



I.E.S. FEDERICO GARCÍA LORCA
MAQUETADO POR Σ VITXO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

LA INVASIÓN DEL IMAGINARIO COLECTIVO

El arte de la vida en la Sociedad de Consumo - Fragmentos de 1984 - La aporía de la rebelión

ÍNDICE DE CONTENIDOS

El Origen de la Filosofía: La Filosofía Antigua

- Los orígenes del pensamiento filosófico
- El humanismo de los sofistas
- El enigma Sócrates
- La fundación de la Filosofía Política: Platón
- La investigación de Aristóteles

La Filosofía Medieval

- Fase Terciaria de la Religión: Agustín de Hipona
- Tomás de Aquino y la Filosofía escolástica

La Filosofía Moderna

- Maquiavelo
- El Renacimiento y la revolución científica
- El Racionalismo: Descartes y Spinoza
- El Empirismo: Locke y Hume
- Rousseau: el Contrato Social
- Kant: el Idealismo Trascendental

La Filosofía Contemporánea

- La filosofía de Marx
- La crisis de la razón ilustrada: Nietzsche
- La filosofía analítica y sus principales representantes: Wittgenstein
- El perspectivismo de Ortega y Gasset
- Otras corrientes filosóficas del siglo XX: la posmodernidad



SIMBOLOGÍA

¿QUÉ VE EL PROFESOR EN TUS PALABRAS ESCRITAS EN LA DIMENSIÓN POLIÉDRICA DEL DISCURSO?

Sé legible, decía mi padre. No dejes que se sospeche que intentas disimular con una caligrafía indescifrable un pensamiento que no dominarás nunca.

— Diario de un cuerpo, Daniel Pennac

DIMENSIÓN DE ESTILO

DIMENSIÓN DIALÉCTICA

- INCLUYE ARTICULACIÓN

DIMENSIÓN SEMÁNTICA

- PRECISIÓN TERMINOLÓGICA

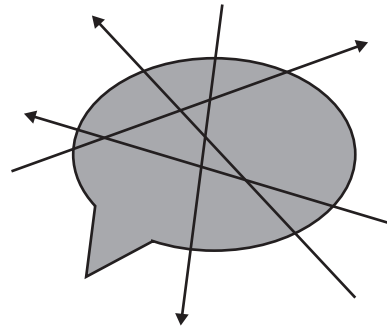
- VOCABULARIO

DIMENSIÓN SINTÁCTICA

- INCLUYE PUNTUACIÓN

DIMENSIÓN CALIGRÁFICA

- INCLUYE ORTOGRAFÍA



«Mucho aprende quien bien conoce el sufrimiento.»



Esa frase es correcta.



La frase es incorrecta por alguna o varias de estas razones: falta fluidez y rigor en el vocabulario empleado, falta calidad y precisión en los conceptos, falta corrección ortográfica, falta corrección sintáctica, falta corrección dialéctica (que la exposición esté centrada en el discurso y no se *ande por las ramas*).



Falta definir, profundizar. Si abres un camino, no te eches atrás.



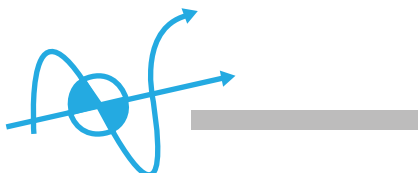
El profesor ha realizado un comentario al final de tu discurso. Cuantos menos haya, mejor calificación tendrás.



Falta articulación dialéctica.



Error ortográfico o error caligráfico.



El alumno debe leer en voz alta y explicar al grupo por qué considera que el profesor lo ha valorado positivamente.



El alumno debe leer en voz alta y explicar al grupo por qué considera que el profesor lo ha valorado negativamente.

Se tendrá en cuenta la sistematicidad en el discurso. Se atenderá a si está estructurado y ordenado. También la riqueza de contenido y la creatividad serán tenidos cuenta: ideas nuevas que aporta, enfoques diferentes de los habituales, una posición personal y razonada ante el tema.

LA INVASIÓN DEL IMAGINARIO COLECTIVO: RELATO Y SENTIDO

“Estáis todos tan cansados, pero sólo porque no habéis concentrado todos vuestros pensamientos en un plan enteramente simple y enteramente grandioso”. Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa del empeño por cien veces menos de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo "actual”.

— Walter Benjamín (1892-1940) citando a Scheebart

“Hay dos procesos que los seres humanos no pueden detener mientras vivan: respirar y pensar. En realidad, podemos contener la respiración durante más tiempo que abstenerse de pensar (si es que eso es posible). En cada instante de nuestra vida, despiertos o dormidos, residimos en el mundo a través del pensamiento.”

— George Steiner (1929)

“Si otros te respetan, es obvio que debe de haber en ti algo que sólo tú puedes ofrecer a otros. Y es evidente también, que existen otros que estarían contentos y agradecidos de que se les ofreciese ese algo tuyo. Eres importante Y. lo que piensas, dices y haces es importante también. No eres un nombre y apellido fácil de sustituir y eliminar. Tienes algún tipo de influencia y no sólo en ti mismo. Lo que dices y lo que eres importa. El mundo que te rodea sería más pobre, menos interesante y menos prometedor si, de repente, dejaras de existir y esto no es una fantasía que yo me haya inventado.”

— Zygmunt Bauman (1925)

“Vivís de tal modo que ya nada es vuestro. Parece ser que miráis ahora como una gran suerte que tan solo se os deje la mitad de vuestros bienes, de vuestras familias, de vuestras vidas. Y todos esos desastres, esas desgracias, esta ruina proceden del enemigo al que habéis convertido en lo que es, por el que vais valientemente a la guerra. Este dueño, si embargo, tan solo tiene dos ojos, dos manos, un cuerpo y nada más de lo que pueda tener el último de los habitantes de ese infinito número de nuestras ciudades. Lo que tiene de más, son los medios que vosotros le proporcionáis para destruirlos. ¿De dónde saca esos ojos que os espían, si no de vosotros? ¿Cómo es que tiene tantas manos para golpearos, si no es cogiendo las vuestras? Los pies con los que ,pisa vuestras ciudades no son acaso los vuestros?, ¿Tendrá algún poder sobre vosotros que no proceda de vosotros mismos? Sembráis vuestros campos para que los devaste, amuebláis y llenáis vuestras casa para sus saqueos, educáis a vuestras hijas para que pueda satisfacer su lujuria, alimentáis a vuestros hijos para que los convierta en soldados en el mejor de los casos, para que los lleve a la guerra, a la carnicería, convirtiéndolos en ministros de sus ambiciones y en ejecutores de sus venganzas. Os usáis y agotáis para que pueda revolcarse en sus delicias y en sus sucios placeres. Os debilitáis para que sea más fuerte, y para que sostenga con más rudezas la corta correa. Y tantas dignidades que las bestias mismas no soportarían si las sintieran, podríais liberaros si probaseis, no simplemente haciéndolo, sino tan solo con quererlo. Resolveros a no servir más, y os encontraréis libres. No os pido que le empujéis, que le derroquéis, tan sólo dejar de sostenerle, y veréis igual que un gran coloso al que se ha pulverizado la base, como cae por su propio peso y se rompe.”

— Étienne de La Botie (1530-1563)

LA NOCHE ELÉCTRICA



la caída es libre y no tengo a quien agarrarme
mis amores eternos son todos inmateriales
ni en la forma ni el fondo no tengo a quien confiarme
una noche de amor junto a ti podría curarme
necesito cruzar contigo esta noche eléctrica
necesito el amor que me debe la vida eterna
y te sigo esperando en el campo de atracción
y te sigo esperando en el campo de atracción
necesito cruzar contigo esta noche eléctrica
necesito el amor que me debe la vida eterna
y te sigo esperando en el campo de atracción



EL ARTE DE LA VIDA EN LA SOCIEDAD DE CONSUMO

“Necesito cruzar contigo la noche eléctrica” La noche eléctrica
“Quien conquiste la juventud, conquistará el futuro” Adolf Hitler

La sociedad de consumo evoluciona como las especies, si antes nos hacía acumular mercancías ahora nos invita a gozar brevemente de las cosas, nos invita a no pensar para mañana lo que puedas gozar hoy. A través de un tipo de terror mediático (gente con pasados indignos que ganan por relatarlos lo que tú nunca conseguirás con honradez, ídolos ignorantes de sí mismos y del mundo que les rodea, políticos corruptos que en tu ciudad saldrán reelegidos en las próximas elecciones, países líderes del interés privado, padres e hijos que conviven sin afecto y sin cariño porque les falta comunión) no es de extrañar que los más jóvenes acudan como moscas a esa atractiva basura, a este residuo tan espectacular y eternamente reciclable que, por lo menos, garantiza un aquí y un ahora en vez de un no-lugar y un porvenir tan frágil y tan característico del relato que nos ha visto crecer y de crecer: la Ilustración. En palabras de Zygmunt Bauman:

"Es muy posible que muchas personas (en especial, a los jóvenes que apenas van dejando tras de sí mínimos y básicamente, superficiales rastros de sí mismos, aparentemente fáciles de eliminar) este nuevo capítulo del arte de la vida les resulte atractivo y agradable. Y cabe reconocer que no les falta parte de razón. Esta nueva clase de arte ofrece una larga (en apariencia, incluso infinita) cadena de alegrías. Promete, además, que quienes buscan esta vida de gozo y satisfacción jamás sufrirán una derrota final, definitiva e irrevocable, que tras cada revés habrá siempre una oportunidad de recuperarse, que se les permitirá cortar por lo sano y empezar de nuevo comenzar desde el (nuevo) principio" y así recobrar o ser plenamente recompensados por lo que se ha perdido con ese "renacer" (es decir, uniéndose a otra "partida única en la ciudad y más amigable y afortunada para el jugador, o al menos así lo espere éste). Todo ello con el objeto de que las partes destructivas de los sucesivos actos de destrucción creativa puedan ser fácilmente olvidadas y para que su regusto amargo pueda ser anulado con la dulzura de las nuevas vidas y sus promesas por probar".

La parte de razón de la que nos habla Bauman que no les falta a los jóvenes, manifiesta claramente otra parte de la razón que sí les falta y esa es precisamente la que nosotros, en la invasión desde la Jaula vamos a pensar, a recordar, a traer haciendo memoria. La parte de razón que falta y que viene a ser la totalidad donde podríamos insertar la parte-basura tiene un nombre: proyecto ilustrado, un sueño que para hacerse realidad nos debe despertar de la minoría de edad auto-culpable en la que nadan entretenidos y educados los sujetos de derecho o presentes y futuros guardianes del estado de bienestar que día a día tienen que enfrentarse a la cruda realidad y a su propia falsa conciencia. El interés egoísta, que la Economía política tiende a percibir como el único motor racional de la praxis humana, es precisamente la única forma de actuar que por sí misma jamás podrá constituir lo que desde Nietzsche se denomina un valor. Efectivamente, un valor (ya sea el honor, la amistad, la dignidad, la dedicación a un proyecto y, de forma general, cualquier forma de civismo) es, pues, aquello en cuyo nombre un individuo puede decidir, cuando las circunstancias lo exigen, sacrificar todo o parte de sus intereses, incluso, en ciertas condiciones, su propia vida. En otras palabras, la disposición de los seres humanos al sacrificio, a la renuncia y al don es la condición principal para otorgar un sentido a su propia vida, que, de lo contrario, sólo se vería definida por los códigos de la biología. Asimismo, como es sabido, a diferencia del animal los seres humanos no nacemos con el sentido definitivo de nuestra vida. De esto se deriva necesariamente que es imposible cualquier sociedad humana donde no se hayan imaginado previamente los montajes normativos por los que las generaciones sucesivas alcanzan el estatus de humanos. Hacer posible un mundo mejor significa que nuestro futuro, los jóvenes, comprendan el mundo que les ha tocado vivir y sepan en qué condiciones rebelarse contra ese mundo es una obligación moral.

SIN TI, NO



puedo estar, puedo estar
sin tocar y sin bailar
sin trasnochar
sin ti, no
sin ti, no
mírame, mírame
lo hago y lo que ves
lo que es
es por ti
es por ti
tu corazón no tiene compasión
sin ti, no
sin ti, no
es amor
es amor (x4)
creo en ti, creo en ti
Y no lo digo por decir
creo en ti, creo en ti
creo en ti
y tú en mí
y tú en mí
No lo pido por pedir
tú en mí
cree en mí
cree en mí
tu corazón no tiene compasión
sin ti no
sin ti, no
es amor (x4)
buscarás, buscarás
pero no me encontrarás
no lo harás
aquí estoy
aquí estoy



1984 MIL NOVECIENTOS OCHENTAY CUATRO

"Mi principal esperanza para el futuro es que la gente ordinaria no tenga que abandonar su código moral." George Orwell o Eric Blair

Vamos a ver, Winston, ¿cómo afirma un hombre su poder sobre otro? Winston pensó un poco y respondió:

- Haciéndole sufrir.

- Exactamente. Haciéndole sufrir. No basta con la obediencia. Si no sufre, ¿cómo vas a estar seguro de que obedece tu voluntad y no la suya propia? El poder radica en infligir poder y humillación; el poder está en la facultad de hacer pedazos los espíritus y volverlos a construir dándoles nuevas formas elegidas por ti. ¿Empiezas a ver qué clase de mundo estamos creando? Es lo contrario, exactamente lo contrario de esas estúpidas utopías hedonistas que imaginaron los antiguos reformadores. Un mundo de miedo, de traición y de tormento; un mundo para pisotear y ser pisoteado; un mundo que se hará cada día más despiadado. El progreso de nuestro mundo será la progresión hacia más dolor. Las antiguas civilizaciones pretendían basarse en el amor o en la justicia; la nuestra se funda en el odio. En nuestro mundo no habrá más emociones que el miedo, la rabia, el triunfo y la humillación. Todo lo demás lo destruiremos, todo. Ya estamos aplastando los hábitos mentales que han sobrevivido a la Revolución. Hemos cortado los vínculos que unían al hijo con el padre, al hombre con el hombre y al hombre con la mujer. Nadie se fía ya de su esposa, de su hijo ni de su amigo. Pero en el futuro no habrá ya ni esposas ni amigos. [...] No habrá lealtad; no existirá más fidelidad que la que se debe al Partido, ni más amor que el amor al Gran Hermano. [...] Ya no habrá curiosidad, ni alegría de vivir. Pero siempre, no lo olvides, Winston, siempre existirá el afán de poder, la sed de dominio que aumentará constantemente y se hará cada vez más sutil; siempre existirá la emoción de la victoria, la sensación de pisotear a un enemigo indefenso. Si quieres hacerte una idea de cómo será el futuro figúrate una bota aplastando un rostro humano... eternamente.

-¿Por qué brindamos esta vez (preguntó O'Brien)? ¿Por la confusión de la Policía del Pensamiento? ¿Por la muerte de Gran Hermano? ¿Por la humanidad? ¿Por el futuro?

-Por el pasado - Respondió Winston.

-Sí, el pasado es más importante - Reconoció O'Brien inició sus preguntas con voz baja e inexpressiva, como si se tratara de una rutina, una especie de catecismo, cuyas respuestas ya conocía en su mayoría:

-¿Estáis dispuestos a dar vuestras vidas?

-Sí.

-¿Estáis dispuestos a cometer asesinatos?

-Sí

-¿A cometer actos de sabotaje que pueden causar la muerte de centenares de personas inocentes?

-Sí.

-¿Estáis dispuestos a hacer trampas, a falsificar, a hacer chantaje, a corromper a los niños, a distribuir drogas, a fomentar la prostitución, a extender enfermedades venéreas ... a hacer todo lo que pueda causar desmoralización y debilitar el poder del partido?

-Sí.

-Si, por ejemplo, sirviera de algún modo a nuestros intereses arrojar ácido sulfúrico a la cara de un niño. ¿estaríaís dispuestos a haberlo?

-Sí

-¿Estáis dispuestos a perder vuestra identidad?

-Sí

-¿Estáis dispuestos a suicidaros si os lo ordenamos y en el momento en que lo ordenemos?

TEORÍA DE LOS JUEGOS

Juego 1

Denominamos este juego bajo el nombre de comunidad. Definimos comunidad como juego sin reglas explícitas. En este juego las reglas se dan de modo implícito lo que se entiende incluido en otra cosa sin expresarlo. La comunidad en la que naces no la eliges. Estás en ella. Cuanto mayor capacidad de verse desde fuera tenga una comunidad, más fácil será para sus miembros optar por nuevos modos de reconocimiento. ¿Cómo se lleva a cabo este viaje? Viajar no es desplazarse en el espacio físico sino en el espacio lógico.

Juego 2

Denominamos este juego bajo el nombre de ciudad. Definimos ciudad como juego con reglas explícitas. Este es el espacio donde se da la confrontación de opiniones. La ciudad es la lucha de doxas. Definimos doxa u opinión como creencia que se ha vuelto pensable. En este juego las reglas se dan de modo explícito: se expresan clara y determinadamente. En la ciudad se dan las opiniones verdaderas (fragmentos de conocimiento) y opiniones falsas y su confrontación. Es en una ciudad donde surge la pregunta ¿Qué es ser x?. La respuesta a esta pregunta fracasa porque la ciudad está ocupada en sus asuntos, a saber, en hacer que un criterio privado (interés privado) sea aceptado por la mayoría como el mejor (para todos).

Juego 3

Denominamos este juego bajo el nombre de Academia o theoria. Es el ponerse en el lugar de cualquier otro. Es el mirar hacia el eidos. Mediante este mirar es como se llega a establecer leyes y teorías científicas.

PRINCIPIO DE ANTERIORIDAD – POSTERIOR

Para que haya juego 2 tiene que haber juego 1. Para que haya explicación (reglas explícitas anotadas) tiene que haber un juego del que se anotan. En el momento en que tenemos las reglas, éstas explican el juego al que ya estábamos jugando con lo cual el juego 2 es posterior cronológicamente al juego 1 porque para que haya reglas tiene que haber juego pero, a la vez, es anterior lógicamente en tanto que explica, captura el juego 1. Resumiendo, cronológicamente el juego 1 es anterior al juego 2 pero lógicamente el juego 2 es anterior al juego 1. Por eso es la ciudad quien explica la comunidad, el explorador al nativo, la ciencia a la ideología y no al revés.

La aporía del aprender

Si en algo consiste ser humano es en aprender. Nuestro cometido en la vida es aprender. Aprender es progresar hacia sí mismo o saber hacer algo bien. Si de algo trata este curso de filosofía es de qué significados tiene y ha tenido la palabra "bien" a lo largo de la Historia. Establecer que es lo bueno posibilita diferenciar entre dos clases de jugadores: los buenos jugadores y los malos jugadores. Esta diferencia es crucial porque nos permitiría distinguir entre sofistas y filósofos. Los primeros se llaman a sí mismos maestros de todos y Sócrates, en cambio, se decanta por la no-competencia. Se declara a sí mismo un mal jugador de un juego que para jugar bien hay que dejar de jugar o hacerse el muerto, en definitiva, aprender a morir.

Es hora de jugar

Todo juego se da en un tiempo determinado. Romeo y Julieta juegan su juego hasta que se les agota el tiempo, Sócrates juega su juego hasta que bebe cicuta (ver Fedón). Todo juego tiene unas reglas. Y todo jugador quiere jugar bien pero ¿cómo aprender a ser el mejor en algo si no se puede hacer de otra manera que con otros y a partir de otros?, ¿Cómo elegir los maestros que mejor me van a guiar a ese no-lugar llamado sabiduría?

Si aprender es progresar hacia sí mismo lo que está en el final debe estar ya en el principio de

algún modo anticipado porque de no ser así el movimiento del no-ser al ser algo no tendría sentido o lo que es lo mismo, tendría que intervenir algún tipo de dios que corrigiese el movimiento defectuoso.

En la argumentación debe ser igual: realizar el tránsito del sujeto al predicado sin que el sujeto se pierda en el movimiento no puede ser cosa. de magia si no que queremos es un mundo de seres humanos autónomos y libres.

LA LÓGICA DEL MENOR DE EDAD AUTO-CULPABLE

1. Doy por supuesta mi humanidad
2. Yo no soy lo que escribo pero lo escribo
Yo no soy lo que digo pero lo digo
Yo no soy lo que hago pero lo hago
Yo no tengo destino pero me envío .
3. ¿ Para qué voy a estudiar si a los tres días lo voy a olvidar, si no lo entiendo y no sirve para nada? Aplico la ley del mínimo esfuerzo.
4. Estoy aquí para obtener un título y poder salir: el mundo real está más allá ...
5. Es 'imposible cambiar el mundo porque todos los políticos son iguales.
6. Mis padres nunca tuvieron mi edad porque su mundo era muy diferente al mío.
7. Los consejos de mis mayores son formas de blanquear sus frustraciones.
8. a) Si actualizo lo que está en potencia, realizo
b) Si realizo, debo responder por lo realizado
e) Si no quiero responder por lo realizado, no realizo
d) No me siento realizado.
9. Y se hizo la luz, veo lo que quiero, quiero lo que veo, la recompensa antes que el esfuerzo, un trabajo en el que me paguen por no hacer nada
10. ¿Quién necesita conocerse a sí mismo cuando la muerte espera tan lejos?

LA APORÍA DE LA REBELIÓN

Somos guardianes musicales de tus grandes planes/los mensajeros electrónicos de tus deseos/amor, paz y prosperidad/ nos programaron para ser tu grupo de rescate



Nunca lo olvides

Las constantes referencias y alusiones a los mitos a partir de las filosofías sistemáticas griegas pueden entenderse como una llamada de atención sobre la fragmentación, la re-ordenación de aquello que, a su vez, hace habitable el mundo, produce mundo. Mitos que hoy denominamos relatos o historias. Los relatos entendidos como dispositivos culturales y universales donde los acontecimientos se encadenan en el tiempo y donde, tal encadenamiento produce, a su vez, el tiempo. De esta manera relato y tiempo (en su doble significación: lógica y cronológica) constituirían el principio activo indispensable de lo cultural como matriz estructural generadora de lo humano. No hubo, ni hay ni habrá posibilidad antropológica sin relato, sin historia, sin mito o para decirlo con el espíritu de Nietzsche: sin ficción.

Esto es algo que olvidan antes de haber nacido los pedagogos, los autodenominados artistas y las masas pero, que no olvida, (y éste es el motivo por el que los anteriores sufren tan lamentable olvido de la verdad) y en eso consiste su perpetuación como maquinaria, el capital. Detengámonos en la última estrategia del mercado. Los tiempos cambian y por eso nos dirigimos a consumidores que no solo ya tienen una relación de encantamiento con la marca, sino que también se han vuelto más expertos (..) lo cual/es hace difícil de manejar"

No hay ser humano que no dé por supuesta su humanidad a no ser que ese ser humano actúe como un loco y le llamen por eso filósofo. Pero eso es precisamente lo que vamos a hacer: volvemos locos y no dar por efectiva nuestra humanidad hasta que hayamos verificado qué relatos nos contamos unos a otros para ser humanos o si, en realidad, lo que ocurre es mas bien lo contrario, que no hay relatos de verdad que estén a la altura de los tiempos, que cumplan su función, que reconstruyan materialmente la ilusión, que pongan a prueba nuestras reglas, que al realizarse en el tiempo no se conviertan en su sentido opuesto, que busquen la muerte tal y como la temen, que digan contra el espectáculo.

Pregunta: ¿Qué relato o relatos piensas que son recuperables?, ¿los hay?, ¿de qué manera podríamos darles lugar cuando la basura no ha sido nunca tan hermosa?, ¿Acheronta movebo o quieta non movere?

Cuando Marx habla de mercancías, cuando Naomi Klein habla de marcas en No Logo, los encargados de tele-dirigir nuestras conciencias dicen: ¿Marcas? No; necesitan historias, relatos en los que verse a sí mismos transportados en un sentido.

¿El mercado produciendo humanidad?, ¿produciendo Historia?, ¿De Napoleón a los responsables de estudios de marketin? No, no puede ser. De la mano de José Luis algunos- hemos aprendido que a eso se le conoce con el nombre de imposibilidad antropológica.

El objetivo del marketin normativo ya no es simplemente convencer al consumidor de que compre un producto sino sumergirlo en un universo narrativo, meterlo en un universo verosímil; no sacarle jamás de la caverna, manteniéndole eternamente niño y a lo sumo, como un niño rebelde pero controlado; lo que José Luis llama el menor de edad autoculpable: aquel que distingue la realidad de la ficción pero lo elude y lo evita y esta figura es la que nos disputamos los distintos grupos sociales en la jungla.

WE HAVE COME FROM YOUR CHILDREN DEAD BOYS

Ain't it fun when you're always on the run
 Ain't it fun when your friends despise what
 you've become
 Ain't it fun when you get so high
 Well...that you just can't come
 Ain't it fun when you know that you're gonna
 die young
 It's such fun [10 times]
 Ain't it fun when you taking care of number #1
 Ain't it fun when you feellike yo u just gotta get
 a gun
 Ain't it fun when you just can't seem to find
 your tongue
 Cause you stuck it too deep into something
 that really stung
 It' s such fun

Well, so you come up to me and spit right in
 my face
 I didn't even feel it
 It was such a disgrace
 I punched my fist right through the glass
 I didn't even feel it
 It happened so fast
 Such fun [12 times]
 Ain't it fun when you tell her she's just a cunt
 Ain't it fun when you she splits you and leaves
 you on the run
 Well, Ain't it fun when you broken up every
 band that you ever begun
 Ain't it fun when you know that you're gonna
 die young
 It's such fun

La caverna platónica no es la caverna que destruye Nietzsche y la caverna en la que viven nuestros niños es bien distinta. ¿por qué? Hoy en día se manejan "datos", se visualiza el horror del mundo a través de una pantalla y a la vez que se visualiza, ese horror está completamente normalizado, neutralizado, fragmentado. Hoy en día, nuestros niños manejan palabras como estado de derecho, filosofía y ciudadanía, modelo de la "sostenibilidad". Las social-democracias producen hipocresía, dicen combatir aquello cuyo fin no desean, aquello que las mantiene en pié. ¿Cómo nuestros adolescentes, nuestro futuro, nuestro porvenir, nuestro uso de la razón no se va a encerrar en habitaciones hasta los cuarenta años y subiendo, en bancos de parque, en carpetas repletas de fotos de sí mismos, en redes sociales si esta historia no hay quien se la crea?, ha quedado clausurada? la conclusión lógica es hacer habitable, por lo menos, la caverna sin sentido común porque nos lo han extirpado antes de haber nacido, sin dignidad; porque si significa aquello en cuyo nombre un individuo puede decidir, cuando las circunstancias lo exigen, sacrificar todo o un aparte de sus intereses, incluso, .en ciertas ocasiones, su propia vida; ¿Para qué?, ¿qué sentido tiene? ¿Para qué coger el relevo de Bertol Brech en su poema si es sólo un poema? Para nuestra desgracia la caverna no es la misma porque hoy en día, entre otras cosas, la poesía se piensa jurídicamente. la disposición del hombre al sacrificio, a la renuncia y al don es la condición principal para otorgar un sentido a su propia vida; una vida que sin fantasía y condiciones no reales de investigación no logra rebasarse a sí misma. Para imaginar hay que ver y en la caverna; ahora sí, en todas las cavernas (platónica, niezscheana, liverpooliana, aulas ...) si algo ocurre es que no se ve bien: como decías Chesterton: "es justo exagerar lo que es justo" ¿El horror a la política delos adolescentes, de los nuevos que llegan es justo nombrarlo sentido común? ¿Cómo identificar las rebeliones alienadas antes de comenzarlas?, ¿cómo no convertir nuestro relato en la Hª de un fracaso entendiendo por rebelión alienada aquella que se ajusta perfectamente a la lógica del sistema que pretende combatir y que suele contribuir a reforzar sus efectos: Mayo del 68 (lo que Michea llama la guardia roja del capital: Prohibido prohibir, Rompamos Barreras Cultura del libro, MTV, festivales, radios, fundaciones como formas de control cultural Mirada del espectáculo: diversión, entretenimiento, distracción. Entonces, ¿por qué habríamos de rechazar el lamentable olvido de la verdad? Si no confiamos en lo espontáneo que decía Ortega ni en las nuevas generaciones que dicen los Sex Pistols y el horror a la política se extiende como una plaga sobre nuestros niños. No hemos de rechazarlo porque es nuestra historia , la única que puede salvamos y esa verdad es la lucha de clases que el capital y su narración como Hª en el siglo XX ha acabado con las conciencia de clase.

COMENTARIO FILOSÓFICO DE UN TEXTO FILOSÓFICO

“Sé legible, decía mi padre. No dejes que se sospeche que intentas disimular con una caligrafía indescifrable un pensamiento que no dominarás nunca”

Diario de un cuerpo, Daniel Pennac

El comentario de texto es siempre —es preciso no olvidarlo— un nuevo texto que, si bien está constreñido por un innegable pie forzado, que evidentemente es el texto objeto de comentario, permite, no obstante, una amplia gama de variaciones, que dependen en definitiva del nivel de formación filosófica, de la sensibilidad e interés del comentarista. (...)

En general un comentario de texto se propone siempre los siguientes objetivos:

1. Determinar con precisión lo que dice el texto
2. Dar cuenta de cómo lo dice
3. Explicar y justificar por qué lo dice
4. Reflexión personal y juicio valorativo del texto

LAS FASES DEL MÉTODO

En la elaboración de un comentario de texto conviene distinguir dos partes muy diferentes. La primera etapa es puramente preparatoria y termina antes de empezar a escribir el comentario. La segunda es la redacción propiamente dicha del comentario a partir de los materiales de los que hemos hecho acopio en la primera etapa.(...) Naturalmente, esta etapa preliminar nos llevará más o menos tiempo dependiendo de la dificultad del texto propuesto para comentar, de nuestros conocimientos filosóficos, de nuestra habilidad y dominio del método.

La etapa preparatoria consta, al menos, de cinco fases: lectura atenta del texto, localización del fragmento, determinación de la idea, delimitación de la estructura y conclusión.

a) Lectura atenta del texto: leer el texto lentamente, incluso dos o más veces, sin pensar aún en cómo organizaremos nuestro comentario. (...) Debemos aprovechar la segunda lectura para realizar diversas tareas previas al comentario propiamente dicho. Primero, es preciso identificar el tipo de texto de que se trata (un poema presocrático, un discurso sofístico, un diálogo socrático-platónico, una *quaestio* escolástica, un ensayo, etc.). Segundo, la lectura ha de servirnos para prestar atención a las palabras de significado incierto, bien porque las desconocemos, bien porque dudamos de cuál sea el sentido preciso que el autor les da. Es detestable la costumbre de algunos alumnos de indicar en el comentario todos los sentidos posibles de un término contenido en el texto. Para el comentario sólo interesa la acepción con la que es usado. Además pudiera ser que en el fragmento se citara algún otro texto, se aludiera a algún otro filósofo o se nombrase alguna doctrina tanto del autor del fragmento que se comenta como de otro pensador. Es evidente que la comprensión del texto aumentará si entendemos por qué razón se alude a ese pensador o a esa doctrina para así poder explicar las razones por las que el autor del texto las trae a colación. En resumen, en esta primera fase, hemos de procurar en la medida de lo posible:

1. Enmarcar al autor del texto en su época y en el movimiento filosófico más afín a él.
2. Identificar la clase de escrito a la que pertenece el fragmento que comentamos.
3. Comprender todas las expresiones y haber determinado, respecto de aquellas que son polisémicas, en qué sentido las utiliza el autor.
4. Reconocer las alusiones existentes en el texto a otros filósofos, doctrinas o textos.
5. Conjeturar las razones de por qué se cita explícita o implícitamente a ciertos filósofos, doctrinas o textos.

b) Localización del texto: determinar dónde se encuadra el texto dentro de la obra. (...) Conviene tener una idea clara de dónde se sitúa la obra a la que pertenece el texto, y nos

informaremos también, si nos es posible, de las características de la obra en cuanto a su publicación, acogida, si fue polémica o pasó desapercibida...

c) Determinación de la idea del texto: esta fase consiste en describir:

1. El problema o problema que afronta el texto
2. La tesis o las tesis que propone su autor
3. Al conjunto de problema y tesis lo hemos denominado idea del texto

d) Delimitación de la estructura: comentar un texto es explicarlo. Esto requiere mostrar qué dice, cómo lo dice y, si es posible, por qué lo dice. En la fase anterior hemos encontrado básicamente qué dice. Ahora toca establecer cómo lo dice: identificar los argumentos, los ejemplos, con qué se apoyan las tesis aducidas. Se trata de poner de relieve los vínculos que unen entre sí las diversas partes en que cabe dividir el fragmento propuesto.

e) Conclusión: Podemos concluir nuestro comentario poniendo de relieve por qué el autor dice lo que dice justificando la idea del texto a partir del sistema filosófico profesado por el autor.

f) Redacción del comentario. La redacción del comentario depende, sobre todo, del criterio establecido por el profesor, pero siempre se adapta a una estructura general: introducción, explicación del texto y conclusión. Es poco elegante partir el comentario en epígrafes, pero siempre es útil tenerlos presentes para ir articulando la construcción del texto.

En la introducción hemos de poner de relieve la localización del texto (el fragmento dentro de la obra, la obra dentro de la trayectoria total de su autor), y la idea (que incluye problema y tesis). En la parte central del comentario, debemos mostrar la estructura del texto. Y por último damos fin al comentario estableciendo una conclusión que puede ir unida a una valoración personal.

ALGUNOS CONSEJOS

En la valoración personal hemos de evitar caer en la tentación, tan apetecible para el filósofo novel, de limitarnos a refutar la tesis del texto. El comentario tiene como finalidad mostrar que se ha comprendido un texto y hacerlo comprensible a los demás. Y esto se logra difícilmente si lo sustituimos por una crítica de plano al texto. (...)

Evitar frases superfluas. Por ejemplo, ¿para qué decir que el fragmento fue escrito por el autor si ya se sabe? Desechar frases huecas como: “Este texto es muy interesante”. Por supuesto, se supone que lo es, si no, ¿para qué proponerlo como tema de comentario? Repetirlo no añade nada a la comprensión del texto.

LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS DESDE EL HORIZONTE PLATÓNICO

Los filósofos de la naturaleza indagaron sobre un principio fundamental simple que, a la vez que explicara la naturaleza, fuera su sustancia básica o arché.

arché: principio impersonal, natural y conceptual izado deducido en última instancia no de un dios, ni de una verdad revelada sino de las observaciones de los fenómenos naturales.

El arché como principio del ser pero no principio en el-sentido de comienzo o creación sino como sustancia auto animada a partir del cual se desarrollan los demás seres o formas naturales.

FILOSOFÍA PREÁTICA

FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA ANTERIOR A PARMÉNIDES: SIGLO VI a. C. ESCUELA DE MILETO

Tales de Mileto (624- 546 a. C.)

Tales es destacado en los escritos posteriores por su habilidad práctica y política, así como por su conocimientos matemáticos y físico. Introduce el agua, la humedad, como elemento para explicar el arché o principio originario a-partir del cual todo procede y del que todo se compone. Se basó en la observación del ciclo del agua y el principio húmedo de todo lo vivo, prescindiendo de las teogonías y cosmogonía vigentes. Nos. encontramos por primera vez con un elemento físico que da sentido a lo que hay sin recurrir a una analogía con lo trascendente y que intenta explicar la variedad de lo existente desde un único principio o elemento de orden natural.

Anaximandro (aprox. 610-545 a. C.)

Es el primero que utiliza la palabra arché para referirse al principio del universo. Establece como principio el ápeiron: sustancia indeterminada e infinita, a partir de lo cual se separa lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo. Según Anaximandro el agua no es más que agua al igual que los demás entes, por eso aquello de lo que todo procede no puede ser cosa determinada. Se inicia con el milesio la búsqueda de un principio formal, no material que sea arché de todo lo que existe.

"El ser no es este o aquel ente, nos ningún ente, no es nada; aquello en, por y según lo cual es dado a cada cosa su lugar no puede a su vez ocupar lugar alguno; el principio de toda determinación ha de abstraer se a toda determinación"

Anaxímenes (muerto en 525 a. C)

En Anaxímenes volvemos a encontrar un elemento material que es-fundamento permanente de todo lo que existe: el aire. Observó que los cuerpos al calentarse se dilataban y al enfriarse se contraían. El arché para Anaxímenes es lo que no tiene figura ni determinación alguna. Es lo invisible y lo envuelve todo Un solo elemento como el aire, por su naturaleza sutil, puede ser explicación, por simple condensación y rarefacción de la variedad de los fenómenos naturales. A partir del enrarecimiento del aire se da el fuego; a partir de su condensación se dan las nubes. De las nubes, el agua y del agua se da la vida.

ESCUELA PITAGÓRICA

Giamblico nos cuenta que, alrededor del año 500 a.n.e. se produjo, si en verdad fue así, uno de los hechos más importantes de la historia de la humanidad, que cambió literalmente nuestra suerte. Pitágoras estaba paseando por la ciudad cuando al oír los sonidos que venían del taller de un herrero, se percató de que algunos sonidos eran consonantes, es decir, combinaban bien entre sí, y otros eran en cambio disonantes, es decir, no "sonaban bien" entre si. Los herreros llevaban años oyéndolo pero estaban demasiado ocupados en su trabajo como para hacer, del hecho empírico en cuestión, una pregunta científica. Pitágoras descubrió que los sonidos diversos que convenían entre sí eran los producidos por martillos que pesaban el uno el doble del otro, es decir,

con una relación entre los pesos de 2 a 1; en tal caso, las notas producidas eran las mismas, aunque a la distancia de una octava. Pero el asunto no acababa aquí. Aunque cada martillo pesara $\frac{3}{2}$ lo que pesaba el otro, los sonidos seguían siendo consonantes, si bien un poco menos que antes; esta vez las dos notas ya no coincidían, pero diferían en una quinta. Y si la relación entre los pesos de los martillos era de 4 a 3, los sonidos también eran consonantes; si bien un poco menos que antes; diferían en una cuarta. Pitágoras descubrió un misterioso vínculo entre física, música y matemáticas. Aquí comienza la aventura de las matemáticas como llave del universo, como intermediaria entre la humanidad y la naturaleza. Al sostener que "todo es racional", Pitágoras nos decía que la realidad, lejos de ser un sistema caótico e incognoscible, es en cambio, un todo ordenado o Cosmos, y por tanto, aprehensible mediante la medida y la razón. Para la escuela pitagórica, en los principios de las matemáticas están encerrados los principios de todas las cosas dándose una sacralización del número. Estos principios últimos de los números (y, por tanto, de la realidad) son, decían; Jo "par" y -lo "impar" que consideraban respectivamente como "ilimitado" y "limitado".

Heráclito de Éfeso (540-480 a. C)

Apodado e] Oscuro, conocía el pensamiento de los físicos de Mileto y el de Pitágoras, pero no es ni un físico ni un matemático. Para Heráclito la unidad surge de la oposición de contrarios: "lo mismo es vida y muerte, velar y dormir, juventud y vejez; aquellas cosas se cambian en éstas y éstas en aquéllas". Nada permanece. Todo cambia. El fundamento de la realidad no es la permanencia de un elemento, sino la lucha entre opuestos. La realidad es devenir, y la lucha de contrarios es el arché que explica la naturaleza, la existencia y lo divino. Heráclito recurre al fuego como imagen del devenir. El fuego simboliza la lucha de los elementos. No se trata de otro elemento material que sea arché de lo que existe, como en los físicos de Mileto. Estamos ante una intuición poética para referirse a una realidad metafísica, ya que Heráclito atribuye al fuego cualidades que no pertenecen al elemento natural. El fuego cumple las propiedades del lógos. En Heráclito el lógos es la unidad profunda de la lucha de contrarios y del universo, el dualismo conflictivo de todo lo que existe.

Parménides: filósofo de la antinaturalidad (515- 440 a.C., aprox.)

Su poema Sobre la Naturaleza, del que se han reconstruido sólo 154 versos, constituye una de las referencias más importantes de la filosofía occidental. Parménides parte- de la observación de que "es verdad. lo que es, y es falso lo que no. es", y la reformula diciendo que " el ser es, el no ser no es" conectando verdad y falsedad a través del verbo ser: El razonamiento de Parménides por más elemental que fuera, se basaba implícitamente en tres ingredientes en absoluto banales, que luego se convirtieron en tres principios fundamentales de la lógica: Primero: decir que "el no ser no es el ser" equivale a dar una definición de verdad de la negación (el no ser es) Segundo: decir "el no ser es el no ser" significa afirmar e] principio de identidad, según el cual cada cosa es igual a sí misma. Tercero: decir que "lo que es, no puede no ser y lo que no es, no puede ser" significa entrever el principio de no contradicción, según el cual una cosa no puede tener y no ser a] mismo tiempo una propiedad. Platón y Aristóteles dedicarán gran parte. de 'su pensar a superar esta imposibilidad del movimiento cuantitativo y cualitativo.

Parménides representa el punto de inflexión decisivo en el desarrollo de la filosofía griega. La lógica del eleata otorga una prioridad absoluta al pensar frente a la observación empírica. Como consecuencia de esto, la pregunta sobre el origen del cosmos tornó un rumbo totalmente diferente. Su doctrina acerca de lo real, acerca de lo que hay o existe, puede resumirse en estas dos afirmaciones:

- 1) A partir de una única realidad es imposible que surja la pluralidad. La lógica parmenídea nos dice: lo que es, es igual a sí mismo. Lo igual a sí mismo no cambia, no realiza tránsitos. Esta postura choca con lo que afirmaban los milesios. En efecto, supongamos que originalmente existía solamente agua ¿Por qué no sigue habiendo solo agua? Si en un principio solo había agua, ésta no pudo generarse a partir de otra sustancia, ni puede tampoco transformarse en otra cosa o desaparecer (¿Qué podría hacerla desaparecer o transformarse si nada hay aparte de ella?). Lo que no hay, lo que

no había originalmente, no puede originarse. Lo que hay desde siempre no puede tampoco ser destruido. Por consiguiente lo que hay es inengendrado, indestructible, inmutable, finito, compacto, homogéneo; indivisible y esférico.

- 2) Junto a estas características, Parménides deduce que lo que es, es necesariamente único; es decir, una única realidad porque una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo.

Las consecuencias de estas dos afirmaciones son tajantes e ineludibles; si por una parte, de una única realidad no puede surgir la pluralidad, y si, por otra parte, la lógica nos obliga a aceptar la existencia de una única realidad, no habrá más remedio que declarar que el movimiento y la pluralidad son irracionales, ininteligibles.

Zenón de Elea

Discípulo de Parménides, Platón y Aristóteles le llamaron el paralizador del cosmos. Veamos a qué se debe: La paradoja de Aquiles y la tortuga explica la infinitud del espacio y tiempo lógicos o potenciales aplicada al campo empírico: Esta aplicación es funesta para el progreso de la física porque supone una reducción del campo empírico a las leyes propias y exclusivas del campo lógico.

FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA POSTERIOR A PARMÉNIDES: PLURALISTAS

La afirmación parmenídea: a partir de una única realidad no puede darse la pluralidad, obligó a los filósofos de la naturaleza a abandonar el monismo. Resultará necesario poner como origen no un principio, sino una pluralidad de principios (pluralismo). Por otro lado, la lógica parmenídea obligó a los filósofos a atribuir a esa pluralidad de principios, las propiedades que Parménides atribuía al ser: los principios serán eternos, inengendrados e indestructibles, inmutables e indivisibles. Tres son los filósofos pluralistas más destacados posteriores a Parménides.

Empédocles (484- 421 a.n.e.)

Unifica los archés de Tales, Anaximenes y Heráclito más el elemento tierra y constituirá la teoría de los cuatro elementos básicos que compondrán cuatro de los cinco fundamentos últimos de la física aristotélica que dominará el ámbito científico hasta la caída de la cosmología aristotélica. Para conciliar la permanencia del ser parmenídea con el devenir, Empédocles afirma que la generación surge por la mezcla de los cuatro elementos inmutables Y la corrupción es la separación de los mismos. Hay dos fuerzas cósmicas que constituyen el principio de unión y separación de los elementos: el amor y el odio.

El atomismo de Demócrito (460-370 a.n.e.)

Demócrito no es más presocrático que el propio Platón. A juzgar por las fechas, más bien merecería que se le clasificase como postsocrático. Su actividad coincide exactamente con la de Platón. Aunque contemporáneos, Platón no le concede ni una consecuente discusión en ninguna de las dos mil páginas de sus diálogos. El corpus democriteo es importante, pues equivale al veinte por ciento de la totalidad de los fragmentos presocráticos cuando el peso de Heráclito en ese conjunto es del seis por ciento y el de Parménides del tres. Haremos una aproximación a algunos puntos fundamentales de su física y su ética de la alegría. El atomismo considera que sólo pueden dividirse hasta el infinito las realidades matemáticas, pero no las físicas. En la división de la materia se llega a una parte mínima, que denominaron átomo, indivisible.- El átomo tiene algunas propiedades del ser parmenídeo, y el espacio no compuesto de átomos es el vacío, que permite el movimiento porque separa los átomos. Demócrito retoma a su maestro Leucipo cuando dice:

1. La realidad está constituida por átomos que se mueven en el vacío de ahí que podamos definir la realidad como un simple y puro conjunto de simulacros sobre los que se puede pensar.
2. La causalidad es inmanente y material: mecanicismo
3. No hay razón divina. Ausencia de nous ordenador
4. Todo pasa. La eternidad es una ficción: Lo único eterno es el cambio

La ética de Demócrito reside en la declaración de la alegría como finalidad de la moral y a la utilidad como criterio del bien. La alegría remite a la tranquilidad del alma, a su buen orden, pero también al regocijo, el buen humor y la buena disposición, así como a la salud moral. A continuación exponemos algunas reglas de uso propias de la estrategia hedonista:

1. No temer a nada ni a nadie, ni a los dioses ni a los señores.
2. No emprender ninguna tarea que esté por encima de tus fuerzas y de tus medios.
3. Conoce tus límites y apunta a lo realizable.
4. No perder el alma en placeres cuya satisfacción entraña con seguridad insatisfacción.
5. Desear el placer de la comunidad feliz consigo misma.
6. No procrear ni engendrar.
7. No comprometerse nunca en los asuntos de la ciudad.
8. No dejarse dominar por las pulsiones y pasiones que desequilibran
9. No hundirse en el deseo imposible de satisfacer.
10. La risa: Sólo ríen los que se toman el mundo en serio, precisamente porque lo toman

en serio.

Anaxágoras (500-428 a.n.e.)

Se dice que Sócrates escuchó sus lecciones, pero que le defraudaron. Fue acusado de impiedad por negar el carácter divino de la Luna y el Sol. Abandonó Atenas y volvió a Jonia, donde murió: Aceptó como evidente- al igual que todos los pluralistas- el razonamiento parmenídeo de que ninguna realidad nueva puede originarse. Pretendió sintetizar el pensamiento de los físicos de Mileto con la lógica parmenídea y el devenir de Heráclito. Anaxágoras postuló la existencia de múltiples elementos o principios que mezclándose y disgregándose dan origen al nacer y al morir. A estos principios que se mezclan y disocian Anaxágoras los llamó semillas. Fue Aristóteles quien posteriormente los denominó homeomerías. Las cosas son infinitas en número y tiene cada una diferentes cualidades: forma, color, gusto. Son infinitamente divisibles de manera que nunca llegamos al no-ser. En cada ser conviven semillas de todas las cosas, pero cada ser es lo que es porque en él predominan las semillas correspondientes. Anaxágoras introduce una causa eficiente del movimiento que está fuera de los elementos materiales. Le da el nombre de nous. Lo traducimos como inteligencia o espíritu. El nous es una realidad infinita separada de todas las cosas.

CARACTERÍSTICAS DE LA SOCIEDAD ARCAICA

- Jerarquizada, con un rey en la cúspide. La organización aristocrática implica que la virtud sea poseída por unos pocos HEREDEROS.
- Es una cultura oral, lo que implica:
 1. Importancia de la memoria como vehículo de aquello que nunca se debe olvidar para reconocernos. La oralidad necesita utilizar recursos estilísticos mnemotécnicos: métrica, repetición y ritmo musical (música y danza). Aprendemos la tabla de multiplicar cantando los números.
 2. Se educa a través de lo placentero porque "entra mejor", de ahí que el placer se convierte en un recurso mnemotécnico.
 3. Se produce una identificación emotiva con el educador (aedos y rapsodas): mimesis.
 4. La educación es conservadora y tradicionalista porque necesita el retomo a los mismos mitos para garantizar la identidad del grupo.
 5. la poesía es el lenguaje del poder; las leyes y ordenes se dictan en verso para ser fácilmente transmitidas. La poesía legitima el status quo.

ACTITUD MÍTICA

- Angustia ante el futuro y ante la amenaza de las sombras, la noche.
- Sociedades poco desarrolladas técnicamente y dominadas por la naturaleza.
- Personificación y divinización de las fuerzas naturales. (ver mito).
- Los acontecimientos del mundo están sometidos al capricho de los dioses.
- Los objetos tienen propiedades mágicas.
- Arbitrariedad divina implica dominio del caos y no del orden.

MÁS CARACTERÍSTICAS DE LA ILUSTRACIÓN GREIGA

- La escritura se va extendiendo (ver apuntes: liberación de la psique).
- La virtud sigue siendo el elemento ético-principal, pero a partir de ahora va a entenderse que es enseñable, luego accesible a todos, incluso esclavos. Esto conlleva una:
 - Democratización de la virtud.
 - Disposición de la búsqueda de lo en sí frente al dominio de los valores antiguos (Eut. 8a-10b).

CONTRAPOSICIÓN NOMOS - PHYSIS

Nomos: ley y costumbre ESTABLECIDAS.

Physis: naturaleza.

Los sofistas como aquellos que destruyen aquello de lo que se está hablando afirmarán que las instituciones -y las normas que dan la regla a la ciudad no proceden de la naturaleza sino que son resultado de una convención. Moral, derecho y costumbres son convencionales: son así, pero podrían ser de otra manera. La filosofía política de Platón en su búsqueda en lo en sí enfrentará a este relativismo cultural e INTELECTUAL de los sofistas afirmando que la humanidad no acaba en los límites de la ciudad porque el espacio que se recorre para dar con lo humano es el espacio matemático, la prosa de las ideas. (texto alfa)

MEDICINA HIPOCRÁTICA *MARCO SOCIOCULTURAL*

Vimos que los filósofos presocráticos se definían por :

1. buscar una explicación "natural" de los fenómenos.
2. tendencia del pensamiento a reducir todo efecto a una causa racional.
3. la inquebrantable convicción de que podemos encontrar la regla del juego que rige todos los misterios del mundo mediante la observación imparcial y la fuerza del conocimiento racional.

El mérito de Hipócrates como fundador de la medicina científica estriba, precisamente, en haber aplicado estas premisas en el campo de la etiología viendo una profunda relación entre "hombre-salud-enfermedad" y "organismo-naturaleza-cosmos".

EL SIGLO V a.n.e. EN ATENAS: LUCHA DE CLASES Y CORRUPCIÓN POLÍTICA

La lucha entre las diversas clases sociales de la antigüedad adquirió su forma más rara en la República de Atenas, donde la lucha entre la burguesía y el proletariado alcanzó su punto culminante durante el siglo V. Pero antes de analizar la república burguesa en Atenas, y su derrocamiento a manos de los desposeídos, debemos tratar de esclarecer, en primer lugar las circunstancias que llevaron a la burguesía al poder. La república burguesa nació en Atenas como, por lo demás ocurrió en la mayor parte de los demás estados de la antigua Grecia y de Italia, de las ruinas del estado aristocrático. Durante el periodo más arcaico; tanto los griegos como los italianos se dividieron en una gran cantidad de estirpes aisladas, cada una de las cuales era una entidad política autónoma.

Cada estirpe estaba compuesta por algunos miles de campesinos libres, que, entre ellos, gozaban todos de los mismos derechos. La organización política recuerda de cerca las instituciones típicas de todos los pueblos primitivos: la de los negros y los indios del siglo XIX, o la de los dows. El poder supremo era ejercido por una asamblea formada por la totalidad de los hombres libres en edad adulta. Junto a la misma había un consejo de ancianos y un jefe o príncipe. Éste, sin embargo, no disponía de un poder ilimitado, sino que debía atenerse a las propuestas de la asamblea de la tribu o del consejo de ancianos ..

Estas sencillas e idílicas condiciones de los tiempos más remotos fueron modificándose poco a poco, con el progresivo desarrollo económico. Sucedió que algunos cultivadores fueron apropiándose paulatinamente de parcelas de tierra de mayor extensión que las de los demás, y el cambio decisivo se produjo cuando el campesino más rico dejó de tener necesidad de cultivar su campo en persona y pudo utilizar para tal fin a siervos o arrendatarios. Disfrutaba de su tiempo libre, mientras los otros trabajaban para él, y utilizaba este ocio para ejercitarse con esmero en el uso de las armas. Adquiría para él mismo, gracias a sus mayores posibilidades; caballos y valiosas armas pesadas, y cuando la tribu hacía la guerra con alguien próximo se hacía evidente que sólo los más ricos contaban "algo en la batalla". Entraban en combate a lomos de su caballo, cubiertos por su armadura, y se hacían conducir a él en su propio carro de combate. Eran consumados expertos en el uso de la espada y de la lanza. El campesino más pobre, por el contrario, obligado a trabajar durante todo el día para ganarse el sustento, carecía por completo de pericia en el uso de las armas, poseía tan sólo un equipo modesto y de mala calidad, y ningún caballo: Por ello mismo estaba obligado a reconocer la superioridad del más rico.

De este modo acabaron formándose entre los antiguos griegos y los romanos dos clases claramente diferenciadas: la clase de los guerreros, a la que pertenecían los mayores propietarios, y la clase de los encargados del cultivo de la tierra; dicho de forma simple: aristócratas y campesinos. Los pertenecientes a la clase de los guerreros se consideraban mucho más selectos y nobles que el resto de los hombres~ obligados a empujar el arado o a cuidar de un cerdo. Se dedicaban con entusiasmo a las actividades deportivas, y se hacían preparar por poetas servicios genealógicos según los cuales sus ancestros descenderían de los propios dioses. Los artistas acababan por lamer la mano que les daba de comer. El simple campesino, por el contrario, nada sabía de antepasados y progenitores divinos, ningún poeta lo inmortalizaba; ni practicaba el deporte. Por el contrario, estaba acostumbrado a reconocer al ciudadano noble como a su señor natural.

En efecto, los nobles guerreros no se contentaban sólo con derrotar al enemigo sirviéndose de sus hermosas armas y de su habilidad en el combate, sino que también exigían, protegidos por sus espadas, la supremacía sobre la tribu. Al resto de la población, escasamente armada, no le quedaba otro remedio que someterse. La nobleza utilizaba luego el poder político y militar así conquistado para acrecentar cada vez más las propias posesiones, sometiendo a los campesinos a una inerte dependencia. La asamblea de la tribu continuó existiendo en Grecia durante el tiempo del régimen aristocrático, pero vacía ya de toda autoridad. Los campesinos, los pastores, los jornaleros agrícolas se mantenían en actitud humilde y sumisa, escuchando todo lo que los nobles proponían o deseaban. Nadie osaría contradecirles cuando hijos, protección y sustento están en juego. Homero seguramente se desplazaba de corte en corte recitando sus versos y obteniendo a cambio comida y vino. Por eso es comprensible que ensalzase a aquellos que le daban de comer. Pero ya en época de Homero alrededor del 700 antes de nuestra era comenzaba a tener cierta entidad la reacción de las masas contra el poder opresor de la aristocracia.

Así pues, durante el periodo de supremacía de la aristocracia, la asamblea popular era una mera caricatura. El propio consejo de ancianos continuaba existiendo casi siempre, pero compuesto casi exclusivamente por nobles. Al final, el poder de los antiguos príncipes de la tribu comenzó a resultar demasiado incómodo para la aristocracia, que lo abolió por completo instaurando la república, cuyo presidente, habitualmente, era elegido cada año. En Atenas se denominaba "arconte". Por supuesto siempre era un aristócrata y también de la aristocracia procedían los demás funcionarios del estado.

Particularmente importante era lo siguiente: los jueces pertenecían también a la clase aristocrática dominante, por lo cual resulta fácil de imaginar las sentencias por ellos emitidas cuando debían decidir sobre un contencioso entre un aristócrata de su rango y un campesino.

El mismo desarrollo económico que en Grecia había elevado al poder a la aristocracia fue el que, al llegar un determinado momento, la derrocó. Esta aristocracia guerrera era el resultado de una sociedad basada fundamentalmente en la economía agraria. Pero a partir del 700 antes de nuestra era, más o menos, los griegos, cada vez en mayor número, comenzaron a dedicarse a otras actividades. Florecieron las ciudades-estado, donde se desarrollaron el comercio, la navegación, los tráfico, se incrementó la artesanía, surgieron las primeras manufacturas. Apareció la acuñación de la moneda y ese hecho marcó el inicio de las transacciones financieras a gran escala. En el periodo precedente sólo habían existido las clases de la aristocracia y de los campesinos, respecto de los cuales unos pocos artesanos, mercaderes, etc., eran tan sólo el simple telón de fondo.

Ahora se estaba desarrollando, por el contrario, en primer plano, una burguesía urbana acomodada, y junto a ésta, una clase media urbana y una población urbana pobre. A estas alturas de la lectura ya podrían haberte surgido preguntas del tipo:

¿Estas clases desfavorecidas se someterán pasivamente a poder de los grandes terratenientes?, ¿se puede hablar de división injusta o justa en la estratificación de las clases sociales?, ¿se identifican los conceptos "rico" y "noble" en la aristocracia griega?

La aristocracia griega latifundista absorbió a la burguesía de los nuevos ricos. Fue la clase media carente de derechos políticos en continuo aumento en número y auto conciencia, lo que al final se unió a los campesinos y derrocó de esta forma el poder de la aristocracia.

REFORMAS EN EL MODELO CONSTITUCIONAL ATENIENSE: *CONSTITUCIÓN DEL 510 a.n.e.*

Clístenes, aristócrata que luchó junto a la burguesía, elaboró el modelo constitucional que dio a los atenienses, al comienzo sólo a los propietarios, la posibilidad del autogobierno. La ciudad de Atenas estaba subdividida en un cierto número de pequeñas circunscripciones, dotadas también de un jefe con parejas competencias. Estas células de la vida política y municipal de Atenas, sus pueblos y sus circunscripciones, se llamaban demos. Sobre la base de estos demos, Clístenes levantó el reordenamiento del estado. Cada una de estas circunscripciones debía enviar representantes propios a un organismo destinado a ejercer una influencia determinante sobre el gobierno del estado.

Este organismo instituido por Clístenes fue el Consejo de los 500. Cada pequeña circunscripción enviaba al consejo uno, dos, tres, e incluso más representantes, en proporción al número de sus habitantes. En total debían ser 500. La novedad más significativa fue que los miembros del consejo no eran asignados por elección, sino designados mediante sorteo. Clístenes y los demás atenienses con autoridad de la época pensaban que cualquier ciudadano dotado de buen juicio era capaz de ocuparse de los asuntos de la comunidad. (ver polimatía, política y no-competencia). Por eso no había elecciones, sino sorteo. Los miembros del consejo no recibían por su actividad ningún tipo de remuneración. Y entraban a sorteo aquellos que lo solicitaban.

El consejo de los 500 tenía la misión de atender los asuntos del Estado junto con el presidente de la república elegido anualmente por la asamblea popular. A esta última, según la función que tenía encomendada, le eran sometidas las decisiones fundamentales sólo después de que, en relación con estas cuestiones, el Consejo las hubiese discutido, con anterioridad, exhaustivamente. De ser así, el Consejo hubiese tenido una función meramente simbólica siendo el presidente de la república quien tendría la última voz. Clístenes percibió el asunto y resolvió el asunto con gran maestría.

El Consejo de los 500 fue dividido en 10 partes, y también el año se subdividió en otras tantas partes. El resultado obtenido era, por una parte, 50 miembros, y 36 días por la otra. Lo establecido por la constitución de Clístenes determinaba que, permanentemente 1110 de los miembros del consejo debía actuar durante 36 días como comité ejecutivo.

Los componentes de este "comité ejecutivo" se llamaron prítanes, y a ellos se les encomendó la misión de colaborar estrechamente con el presidente de la república en el despacho de los asuntos diarios. Así quedaba superada la lentitud e impotencia del consejo de los 500. El comité de los 50 estaba verdaderamente en disposición de discutir de forma profunda y sistemática sobre cualquier asunto y, en consecuencia, podía supervisar la ejecución de cada decisión.

Además del poder político, la burguesía se garantizó también la administración de la justicia. Tal como se hacía para el Consejo, también se sorteaban los jurados, según el mismo procedimiento, entre la totalidad de los ciudadanos. Estas son las ideas orientadoras de la constitución del 510.

En el 490 los atenienses lograron rechazar victoriosamente el ataque de la mayor fuerza militar de su tiempo: la del imperio persa en la batalla de Maratón. Esta victoria contribuyó muy notablemente a reforzar la auto-conciencia de la propia burguesía ateniense.

En el 487 la burguesía ateniense elimina de raíz la figura del presidente de la república. Aunque seguía existiendo un funcionario llamado arconte, éste desempeñaba competencias irrelevantes y carecía de autoridad sobre el gobierno del estado. Tras la supresión del presidente de la república, el comité ejecutivo del Consejo quedó como la máxima autoridad del gobierno. Los cincuenta elegían cada día un jefe distinto. Los cincuenta tenían el control de las finanzas del estado, desempeñaban la jefatura de la fuerza pública, convocaban el consejo y la asamblea popular. Los prítanes desempeñaban su cargo durante 36 días, y después se reincorporaban al Consejo como miembros ordinarios.

Ejercicio: Relaciona los golpes de estado del 411 y 404 con la lucha de clases Atenienses.

SOFISTAS (SOPHISTES)

SÓCRATES Y PLATÓN (PHILO-SOPHOI)

Se presentan como maestros de la virtud política, a la cual consideran una técnica, pero necesariamente común a todos los ciudadanos debido a que la obediencia propia de la sociedad arcaica es sustituida por la argumentación en el ágora. La aparición de la libertad de expresión exige estar instruido en el arte de la persuasión para dar solución a los problemas sociales y políticos. Esta libertad se basa en dos principios:

1. La isonomía: igualdad ante la ley.

2. La isegoría: derecho de todos los-ciudadanos a participar en la asamblea; lo que implica que todas las voces sean tenidas en cuenta por igual a la hora de tomar una decisión política (ver política).

La Asamblea popular y el consejo (500 miembros elegidos por sorteo y rotativos) son la máxima autoridad de la democracia directa ateniense, lo que provoca una demanda social de expertos en el desarrollo de la capacidad de construir discursos y argumentos al servicio de la tesis propia, haciendo del argumento más débil el más fuerte. Por eso los sofistas destruyen aquello de que se habla y para los que aprender resulta una actividad "aparentemente" facilísima porque parten de la base de que no se habla acerca de nada porque aquello de que se habla es nada porque lo es todo a la vez. Para poner a la ciudad bajo mis intereses he de conseguir que las palabras signifiquen todo a la vez porque así puede decirse cualquier cosa de cualquier cosa:

“¿Cómo voy a poder decir algo de algo, atribuir un predicado a un sujeto, afirmar que S es P, si cuándo llegue a decir p, lo que designo como S ya había dejado de ser lo que era y entonces la atribución del predicado P resultará falsa o completamente sin sentido porque el predicado ya no lo será de aquel sujeto, dado que el sujeto en cuestión habrá desaparecido?”

José Luis Pardo. “La regla del juego”

Según esto, los Sofistas hacen un mal uso del logos porque si logos significa la capacidad de decir algo de algo, algo que sea susceptible de ser llamado verdadero o falso de modo imparcial resulta que el argumento sofista:

a) Es imposible aprender lo que no se sabe, precisamente porque no se sabe lo que se ha de aprender.

b) Pero es igualmente imposible aprender lo que se sabe, puesto que ya se sabe.

c) Luego aprender es totalmente imposible.

Resulta contradictorio: los mismos que se presentan capaces de enseñar formulan la imposibilidad de aprender declarándose CAPACES DE HACERLO imposible (enseñar la virtud) en

poco tiempo y "por poco" dinero (91a-92a). Serán los Sofistas quienes corrompan a los jóvenes ya que les mantienen eternamente niños, imitadores de aquello acerca de lo cual desconocen lo esencial, incapacitados para dar un paso, incapacitados para comenzar algo a la luz de su final, incapacitados para decir algo de algo.

En el Menón, Platón nos da implícitamente la superación del argumento sofista: un aneu logo, un esclavo es capaz de conocer, explícitamente, algo que ya sabía sin saberlo, implícitamente. Por eso conocer para Platón es recordar, traer a la memoria (ironía y mayéutica) y enseñar es ayudar a otros a hacer explícito un saber que implícitamente ya se posee (82b-85d).

Implícito: lo que se entiende incluido en otra cosa sin expresarlo.

Explícito: que expresa clara y determinada-mente una cosa.

Si Platón no nos dice explícitamente que la virtud es enseñable (99e-final) es porque ha de mostrar el fracaso de un Rey Filósofo (Sócrates) en los dominios de la doxa. Para que la ciudad sea expresión del logos ha de construirse un lugar ajeno a la ciudad pero sustentado por ella donde no entre quien no sepa geometría: la Academia. No olvidemos que el primer diálogo que escribe Platón es aquel en el que Sócrates se defiende de la acusación de impiedad enseñando a los jueces el mal servicio que harán a la ciudad si le condenan. No es de extrañar que Platón aprenda la lección del maestro y funde un lugar en la ciudad donde ésta se vuelva pensable y por eso, susceptible de ser mejorada... si la ciudad se deja (khorismos- texto alfa). Cronológicamente la academia es posterior a la ciudad pero lógicamente es anterior debido a que es en la Academia donde la ciudad se puede explicar. Este es el llamado principio de anterioridad-posterior que utilizamos para abordar el mito de la caverna. La dialéctica socrática es dialógica y su medio de expresión es la ciudad, ayudar a parir y aparentar que no se sabe; insistiendo hasta el desquiciamiento del interlocutor (79e-80d) (94e-95a) que es preferible hablar con alguien DISPUESTO y con tiempo LIBRE para des-cubrir la verdad a hacerlo de otro modo que dialogando (phronimos- mirar hacia el eidos en la ciudad- democracia).

EL ENIGMA SÓCRATES

La figura de Sócrates constituye uno de los más fascinantes enigmas de la historia de la filosofía. Poco sabemos a ciencia cierta acerca de su persona histórica y sin embargo probablemente sea una de las personalidades que más han influido en la historia de la humanidad.

Los datos que tenemos acerca de él (pues Sócrates, por su parte, nada dejó escrito), proceden fundamentalmente de cuatro fuentes: Jenofonte, Platón, Aristófanes y Aristóteles. La cuestión es que las imágenes que podemos extraer de cada una de estas fuentes resultan contradictorias. Jenofonte y Platón fueron ambos discípulos suyos, pero el Sócrates que uno y otro nos presentan es bastante distinto; Aristófanes nos presenta una imagen voluntariamente distorsionada en su comedia *Las nubes*, y Aristóteles no lo conoció personalmente.

Los datos objetivos que podemos extraer de estas fuentes son los siguientes: Sócrates nació en Atenas en el año 469 a.n.e. Su comportamiento como ciudadano fue ejemplar. Por tres veces salió de su ciudad natal para combatir como hoplita contra los enemigos de ésta, mostrando un valor excepcional en la batalla. Cuando tuvo que ocupar cargos públicos lo hizo con extremo respeto a las leyes vigentes incluso cuando la opinión de la mayoría de conciudadanos le demandaba lo contrario. Finalmente, fue condenado a muerte por los atenienses en el 399 a.n.e.

El enigma fundamental que tenemos, delante al tratar de Sócrates se podría formular así: ¿Cómo es posible que el pueblo de Atenas condenara a muerte a uno de sus mejores ciudadanos? ¿Qué hizo Sócrates para atraer sobre sí las iras de sus mejores ciudadanos? De las respuestas que demos a estas preguntas dependen en gran medida las ideas que podamos formarnos acerca de lo que son la filosofía, la democracia y la ciudadanía.

Empecemos por la segunda de las preguntas, ¿qué hizo Sócrates? Aparentemente nada especialmente grave: ir preguntando por ahí a unos y a otros acerca de lo que sabían (o creían saber); esta fue su actividad fundamental. Al parecer Sócrates había cultivado en su juventud la filosofía de la naturaleza, siguiendo la estela de los llamados presocráticos, pero poco a poco se fue alejando de las posturas mantenidas por los filósofos de la *physis*. El punto de inflexión parece encontrarse en la consulta que un amigo suyo, Querofonte, realizó al oráculo de Delfos preguntando si había algún hombre en Grecia más sabio que Sócrates; la respuesta de oráculo fue negativa, cosa que sorprendió sobremanera a nuestro filósofo. Desde ese momento se marcó como objetivo refutar al oráculo, y de ahí su manía de ir preguntando por Atenas, en busca de alguien más sabio que él.

Sócrates parte de la base de que él no sabe nada, por tanto no debe ser en principio difícil encontrar a alguien más sabio. Sin embargo, a medida que va preguntando e interrogando a distintas personas (políticos, sofistas, poetas, zapateros ...) constata que son tan ignorantes como él. Es más, son mucho más ignorantes, puesto que ignoran hasta su propia ignorancia. Sócrates es el hombre más sabio de Grecia porque al menos sabe que no sabe.

La famosa ironía socrática: reside precisamente en que Sócrates se presenta a sí mismo como ignorante que interroga a alguien que sabe. Al término del interrogatorio el que pareció saber aparece precisamente como un ignorante, puesto que no es capaz de responder satisfactoriamente a las preguntas que se le plantean.

Asimismo, la ignorancia consciente de Sócrates es el fundamento del método socrático, la mayéutica. El método recibe el nombre por analogía con el arte de las matronas, que siendo ellas mismas estériles ayudan a otras mujeres a parir. Esto es lo que hace nuestro insistente filósofo en el campo del saber: ayudar a otros a generar saber sin ser capaz de generarlo él mismo.

SÓCRATES DEBE MORIR

Tenemos pues a un individuo que, consciente de su ignorancia se lanza a la búsqueda de alguien más sabio que él mismo provisto únicamente de un método para interrogar, el cual emplea con fina ironía. A parte de lo irritante que pueda resultar que alguien que se presenta a sí mismo como un idiota consiga mostrar, haciéndote preguntas, que tú eres mucho más idiota que él ¿es motivo suficiente para condenar a ese molesto individuo a muerte? Parece un excesivo castigo a su impertinencia.

Sin embargo, si nos detenemos un momento en la situación de Atenas en el momento en que Sócrates se dedica a mostrar a los atenienses lo ignorantes que son quizá su condena tenga algo de sentido. En ese momento Atenas es una ciudad en crisis. Los valores tradicionales, en los que se sustentaba la democracia clásica, ya no valen. El campo de la política está dominado por los sofistas y sus discípulos, más interesados en alcanzar y mantener el poder mediante la demagogia que en la verdad y la justicia. La armonía entre el individuo y el Estado se ha hecho añicos y parece irrecuperable. El individualismo se impone por todas partes (1). ¿Qué hacer en estas circunstancias?

La apuesta de Sócrates parece ser la reflexión moral. Para recuperar los vínculos del ciudadano con la ciudad, corroídos por la sofística y la decadencia de la democracia, hay que partir de la conciencia individual. Una de las preguntas más insistentes del pensamiento socrático es ¿se puede enseñar la virtud? Es una pregunta fundamental. Remontar la decadencia de la ciudad sólo puede lograrse haciendo ciudadanos virtuosos, de ahí que para Sócrates respetar las leyes es respetarse a sí mismo. La tarea de mejorar la ciudad es inseparable de la tarea de mejorarse a sí mismo (2). Esta es la raíz del intelectualismo socrático: buscar la manera de definir correctamente las virtudes para conocerlas bien; puesto que el mal no es otra cosa que ignorancia del bien. Es decir, la virtud consiste en saber. Esta tesis es la que los sofistas ponen en tela de juicio puesto que niegan que haya significaciones comunes y objetivas. Los sofistas se instalan en el relativismo, que hace imposible cualquier definición objetiva que sirva de medida común. Frente a ellos, Sócrates se ocupó de las virtudes morales y fue el primero en buscar definiciones universales de las mismas" nos dice Aristóteles en su Metafísica.

Ahora bien, intentar encontrar definiciones universales de las virtudes morales implica, si se consigue, encontrar algo que permite juzgar entre otras cosas hasta que punto el poder se ejerce de manera virtuosa. Es decir, permite desenmascarar los abusos de los poderosos e impide su legitimación demagógica. Ahora puede entenderse porqué Sócrates era un individuo peligroso y por qué se le condenó a muerte.

(1) Curiosamente, la situación de Atenas en ese momento histórico recuerda bastante a la de las sociedades democráticas actuales. Quizá no sea una casualidad.

(2) Recuérdese el lema del frontispicio del oráculo delfico: "Conócete a ti mismo".

TÚ Y YO ENTRETEJIDOS EN EL LABERINTO INFINITO

¿Dejaremos de poner acaso en relación al ser con-el cambio y con el reposo, y toda cosa con toda otra cosa, como si existiesen sin mezcla y fuese imposible un intercambio mutuo, y las consideraremos así en nuestros razonamientos? ¿O reuniremos todas las cosas en una sola, como si fuese posible para ellas comunicarse recíprocamente? ¿O pondremos en relación a unas sí y a otras no? ¿Cuál de estas posibilidades diríamos que ellos elegirán? (251 d) El Sofista.

Los primeros filósofos griegos fueron geómetras. ¿qué relación tiene la filosofía en sentido estricto con la geometría? Todo porque sin geometría como ingrediente no se hubiese rebasado la filosofía en sentido lato. En la geometría la demostración es interna al propio mecanismo. Este auto-sostenimiento de las demostraciones permitió eliminar el modo de proceder mitológico que establece nexos de identidad basados en las relaciones de parentesco o explicaciones antropomórficas: la tierra la sostiene Hércules o un elefante o una tortuga. El geómetra

Anaximandro da una razón completamente insólita, geométrica, afirmando que la tierra está en el centro del cosmos y no se precipita porque está en equilibrio en todas sus partes y al sostenerse a sí misma no necesita de ningún elefante que necesita a otro elefante y éste a otro y a otro y a otro: los puntos son equidistantes del centro, no hay desequilibrio en la totalidad. En este caso, la demostración es interna al propio mecanismo al igual que en el teorema de Tales, Pitágoras, etc.

La geometría como descubrimiento de construcciones cerradas supuso un nuevo modelo de razón que intentó aplicar este proceder a la totalidad. Esta innovación racional permite que la razón, dialécticamente, logre rebasar su episodio mítico y orientar a los seres racionales a la lucha entre ideas y las relaciones sistemáticas que se dan entre ellas. Aquí surge una conmoción por un lado laberíntica y por otro lado, liberadora: ¿hasta dónde puedo conocer?, ¿de qué manera estoy conectado al todo?, ¿de qué manera están conectadas las cosas entre sí?, ¿necesito un cerebro más grande para conocerme? ¿Tiene realmente que ver la falta de entendimiento entre padres e hijos con los cambios hormonales que sufren los adolescentes?, ¿las revoluciones sociales con las novelas?, ¿escuchar hip hop, trance, electro-punk te impide entender determinados razonamientos?, ¿Tienen algo que ver tu alegría con los números?, ¿tus series de televisión preferidas con la clase de amigos que tienes o que te perderás?, ¿el último portazo que diste con la generación de un tsunami en Tailandia? La pregunta que se hizo Platón fue la misma que, posiblemente te estés haciendo tú, llegados hasta este inquietante punto:

¿Cómo comenzar el discurso racional?

Platón, como tú, hizo todo lo que pudo por explorar las ideas que estaban visibles por aquel entonces en su mundo: helénico y egipcio, sobre todo. En torno a esto de las partes y el todo y de qué modo se relacionan, habían dicho algunos:

1º/ es imposible decir nada porque todo está desconectado de todo y no hay más que apariencias. Es el caso de los atomistas clásicos y los sofistas.

2º/ todo está relacionado con todo, lo que posibilitaría un ideal del conocimiento. Se percibe el universo como un todo donde todo está conectado con todo y es posible que los seres racionales lo logren.

En el Sofista, Platón sostiene que estas dos alternativas imposibilitan el discurso racional porque la realidad es discontinua, es decir, no todo está conectado con todo. La realidad no es sólo plural sino que es discontinua: hay cosas que no tienen que ver con otras. Es decir: No todo está desconectado con todo porque, si así fuese, no se podría conocer nada. Si todo estuviese relacionado con todo, tampoco podríamos conocer nada por lo que tiene que haber cosas que estén relacionados con unas y otras con otras pero no todas con todas ni ninguna con ninguna.

A este entretrejimiento se le denomina **symploke** de las ideas.

ESPIRAL RÍTMICA



suéltate
suéltate
he dicho suéltate
suéltate, suéltate ya, suéltate ya, suéltate ya
libérate
libérate
libérate
libérate, libérate ya, libérate ya, libérate ya
entra en la espiral rítmica
déjate llevar
por la música
libera tu cuerpo
libera tu mente
libera tu odio
libera el amor
libera la pena
libera la bestia
libera las presas de tu corazón
lánzate, lánzate, lánzate lánzate
lánzate ya, lánzate ya, lánzate ya, lánzate ya
entra en la espiral rítmica
déjate llevar por la música
libérate, libérate.... libérate



EL CASO PLATÓN

Aristocles de Atenas; apodado Platón («el de anchas espaldas»), nace, probablemente, el año 428-427 a.n.e. en Atenas. Pertenecía a una familia noble. Su padre, Aristón, se proclamaba descendiente del rey Codro, el último rey de Atenas. Su madre Períctona; descendía de la familia de Solón, el antiguo legislador griego. Era además hermana. de Cármides y prima de Critias, dos de los treinta. tiranos que protagonizaron un golpe de estado oligárquico el año 404. Platón tuvo dos hermanos, Glaucón y Adimanto, y una hermana, Potone.

Platón ya tuvo una educación esmerada en todos los ámbitos del conocimiento .. Es posible que se iniciara en la filosofía con las enseñanzas del heraclíteano Crátilo. A los veinte años (407) tiene lugar el encuentro con Sócrates: acontecimiento decisivo para Platón. Sócrates contaba entonces 63 años y se convertirá en su único maestro hasta su muerte. Tanto por sus relaciones familiares, como por vocación, Platón tuvo la intención de adentrarse en la vida política. Pero, según narra en la Carta VJJ, dos sucesos decisivos le hicieron desistir de ello. Durante el régimen de los treinta tiranos sus parientes (Critias, Cármides) y conocidos le invitan a colaborar con el gobierno:

«Yo me hice unas. ilusiones que nada tenían de sorprendente a causa de mi juventud. Me imaginaba, en efecto, que ellos iban a gobernar la ciudad, conduciéndola de los caminos de la injusticia a los de la justicia». Pero las acciones criminales iniciadas por el. Nuevo gobierno desilusionaron a Platón; sobre todo por el intento de mezclar a Sócrates («el hombre más justo. de su tiempo») en el prendimiento de León de Salamina (un exiliado del partido demócrata) para condenarlo a muerte. Pero «Sócrates no obedeció y prefirió exponerse a los peores peligros antes de hacerse cómplice de acciones criminales». Los exiliados del partido democrático se rehicieron bajo la dirección de Trasíbulo y, con el apoyo del pueblo ateniense derrotaron a los oligarcas. Al principio los hombres del nuevo gobierno utilizaron una gran moderación, votando incluso una amnistía, para poner fin a la guerra civil. De nuevo Platón se siente inclinado a mezclarse en los asuntos del estado pero ocurre que bajo el nuevo gobierno tiene lugar el proceso y condena de Sócrates: «he aquí que gentes poderosas llevan a los tribunales a este mismo Sócrates, nuestro amigo, y presentan contra él una acusación de las más graves, que él ciertamente no merecía de manera alguna: fue por impiedad por lo que los unos le procesaron y los otros lo condenaron, e hicieron morir a un hombre que no había querido tomar parte en el criminal arresto de uno de los amigos de aquéllos, desterrado entonces, cuando, desterrados, ellos mismos estaban en desgracia». La injusticia del orden oligárquico y los errores de la democracia conducen a Platón a orientar su pensamiento en el sentido en encontrar un fundamento sólido para poder instaurar un orden justo: “Entonces me sentí irresistiblemente movido a alabar la verdadera filosofía y a proclamar que sólo con su luz se puede reconocer dónde está la justicia en la vida pública y en la vida privada. Así, pues, no acabarán los males para los hombres hasta que llegue la raza de los puros y auténticos filósofos al poder o hasta que los jefes de las ciudades, por una especial gracia de la divinidad no se pongan verdaderamente a filosofar”.

El año 399 tiene Jugar la condena y muerte de Sócrates que despejarán los posteriores caminos del padre de la Filosofía académica. Temiendo ser molestado por su condición de amigo y discípulo de Sócrates, Platón se refugia en Megara donde permaneció probablemente tres años, entrando en relación con-la escuela-y con Euclides de Megara. Posteriormente partió para Africa, visitando, primero, Egipto y, después, la Cirenaica, donde frecuentó a Aristipo de Cirene y al matemático Teodoro. A partir de este momento se dan varios versiones de sus viajes. Para unos regresa directamente a Atenas, para otros va a Italia meridional a fin de conocer ·las sedes pitagóricas y a Arquitas de Tarento.

Hacia el año 388 abandona Italia (o Atenas) para dirigirse a Sicilia. En Siracusa reina un griego, Dionisia I el Anciano, que tiene en jaque a los cartagineses y se ha convertido en amo de Sicilia. Platón intima con Dión, cuñado de Dionisio, gran admirador de los socráticos. El caso es que después de ser llamado por el rey, el propio Dionisio lo expulsa (no se conocen exactamente los motivos). Embarca en una nave espartana que hace escala en la isla de Aegina, a la sazón en guerra con Atenas, y Platón es hecho esclavo y luego rescatado por Anníceris, a quien había

conocido en Cirene. En el 387 regresa a Atenas y funda la Academia, primera escuela de filosofía organizada, origen de las actuales universidades. Allí permanecerá durante veinte años dedicado al estudio y a la enseñanza. Pero el filósofo volverá en otras dos ocasiones a Siracusa. El año 367 muere Dionisio I y le sucede en el trono su primogénito Dionisio II. Dión concibe la idea de traer a Platón a Siracusa como tutor del sucesor de su cuñado. Platón no era optimista sobre los resultados, pero Dión y Arquitas le convencen haciéndole ver las perspectivas de reformas políticas que se le ofrecen. Platón acude a Siracusa dejando a Eudoxo al frente de la Academia. Muy pronto el joven Dionisio ve en Dión y en Platón dos rivales, por lo que destierra a Dión y más tarde hace lo mismo con el filósofo. Con todo, les promete el regreso.

El año 366 vuelve a Atenas donde permanecerá seis años. Posteriormente (361) Dionisia invita de nuevo a Platón y el filósofo se dirige a Siracusa acompañado de varios discípulos. Heráclides Póntico es ahora el encargado de regir la Academia. De nuevo, la actitud de Dionisio fue tajante con el ateniense que, preso, consiguió ser liberado merced a la intervención de Arquitas. Una vez libre regresó a Atenas. Pero Dión no cejó en su empeño, sino que reclutó un ejército del que formaban parte discípulos de Platón, venció a Dionisia e instauró una dictadura. Sin embargo a los tres años fue asesinado por su amigo, el platónico Calipo. Platón, por su parte, continuó en Atenas su trabajo al frente de la Academia hasta el año 348-347, fecha probable de su muerte. En la obra de Platón, escrita casi toda ella bajo la forma de diálogos, podemos distinguir cuatro etapas:

- Una primera etapa de juventud: en ella los diálogos tratan temas específicamente socráticos. No suelen llegar a una conclusión final sino que dejan la cuestión abierta. Apología de Sócrates, Ión, Lisis, Cármides, Eutifrón, Protágoras.
- Etapa de transición: profundiza en las cuestiones socráticas y plantea un primer esbozo de su teoría de las ideas. Hipias menor, Hipias mayor, Gorgias, Menexeno, Menón, Crátilo, Eutidemo.
- Una tercera etapa de madurez en la que Platón perfecciona su teoría de las ideas. Fedro, Fedón, El banquete, República.
- En su vejez Platón reconsidera críticamente sus planteamientos, problematizando su propia teoría. Parménides, Teeteto, Tímeo, Filebo, El Sofista, El Político, Crítias, Las Leyes.

LA POLÍTICA COMO SABER

La cuestión socrática de hallar definiciones objetivas de los valores morales tiene indudables implicaciones políticas, como hemos visto anteriormente. Platón profundizará el planteamiento socrático y desarrollará una teoría del conocimiento; en conexión con ésta perfilará una teoría política, una antropología y finalmente una cosmología.

El hilo fundamental del planteamiento platónico es concebir la política como saber. Esta concepción parte de una distinción fundamental, la distinción entre opinión (doxa) y saber (episteme). La opinión puede considerarse como un rango inferior de conocimiento; mientras que el saber es un conocimiento seguro y cierto, fundado en razones, es decir, es siempre verdadero, la opinión es un tipo de conocimiento que siempre es susceptible de revelarse como falso, es incierto porque no está fundamentado. Recordemos que la pregunta que insistentemente preocupaba a Sócrates era ¿se puede enseñar la virtud (areté)? Pues bien, si la virtud es enseñable entonces consiste en algún tipo de saber, porque sólo se puede enseñar aquello que se sabe. Recordemos también que para los griegos la virtud consiste fundamentalmente en algún tipo de excelencia, en hacer algo de modo excelente. Ahora la cuestión es si hay algo así como virtudes políticas. (¿qué cualidades debe poseer un político "excelente" (virtuoso)?) y, si las hay, si son enseñables. La experiencia nos muestra que los que se dedican a la política a veces aciertan con sus decisiones y a veces se equivocan. Por tanto, el tipo de conocimiento que podemos atribuir a los políticos será la opinión. ¿Puede concebirse algún procedimiento por el cual podamos conseguir que el conocimiento político sea saber y no mera opinión? La tesis de Platón es que sí, que existe tal procedimiento, pero para explicarlo adecuadamente es necesario recorrer con un mínimo de detalle el pensamiento completo de nuestro autor.

COSMOLOGÍA

La teoría cosmológica platónica se expone fundamentalmente en el diálogo Timeo; aunque se trata de un diálogo tardío; conviene a efectos expositivos comenzar por este punto. Brevemente expuesta la teoría sería como sigue: por un lado tenemos una materia informe e indeterminada, dotada de movimientos caóticos que no ha sido creada, sino que existe desde siempre; por otro lado tenemos el mundo de las ideas o formas, también eterno y además inmutable. Este mundo inteligible está ordenado, es decir, las ideas se están ordenadas jerárquicamente; en la cúspide de esa jerarquía está la Idea de Bien (1). El mundo sensible surge por la acción de una inteligencia ordenadora, el Demiurgo, encargada de plasmar las _formas del mundo inteligible en esa materia caótica. Las cualidades de la materia hacen que esa "copia" del mundo inteligible sea imperfecta y, por ello, el mundo está sometido a la generación y la corrupción, por efecto del movimiento. No sabemos con seguridad cómo interpretar la figura del Demiurgo platónico. ¿Se trata de un dios? ¿Se trata simplemente de una imagen mítica para explicada acción de las ideas sobre la materia? El problema de cómo entender esta figura está sin resolver. Queda pendiente, además, el problema de la relación entre las ideas y las cosas del mundo sensible, que es de difícil solución: Platón dice que las realidades sensibles "participan" de las ideas, o bien que "imitan" a las ideas. En la última etapa de su vida parece decantarse más por el concepto de imitación (mimesis) que por el de participación (methesis), pero ninguno de los dos conceptos soluciona satisfactoriamente la cuestión.

(1) Las Ideas no son contenidos mentales, sino que para Platón son realidades independientes que existen por sí mismas. De hecho, de ellas derivan las realidades materiales. Por tanto las Ideas son lo máximamente real.

EL MUNDO VERDADERO Y SU RELACIÓN CON EL ALMA: EL CONOCIMIENTO

La búsqueda de definiciones universales llevará a plantear la teoría de las ideas. En continuidad con la tradición del eleatismo, Platón parte de la distinción entre el mundo que nos es accesible mediante los sentidos y el mundo al que sólo podemos acceder mediante el intelecto. Este dualismo entre mundo sensible y mundo inteligible se reproduce también en el hombre (dualismo antropológico) con la distinción entre cuerpo y alma. Entre ambos mundos, sensible e inteligible, hay una separación radical, un 'chorismós'. En efecto, cada uno de estos mundos posee cualidades opuestas: el mundo inteligible es eterno, inmóvil, inmaterial, dotado de orden, plenamente verdadero y por tanto real por excelencia. El mundo sensible es corruptible, sujeto al movimiento y al cambio por efecto del caos propio de la materia, y por tanto, posee una realidad secundaria o derivada.

El hecho de que los humanos, que pertenecemos al mundo sensible, podamos conocer el mundo inteligible se debe a que tenemos alma. El alma pertenece por naturaleza al mundo inteligible, puesto que comparte sus cualidades: es inmaterial, simple y por ello mismo inmortal. La unión del alma con el cuerpo es fruto de una caída de ésta al mundo sensible, quedando prisionera del cuerpo. Puesto que el alma procede del mundo inteligible y a él pertenece; ha contemplado las ideas en sí mismas, pero en su caída ha olvidado lo que contempló. Aprender, según este planteamiento no es otra cosa que recordar aquello que el alma había visto antes de su encarnación, es decir, las ideas y las conexiones entre ellas. Esta es la doctrina platónica de la anámnesis.

Para ejemplificar esta doctrina Platón nos cuenta en su diálogo Fedro un símil, conocido como el mito del carro alado. Imaginemos que el alma es un carro alado, pilotado por un auriga y tirado por dos caballos, uno dócil y obediente, otro indómito y rebelde. El auriga representa la parte racional del alma, el caballo bueno representa el ánimo (apetito irascible) y el caballo malo representa el deseo (apetito concupiscible). El carro sigue el cortejo de los dioses por el mundo inteligible, pero por culpa del caballo malo el auriga acaba por perder el control y se produce la caída. Según el auriga haya sido más o menos diestro habrá podido contemplar mejor o peor el mundo inteligible;

y por tanto podrá recordarlo mejor o peor en esta vida.

Puede parecer extraño que digamos que el alma es inmortal por ser simple, e inmediatamente después que está compuesta de tres partes. En realidad, aquello a lo que llamamos alma, propiamente hablando, es sólo la parte racional, las otras dos partes del alma surgen por su conexión con el cuerpo.

De la división del hombre en alma y cuerpo se extrae la doctrina platónica del conocimiento: El conocimiento que procede de los sentidos, es decir, asociado al cuerpo es considerado opinión (doxa), en cambio el conocimiento intelectual, asociado al alma racional es considerado saber en el pleno sentido (episteme).

Alma	Saber (episteme)	Conoce Ideas
Cuerpo	Opinión (doxa)	Conoce cosas sensibles

En el libro VI de la República, Platón plantea el símil de la línea. En él se plantean los distintos grados de conocimiento según su grado de aproximación a la realidad. El primer nivel es el de la sensación y la imaginación (eikasía), es el más alejado de la verdadera realidad, de las ideas; el segundo nivel es de las creencias (pístis), éstas implican ya un cierto grado de abstracción, pero todavía permanecemos en el terreno de la opinión. El tercer nivel es el de la razón discursiva, aquí ya entramos en el terreno del conocimiento; y, por último está el nivel de la intelección que consiste en la captación directa de la idea. La mayor longitud de cada segmento de la línea representa la mayor realidad de sus objetos de conocimiento.

Este símil se completa en el libro VII con el famoso símil de la caverna:

"Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo largo de toda la caverna, y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello, de modo que tengan que estar quietos y mirar únicamente hacia delante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto, a lo largo del cual supón que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquellos sus maravillas (...) a lo largo de esa paredilla, unos hombres transportan toda clase de objetos, cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias{..} ¿crees que los que están. así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos? (...) ¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo?

— ¿Qué. otra cosa iban a ver? (...)

-Entonces no hay duda -dijo yo- de que los tales no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados.

— Es de toda necesidad.

— Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?

— Mucho más — dijo (...)

- *Y si se lo llevaran de allí a la fuerza (...) hasta la luz del sol. ¿No crees que sufriría y (...) tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?*
- *No, no sería capaz, al menos por el momento.*
- *Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían ante todo, las sombras; luego las imágenes de hombres y de otros objetos reflejadas en las aguas, y mas tarde los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que el ver de día el sol y lo que le es propio.*
- *¿Cómo no?*
- *Y por último, creo yo, sería el sol (...) en su propio dominio y tal cual es en si mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar.*
- *Necesariamente — dijo.*
- *Y, después de esto, colegiría ya con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible y es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían.*
- *Es evidente (...)*
- *¿Y qué? Cuando se acordara de su anterior habitación y de la ciencia de allí y de sus antiguos compañeros de cárcel ¿no crees que se consideraría feliz por haber cambiado y les compadecería a ellos?*
- *Efectivamente (...)*
- *Ahora fíjate en esto — dije —: si, vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas como a quien deja súbitamente la luz del sol?*
- *Ciertamente.*
- *Y si tuviese que (...) opinar acerca de las sombras aquellas que, por no habersele asentado todavía los ojos, ve con dificultad ¿No daría que reír y no se diría de él que, por haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun de intentar una semejante ascensión? ¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir?.*
- *Claro que sí.*
- *Pues bien (...) hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión, del alma hasta la región inteligible noerrarás (...)*

El interior de la caverna representa el mundo tal y como se presenta a los sentidos, con su variabilidad e incertidumbre. En el ámbito social representa también el mundo imaginario (ideológico, engañoso) generado por el poder para someter y controlar a la población. El camino hacia el exterior de la caverna representa el camino hacia la verdad, sólo posible mediante el pensamiento, la razón y el intelecto, hasta la contemplación de la idea de Bien, representada por el Sol. Una vez "fuera" se pueden considerar críticamente las creencias y opiniones anteriores, descubriendo cómo y en qué sentido falseaban la realidad. La tarea del filósofo debe ser la de volver e intentar "desatar" (sacar del rebaño dócil y pasivo) a otros y llevarles a la contemplación del "mundo inteligible", es decir, llevarles a la verdadera libertad que supone el ser capaz de considerar críticamente la propia realidad vivida y comprender lo que es verdaderamente bueno para uno mismo y los demás.

LA CIUDAD IDEAL Y LA JUSTICIA

Partamos de la exposición de dos principios fundamentales del pensamiento platónico, que podemos llamar respectivamente principio de correlación estructural entre el alma y el Estado y principio de especialización funcional.

En la obra más importante de Platón, La República se trata de analizar la idea de justicia, y llegar a una definición universal de la misma. El diálogo comienza planteando la cuestión de qué es un hombre justo, pues determinando qué es lo que hace justo a un hombre justo llegaremos a saber qué es la justicia. En un momento determinado del diálogo Sócrates propone ampliar el objeto de examen, pues podrá verse mejor lo que se busca en algo más grande, y propone hablar ya no del hombre justo sino de la ciudad justa, es decir, qué es aquello que hace que el gobierno de una ciudad sea justo y cómo habría de ser idealmente tal ciudad. La posibilidad de este tránsito viene dada por el primero de los principios que hemos mencionado. En efecto, puesto que los individuos forman el Estado y al mismo tiempo el Estado hace que los individuos sean de una forma u otra se puede establecer una correspondencia entre ambos. Un Estado formado por hombres justos estará gobernado con justicia, del mismo modo que un Estado justo generará ciudadanos justos. Se trata ahora de proyectar la estructura del alma individual en el modo de organizar la ciudad. Del mismo modo que el alma consta de tres partes (racional, irascible y concupiscible) el estado ideal constará de tres clases sociales (gobernantes, guardianes y comerciantes y artesanos), e igualmente a cada clase corresponderá una función propia. Si cada clase cumple con su función y no intenta usurpar las funciones de las otras, entonces la ciudad podrá gobernarse correctamente. Este es el segundo principio, el de especialización funcional.

De estos dos principios deriva la idea platónica de justicia. A cada una de las partes del alma corresponde una virtud, lo mismo que a cada una de las clases sociales.

ALMA	ESTADO (clases sociales)	VIRTUDES
Racional	Gobernantes	Prudencia
Irascible (ánimo)	Guardianes	Valentía (fortaleza)
Concupiscible (deseo)	Productores	Templanza (moderación)

La justicia se dará cuando cada una de las partes cumple con la virtud que le es propia. El alma del hombre justo estará gobernada por la razón, ayudada por el ánimo para controlar el deseo. El Estado bien gobernado (Justo) se organizará en tres clases sociales, los gobernantes, los guardianes, que ayudan a los gobernantes a mantener controlados a los productores. Si cada clase cumple con su función no habrá problemas en el gobierno de la ciudad. Para poder realizar este ideal, Platón presta especial atención a la educación que deben recibir los ciudadanos.

ESTADO IDEAL Y ESTADO POSIBLE

En la última etapa de su vida Platón reconsideró su teoría del filósofo-rey. No es que abandone su planteamiento ideal, pero modifica determinados aspectos para hacerlo más realista. Puesto que es imposible encontrar entre los hombres alguien con las cualidades requeridas lo mejor será que todos se sometan a las leyes. El sabio-gobernante queda sustituido por las leyes como representantes de la racionalidad. Si no se puede evitar que los hombres actúen muchas veces movidos por las pasiones, entonces lo mejor será establecer una instancia suprema impersonal, las leyes, a las que hayan de someterse todos. Si alguien pretende ocupar el lugar de las leyes o situarse por encima de ellas deberá castigársele con la máxima dureza y condenarle a muerte.

SOBRE EL FEDÓN: 72a-80 *“La realidad es un enigma que nace torcido”*

Platón en los años 385-384 dirigió su pensamiento a la teoría de las formas. Aquella distancia inmensa de un mundo divino, superurano, que se había manifestado en la Apología y en el Gorgias, adquiere ahora un valor lógico-metafísico: nace así el Fedón, donde esa extrema posición idealista se manifiesta una vez más a través de la figura de Sócrates y sus interlocutores tebanos, Simmias y Cebes, conocedores del pitagorismo que posibilitan el tránsito dialéctico y que

dan muestras de estar familiarizados con los argumentos socráticos (72e).

El problema de la generación y la corrupción de los contrarios es el punto de partida (71c) y hace visible la aporía en 72a.

¿Cómo explicar los cambios del no ser al ser y del no ser al ser?

A partir de 72e y siguientes Platón introduce la Reminiscencia o Recuerdo como forma de conocimiento (ver metafísica platónica desde el Fedro) y afirma que para explicar el movimiento deberemos pensarlo fuera de él y dicha actividad podemos realizarla los mortales, presas del tiempo, gracias al logos, a la razón que en el pensamiento platónico lo identificamos con la noción de alma. Aunque Platón admita que unas cosas se originan de las otras siempre, como avanzando en un movimiento circular no significa que afirme la identidad de los contrarios. En contra de Heráclito, Platón niega la identidad de los contrarios lo que le lleva a establecer un patrón que ordene la multiplicidad fenoménica. Ese patrón son las formas o ideas que Platón considera eternas, de naturaleza idéntica consigo misma y no sometidas a cambio alguno (78 d). De un lado está “lo divino, imperecedero, inteligible, cuya forma es una, indisoluble e idéntico siempre y de la misma manera consigo mismo”; frente a ello, lo sensible, “humano, mortal, de formas múltiples, ininteligible, sometido a disolución y nunca idéntico a sí mismo”. La solución al problema del movimiento queda así:

El tres participa siempre de la Idea de impar, ya que siempre es un número impar; del mismo modo, la nieve participa siempre de la Idea de frío, y nunca puede admitir la Idea opuesta de calor sin dejar de ser nieve. Las Ideas que están siempre presentes por definición en cualquier objeto particular constituyen sus predicados necesarios, mientras que aquellas que no están siempre presentes en un individuo son sus predicados accidentales.

El Fedón nos enseña que: en primer lugar, que existen realidades como lo igual, lo bello, etc., que son absolutamente verdaderas y susceptibles de ser captadas a través de la dialéctica. En segundo lugar que los objetos particulares pueden a un tiempo participar de distintas Ideas respetando el principio de no contradicción propio de la sintaxis de las matemáticas.

En el Fedón no hay pluralidad de virtudes, porque todas confluyen en una sola, la única válida que es denominada phrónesis. Esta virtud es katharmós, "purificación", y, en consecuencia, solamente puede ser alcanzada por el sabio místico: todos los demás hombres no pueden ser virtuosos. Es lógico que Platón, en el Fedón, entienda que el alma es simple (no compuesta) acorde con esta concepción ascética de la actividad del filósofo. La dirección hacia la concepción tripartita del alma aparece en el Banquete y de modo más preciso en la República. En su aproximación política a la humanidad, se ve obligado a admitir la virtud no sólo para la parte racional del alma, sino también para la irascible y concupiscible. No sólo serán virtuosos los filósofos sino también los guardianes auxiliares, los productores y los artesanos

SOLUCIÓN ARISTOTÉLICA A LA *SOLUCIÓN* PLATÓNICA

“Ahora bien, si todas las cosas se dicen accidentalmente, no existirá el universal primero, y si el accidente significa siempre el predicado de cierto sujeto, necesariamente se va a un proceso al infinito.”

Libro IV metafísica 1 007b

“Y a todas estas doctrinas les ocurre lo que ya repetimos una y otra vez, que se destruyen a sí mismas. Y es que quien afirma que todas las cosas son verdaderas convierte en verdadero también el enunciado contrario al suyo propio y, por tanto, convierte el suyo propio en no verdadero; por su parte, el (enunciado) que afirma que todas las cosas son falsas lo afirma también de sí mismo.”

Libro IV metafísica 1021b

La solución aristotélica al problema del movimiento podrá entenderse mejor si atendemos a quién se dirige Aristóteles, es decir, importa recordar las razones que hacen insuficiente, a su manera de ver, recurrir a la noción de participación platónica para responder a las relación entre lo sensible y

lo inteligible. La noción de participación es, por sí misma, una palabra vacía de sentido. De hecho Platón oscila, según Aristóteles, entre dos concepciones: o la participación es una mezcla (methesis), o instaura, entre lo participado y lo participante, una relación de modelo o copia (mimesis). Digamos aquí solamente que, en esta hipótesis, la idea pierde su individualidad (puesto que se la hace entrar en una mezcla) y su indivisibilidad (puesto que ella misma es mezcla: así la Idea de Hombre comprenderá la de animal y bípedo a título de componentes de la mezcla). Esta última crítica, que Aristóteles desarrolla en varias ocasiones, es particularmente importante para nuestro propósito, pues se funda expresamente en el hecho lógico de la atribución. En efecto: no hay en principio dificultad alguna para admitir que la Idea de Hombre no es simple, sino compuesta de las Ideas de que participa; pero el lenguaje, al afirmar no sólo que el hombre participa del género animal, sino que el hombre es animal, contradice aquí una metafísica de la participación. En efecto: el lenguaje parece sugerirnos que animal es lo que el hombre es, o sea, la esencia de hombre; pero, al no bastar Animal para definir al hombre (pues de una parte el hombre no es sólo animal sino también bípedo y, de otra parte, la animalidad no pertenece en exclusiva al hombre), la teoría de la participación concluye que Animal es una parte, un elemento del Hombre. Pero entonces, si decimos que Sócrates es hombre, reconoceremos por eso mismo que es animal, puesto que Animal está en Hombre, y Sócrates no tendrá una sola esencia, sino dos, o más bien una pluralidad de esencias, puesto que el género animal participa él mismo en géneros aún más universales y la esencia exclusiva es inhallable.

La metafísica de la participación no resuelve, por consiguiente, los problemas del discurso atributivo, ese paradójico discurso en el que el ser se nos aparece como siendo lo que no es. No basta con decir que el hombre participa de la animalidad, o que su esencia se mezcla con la de la blancura, pues el lenguaje es, a un tiempo, más explícito y más misterioso: el hombre es animal y es bípedo. Hay que reflexionar, pues, acerca del sentido de la palabra ser; fuera de ello no hay más que palabras vacías y metáforas poéticas.

LA INVESTIGACIÓN DE ARISTÓTELES

VIDA Y OBRAS

Aristóteles nace en Estagira en torno al 384 a.n.e. A los 17 años viaja a Atenas e ingresa en la Academia de Platón, donde permanecerá veinte años, hasta la muerte de éste, momento en el que abandona Atenas. Años más tarde regresará para fundar su propia escuela, el Liceo o Peripato.

Las obras que conocemos de Aristóteles son fundamentalmente apuntes preparados para las clases del Liceo, por lo que su estilo no es muy pulido:

- Tratados de Lógica y lenguaje: Analíticos primeros, Analíticos segundos, Categorías, Tópicos, Acerca de la interpretación, Refutaciones sofísticas, Retórica, Poética.
- Tratados sobre la Naturaleza: Física, Acerca del cielo, Acerca del Alma, De la generación y la corrupción, De las partes de los animales.
- Tratados de Ontología: Metafísica, Tratados ético-políticos: Ética a Nicómaco, Ética a Eudemo, Política, Constituciones de 'los Atenienses.

LÓGICA

En la terminología aristotélica 'razonar' se dice *sylogízesthai* y 'razonamiento' se dice *sillogismós*, o sea, silogismo. Un silogismo es "un discurso en el cual, una vez puestas ciertas cosas, necesariamente resulta, a través de las cosas establecidas, algo que es distinto de las cosas establecidas". Las cosas puestas o establecidas son las premisas y lo que resulta necesariamente de ellas es la conclusión.

El discurso que muestra a las claras o desvela alguna faceta o modo de ser de la cosa de que se habla es el discurso apofántico. En él se trata de mostrar algo como algo, o decir algo de algo. Según esta definición, el discurso apofántico presenta una estructura compleja que consiste en la combinación de dos términos simples. Los términos simples pueden clasificarse según su significado en diez géneros o grupos, llamados categorías: entidad (sustancia, *ousia*), cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición en que algo se encuentra, estado en que algo se halla, acción y pasión. Lo importante para Aristóteles parece ser resaltar la pluralidad de las categorías y la prioridad de la categoría primera (*ousía*) respecto de todas las demás. A ella pertenecen tanto los individuos (entidades primeras) como los predicados que definen esencialmente a los individuos (géneros y especies, que Aristóteles llama entidades segundas). Esta primada de la categoría de entidad determina, entre otras cosas, que el modelo básico de enunciado sea el que presenta la estructura sujeto-predicado. Si el enunciado o discurso apofántico consiste en mostrar algo de algo, lo que se muestra es un predicado y aquello de lo cual se muestra es un sujeto. El sujeto por antonomasia, lo que es siempre sujeto y nunca predicado es la entidad individual, las "entidades primeras". Los predicados pueden ser de distinto rango y condición; hay tantas clases de predicados como categorías. Cuando el sujeto de un enunciado es una entidad primera, un individuo, solamente los predicados pertenecientes a la categoría de entidad (géneros y especies, entidades segundas) dicen o muestran qué es el sujeto, muestran su esencia. El resto de categorías muestran rasgos no esenciales, es decir, accidentes.

Las categorías son una clasificación de los predicados posibles; se refieren, por tanto al lenguaje, pues pertenecen al ámbito del discurso. Pero como el discurso apofántico consiste en manifestar la estructura y los aspectos de la realidad misma, las categorías manifiestan la diversidad real de las realidades extralingüísticas.

Demostrar y argumentar. Hay ámbitos en los que razonamos a partir de premisas verdaderas, mientras que en otros razonamos a partir de premisas meramente probables o verosímiles. En el primer caso los razonamientos son científicos, y los denominamos demostraciones, en el segundo caso los razonamientos son dialécticos y los llamamos en general argumentaciones.

FÍSICA

Aristóteles define la naturaleza (*physis*) como principio interno del movimiento que se da en los seres naturales. Los seres naturales son, por contraposición a los seres artificiales, aquellos que poseen en sí mismos el origen o principio de su propio movimiento. Por ello, la naturaleza comprende y determina ciertas pautas de actuación, ciertos modos específicos de comportarse espontáneamente y desde sí. De este modo, a la naturaleza de cada cosa pertenecen ciertas capacidades de actuación cuyo destino es precisamente actualizarse. Esta actualización de las capacidades naturales constituye el fin de los movimientos o procesos naturales. La naturaleza de cada cosa se identifica con su esencia, con lo que cada cosa es. La idea de "naturaleza" determina un ámbito de la realidad, un género de entes o seres: el de las cosas que existen "por naturaleza", es decir, el de los cuerpos sujetos a movimiento. Por tanto, el punto de vista para el estudio de éstos será el de su corporeidad y movilidad. Así, la Física será la ciencia que estudia el movimiento de los seres naturales. El movimiento es un dato incuestionable mostrado por la experiencia, no es necesario demostrar su existencia. Sin embargo, la tradición filosófica anterior se había visto conmocionada por la argumentación de Parménides que conducía a declarar la imposibilidad racional de movimiento. Partiendo del axioma "lo que es, es (y no puede no ser) y lo que no es, no es (y no puede ser)" se concluía que la noción misma de movimiento es de suyo contradictoria, pues exige el paso del no ser al ser o viceversa. Aristóteles trata de salir de esta trampa mediante un análisis de los factores que intervienen en todo movimiento. De acuerdo con este análisis (1) todo movimiento o cambio tiene lugar entre contrarios (de negro a blanco, de ignorante a sabio etc.); de dos formas contrarias, una desaparece y otra aparece en su lugar. (2) los contrarios han de darse siempre en un sujeto (*hypokeimenon*) que permanece a través del cambio; hay algo que pasa de negro a blanco, de ignorante a sabio ... Por tanto, en todo cambio o movimiento hay tres factores implicados: el sujeto, la forma que desaparece y la forma que aparece en su lugar. Como las formas son contrarias, podemos entender una de ellas como privación de la otra. De este modo los tres factores implicados en todo movimiento son sujeto, privación (de la forma que se adquiere) y forma (que se adquiere). Hay que resaltar que se trata de un análisis funcional, es decir, en todo movimiento ha de haber algo que "funcione" como sujeto, algo que "funcione" como privación o no ser y algo que "funcione" como forma adquirida. Qué sean estos "algos" dependerá del tipo de cambio o movimiento de que se trate en cada caso. Este análisis muestra cómo el término final o resultado de todo movimiento es un compuesto de sujeto (material) y forma.

Aristóteles recurre además, en su análisis del movimiento a otro esquema conceptual, el que corresponde a las nociones de potencia y acto o actualización. El movimiento parte de lo que no es actualmente pero es potencialmente aquello a lo que el movimiento conduce. Las consecuencias de concebir el movimiento en términos de potencia y acto son: (1) el movimiento se concibe como un proceso orientado a un fin (teleología) y (2) la teoría comporta la anterioridad del acto respecto a la potencia. De ahí el principio aristotélico "todo lo que se mueve es movido por otro" o, lo que es lo mismo, "lo que es en acto se genera siempre de lo que es en potencia por la acción de algo que es en acto". Estas dos consecuencias, coordinadas con el principio que establece que es imposible una serie infinita de causas, lleva a afirmar una causa última del movimiento de todos los seres del Universo; un motor inmóvil, un ser que mueve sin estar él en movimiento. Tal ser debe ser en acto y carecer de toda potencialidad, deberá ser, por tanto, acto puro. Pero, siendo así, ya no será un ser "natural", en el sentido antes especificado, puesto que no será un compuesto de materia y forma, sino que será inmaterial y no sujeto a movimiento. Por tanto, su estudio corresponderá a otra ciencia; denominada por Aristóteles "teología" o "filosofía primera".

Las cuatro causas. Las causas que intervienen en todo proceso real, y que es preciso especificar para explicar adecuadamente cualquier proceso son cuatro: (1) la materia o sujeto afectado por el proceso (causa material), (2) la forma adquirida por el sujeto (causa formal), (3) de dónde se origina el movimiento (causa eficiente o agente) y (4) el para-qué, el fin o finalidad del proceso (causa final). Cada una de ellas señala una respuesta posible a la pregunta ¿por qué?, y el conjunto de todas ellas agota las posibilidades de responder pertinentemente a tal pregunta.

Anteriormente decíamos que el término o resultado de un movimiento es siempre una realidad compuesta de materia y forma; los términos "sujeto" (*hypokeimenon*) y "materia" (*hyle*) son funcionalmente sinónimos: Esto implica que aquello que funciona como materia y aquello que funciona como forma son distintos en cada caso y en cada contexto. En los cambios accidentales el sujeto o materia es un individuo siendo la forma una determinación accidental de ella. En el cambio entitativo o sustancial la materia es un sustrato indeterminado a partir del cual, en virtud de la forma, se constituye una sustancia o entidad. La doctrina según la cual las sustancias o entidades naturales son compuestas de materia y forma se denomina hilemorfismo. En su sentido primero y radical el término 'hilemorfismo' se aplica a la estructura de las sustancias naturales, compuestas de un sujeto material indeterminado y una forma (*eidos*, *morphé*) que actualiza y determina a una entidad singular como individuo perteneciente a una especie natural (un hombre, un caballo, etc.).

El esquema de las cuatro causas puede aplicarse por analogía a los procesos técnicos y artísticos. Una estatua puede estar hecha por ejemplo de bronce (materia), representar a Atenea (forma), hecha por Fidias (agente) para decorar un templo (finalidad). La diferencia con los procesos naturales es que en éstos la forma y el fin son específicamente idénticos ya que el agente es la misma forma existente en el progenitor (un hombre engendra a un hombre) y además la forma y el fin se identifican, ya que el fin de la generación no es otro que la actualización incesante de las formas, de las especies.

La vida y el alma. Aristóteles presta especial atención a los seres naturales vivos. Su obra biológica más importante es *Acercas del alma*. Si la naturaleza (*physis*) es "principio interno del movimiento" que se da en los seres naturales, en los vivos ese principio es denominado "alma". El alma es, entonces, la naturaleza del viviente.

Podemos distinguir tres tipos de alma, según una gradación de las funciones vitales: alma vegetativa (nutrición y crecimiento), alma sensitiva (sensación y deseo) y alma racional (funciones intelectuales). El viviente es una realidad compuesta, hilemórfica, siendo el alma la forma (*eidos*), y por tanto, el alma es acto, actividad del viviente. Los distintos tipos de alma corresponden con las diferentes actividades propias de los vivos, de tal forma que las funciones superiores suponen e implican a las inferiores. El alma es acto primero, del que brotan los actos segundos, que son las operaciones o actos que ejecutan los vivos.

Del estudio de las distintas potencias o capacidades vitales cabe destacar el análisis aristotélico del conocimiento. También aquí se recurre a las nociones de materia/forma y potencia/acto. En el conocimiento, ya sea sensible o intelectual, el *cognoscente* (el que conoce) recibe la forma de lo conocido sin su materia. Conocer es captar la forma de lo conocido, por eso Aristóteles puede afirmar que "es lo mismo la ciencia en acto que su objeto". Al analizar el conocimiento intelectual se distinguen dos facultades o funciones: el entendimiento "agente" (activo) y el entendimiento "paciente" (pasivo). Si en todo proceso natural intervienen un factor activo y un factor pasivo (sujeto, materia), entonces también en el conocimiento intelectual habrá un entendimiento en acto, que piensa y conoce sin interrupción y que actualiza el entendimiento particular de los individuos (paciente) que a veces piensa y a veces no. Así como la luz ilumina los colores actualizándolos, así el entendimiento activo "ilumina", actualizándolos, las formas inteligibles. El entendimiento agente, siempre en acto, no es individual, es el mismo para toda la especie humana y sólo él es incorruptible. ¿Podrá identificarse el entendimiento agente con Dios?

El Universo ha de estudiarse desde el punto de vista de la Física, y no desde el punto de vista de las matemáticas, como pensaba Platón y otros astrónomos de la antigüedad. Según Aristóteles, el Universo es único, finito, simétrico y esférico. En él existen direcciones absolutas (izquierda y derecha, arriba y abajo, delante y detrás son independientes del lugar que ocupe el observador). Hay dos tipos de movimientos simples, el rectilíneo y el circular; solamente estos dos pueden ser movimientos naturales. De este modo, los movimientos naturales son: de abajo arriba (a partir del centro), de arriba abajo (hacia el centro) y circular (alrededor del centro). Los dos primeros tienen lugar en el mundo sublunar mientras que el circular corresponde a los cuerpos celestes. En el

mundo sublunar los cuerpos tienden por naturaleza a ocupar un lugar determinado en el Universo, en función de sus propiedades de pesantez y ligereza. Los cuerpos pesados se mueven naturalmente hacia abajo y los ligeros hacia arriba. Aquí introduce Aristóteles los cuatro elementos clásicos: la tierra es pesada, el fuego ligero y el agua y el aire son intermedios. La Tierra permanece inmóvil en el centro del Universo porque ese es su lugar natural. En cuanto a los cuerpos celestes, no son ni ligeros ni pesados, puesto que su movimiento es circular. En realidad su naturaleza es distinta, son inalterables e incorruptibles y, por tanto, sustancias divinas.

METAFÍSICA

Hay tres tipos de saberes: productivos (cuya finalidad es la producción de objetos), prácticos (cuya finalidad es la regulación de la conducta) y teóricos (cuya finalidad es el conocimiento mismo). Los saberes teóricos son los únicos que no están orientados a la acción sino a la contemplación, nada resulta fuera de ellos mismos y, por eso mismo, son superiores y más valiosos y estimables.

Aristóteles clasifica las Ciencias teóricas en: física, que se ocupa de las realidades materiales y móviles; matemáticas, que se ocupa de las realidades materiales e inmóviles; y ciencia o filosofía primera, que estudia las realidades inmóviles e inmateriales. Esta clasificación de las ciencias las presenta como particulares, es decir, cada ciencia se ocupa de una parcela de la realidad, de un género de entes. Sin embargo, Aristóteles en su *Metafísica* (VI 1, 1026a27-32) dice: "así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física será ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, esta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es". El problema consiste en que en la ciencia primera vienen a fundirse (¿confundirse?) dos perspectivas o ciencias dispares: por un lado la teología, que estudia la(s) realidad(es) suprema(s) y que sería una ciencia, en principio, particular y, por otro lado; una pretendida ciencia universal cuyo objeto es todo lo real, lo que es, sin restricción alguna, a la cual podemos llamar ontología y que sería una ciencia, por principio, universal. Considerémoslas primero por separado.

Ontología: En la cita anterior se menciona una ciencia universal capaz de abarcar todo lo que es, considerándolo desde el punto de vista de su "ser", desde el punto de vista de qué es. Esta afirmación resulta problemática. Es cierto que contamos con el verbo "ser" y su participio presente (tó ón, lo que es) aplicable a todo; a cualquier realidad y a cualquier aspecto de la misma. Pero, para la constitución de una ciencia no basta con tener a mano una palabra aplicable a todo aquello que pretendemos englobar bajo su consideración, si queremos que la ciencia sea realmente una, que tenga unidad. El término o palabra con que se menciona el objeto de una ciencia ha de ser unívoco, ha de tener un solo significado mediante el cual delimitar un género de cosas, de entes. El verbo "ser" no es unívoco, sino que posee muchas y diversas significaciones. 'Ser' o 'algo que es', dice Aristóteles, "se dice de muchas maneras" y, por tanto, no le corresponde la unidad de un género. Ahora bien, las múltiples significaciones del verbo "ser" guardan una cierta conexión entre sí. Pasa con él algo parecido a lo que ocurre con la palabra 'sano', que puede decirse del organismo, del clima, del color, de los alimentos. Del organismo, porque en él se da la salud; del color, porque es signo de salud; del clima y de los alimentos, porque favorecen la salud. A pesar de sus diferencias, entre todas estas aplicaciones de la palabra 'sano' hay una conexión, una cierta unidad: la unidad que les confiere su regencia común a la salud. Esta unidad, denominada "referencia a uno" o, más explícitamente, referencia "a una naturaleza", "a un principio", es la que conviene al verbo "ser". "De una cosas 'se dice que son' por ser entidades, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de algunas de estas cosas ya de la entidad" (*Met.* IV 2, 1003b6-10). Entre la multiplicidad de significaciones del verbo 'ser' hay una cierta unidad consistente en una referencia común a la entidad o sustancia (ousía). Al hablar de las categorías ya hemos señalado la prioridad absoluta de la categoría primera, la de entidad o sustancia. En el esquema de las categorías se manifiestan a la vez la inevitable pluralidad de

significaciones de 'ser' y la necesaria unidad de todas ellas asentada en su referencia constitutiva a la primera. A la entidad o sustancia se remiten las distintas categorías y a éstas, a su vez se remiten otros sentidos de 'ser' como los de "ser en potencia" o "ser en acto".

Las consecuencias de esto para la ontología como ciencia son: (1) la 'referencia a uno' garantiza una unidad que no es la del género, pero que es suficiente para asegurar la unidad de una ciencia; (2) en este tipo de unidad hay un término "primero", precisamente el término común al que todos los demás están referidos; (3) cuando una ciencia se articula en torno a este tipo de unidad, su investigación ha de centrarse en el término primero; (4) según lo anterior, la ontología ha de ocuparse fundamentalmente de la entidad o sustancia (ousía). La palabra 'ousía', que traducimos como 'entidad', puede utilizarse para designar distintos aspectos o elementos constitutivos de la realidad: puede designar la esencia de algo, también el universal y el género y, también, el sujeto. De todas estas aplicaciones de la palabra, la que corresponde al sujeto es especialmente relevante. En la Metafísica, Aristóteles retrotrae la cuestión del sujeto hasta abarcar el aspecto lógico y el físico "entidad" será el sujeto último, entendido a la vez como sustrato último (físico) de todas las modificaciones y determinaciones reales y como sujeto último (lógico) del discurso, ya que todas las determinaciones reales habrían, en último término, de ser atribuidas a él. Esto podría llevarnos a pensar en un sujeto absolutamente indeterminado (la materia), pero precisamente por ser indeterminado lo descalifica para ser considerado entidad en sentido adecuado. Si todos los seres naturales son compuestos de materia y forma, y descartamos la materia como candidata a ser 'entidad', sólo nos queda la forma. Así, el compuesto hilemórfico es más propiamente entidad que la materia y, a su vez, la forma es entidad en sentido más propio aún que el compuesto. Desde el punto de vista lógico, la entidad de cada cosa es su esencia, que se expresa en la definición correspondiente. Desde el punto de vista físico, la forma es acto, es actividad. "Ser hombre" realmente, en la realidad, es ejecutar ciertas actividades: es alimentarse, reproducirse (viviente), ver, oír, sentir y apetecer (animal), hablar, pensar y decidir (racional).

Teología: Hemos visto como a partir del análisis del movimiento Aristóteles tenía que situar la causa última de todos los movimientos en "un ser que mueve sin estar él en movimiento", en un motor inmóvil. Puesto que no está sujeta a movimiento o cambio alguno, esta entidad ha de ser acto puro, y, por tanto, inmaterial, puesto que la materia es la pura potencia. Si es acto puro ha de consistir en algún tipo de actividad, y esta actividad ha de ser la más excelsa. La actividad más excelsa es el pensamiento, por lo que el acto puro es un acto de pensamiento. Ahora bien, el pensamiento es siempre pensamiento de algo; por tanto, dicho acto de pensamiento deberá tener un objeto que pensar, y que deberá de ser también el más excelso, es decir, el pensamiento. El acto puro se nos presenta ahora como "pensamiento de pensamiento", o sea, pensamiento que se piensa a sí mismo. Esta entidad, eternamente ensimismada, produce el movimiento como "objeto de deseo y de aspiración", como el fin o perfección a que aspira el Universo mediante su movimiento eterno, regular y continuo. Es Dios, causa del orden y principio "del cual penden el Universo y la Naturaleza".

La unidad de la teología y la ontología: La teología es una ciencia particular, mientras que ontología es una ciencia universal, según hemos visto. Si queremos dar unidad a la metafísica aristotélica hemos de establecer las relaciones entre una y otra. La unidad de la metafísica aristotélica se fundamenta en la estructura de 'referencia a uno' aplicada en dos momentos sucesivos. En un primer momento la referencia "a uno" remite al estudio de la entidad, puesto que esta es primera entre todo lo que es. En un segundo momento, la aplicación de la referencia "a uno" remite al estudio de la entidad suprema por ser esta primera entre todas las entidades.

ÉTICA Y POLÍTICA

Los conocimientos prácticos y productivos versan sobre lo que puede ser de otra manera que como es. Mientras que ante lo que sucede necesariamente no cabe intervención humana alguna, no cabe actuar, lo que puede ser de otra manera abre un espacio para la acción humana, - para que el hombre intervenga y actúe, sea transformando la naturaleza (ámbito de la producción, del hacer), sea dirigiendo su propia conducta de esta o la otra manera (ámbito de la conducta, del

"obrar"). En ambos casos podemos actuar al azar o rutinariamente o bien podemos obrar racionalmente, con conocimiento: técnico o productivo en el caso del "hacer" o conocimiento práctico o moral en el caso del obrar. Este último es especialmente importante para el hombre pues en él nos va nuestra propia vida: el tipo de vida que prefiramos y la manera de vivirla, el modo de actuar en cada situación y circunstancia particulares.

Al saber práctico corresponde el estudio de la conducta humana a fin de establecer criterios para su orientación. El primer rasgo de la conducta humana que Aristóteles destaca es su carácter intencional, teleológico. "Todo arte y toda investigación, y lo mismo cualquier acción o elección, parecen dirigirse a algún bien. Por eso se ha calificado con razón el bien como aquello a que tienden todas las cosas" (Et. Nic. I 1, 1094a1-3). Ahora bien, los bienes o fines que se persiguen son múltiples y distintos en cada caso; es necesario entonces preguntarse si existe una jerarquía en los fines perseguidos por los hombres, si existe un fin superior y último al cual se orientan todos los demás, un fin "que se busque por sí mismo y los demás por él" (ib. 1 094a19). Este fin último y superior es la felicidad (eudaimonía). Pero, ¿en qué consiste la felicidad? En la respuesta a esta pregunta nos encontramos con el más absoluto desacuerdo. Aristóteles recorre y comenta los distintos bienes en que los hombres han cifrado la felicidad: el placer, las riquezas, los honores y el reconocimiento social, la virtud, el saber... Sin embargo, el estagirita cree que es posible avanzar hasta determinar razonablemente en qué consiste una vida feliz.

Según él, una vida feliz es una vida que merece vivirse, una vida plena, digna y satisfactoria. No todas las formas de vida valen lo mismo ni todas las opiniones poseen el mismo valor: hay personas con criterio y personas sin criterio. Para determinar en qué consiste una vida feliz (plena, digna y satisfactoria) es necesario tratar de comprender cuál es la función o el quehacer que corresponde al hombre como tal. Al igual que el quehacer propio del zapatero es hacer zapatos y el del buen zapatero hacerlos bien, ¿habrá alguna actividad propia del hombre como tal? Esta pregunta es lo mismo que preguntarse por la naturaleza (physis) del ser humano. Recuérdese que la naturaleza es principio interno de movimiento, de actividad; que la naturaleza del viviente es el alma, forma y acto vital, que se despliega en múltiples operaciones (alimentarse, reproducirse, ver, oír, sentir y apetecer, hablar, pensar y decidir, etc.) y que la forma es acto o actividad inmanente que no tiene otro fin que su propio ejercicio o actividad.

Sobre esta base, la respuesta de Aristóteles se desarrolla como sigue: (1) La actividad o función propia del hombre es vivir, pero no cualquier tipo de vida, sino la vida racional (vivir como hombre es vivir racionalmente). (2) En el hombre, como ser racional, cabe distinguir dos partes, la una posee razón y su acto es razonar, la otra obedece a la razón (vida racional es, pues, la actividad misma de la razón y, también, cualesquiera otras actividades reguladas por la razón). (3) La función propia del hombre bueno es vivir racionalmente con plenitud, de modo excelente (virtuoso). (4) De esto se concluye que "el bien humano viene a ser actividad del alma conforme a virtud y ,si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera" (ib. 1 098a15- 16). En el ejercicio excelente de las actividades que le son propias halla el hombre su propio perfeccionamiento, y también placer y satisfacción. Además, esto no puede consistir en actos o satisfacciones momentáneas u ocasionales, sino que es un estado prolongado y estable; se trata de una vida feliz en su conjunto.

Al final de la Ética a Nicómaco, Aristóteles retoma esta cuestión de la vida feliz: "si la felicidad es actividad conforme a virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelsa, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre" (11773 12-3). La parte mejor, la facultad más excelsa del hombre, es el entendimiento (noús) "que es algo divino o lo más divino que hay en nosotros" y, por tanto, la actividad del entendimiento conforme a la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Esta actividad es la contemplación de la verdad, es decir, la actividad intelectual teórica. Esto no tiene nada de raro si se considera que Dios es el viviente perfecto y feliz y que su ser consiste precisamente en la actividad de pensar. No obstante, los hombres no somos dioses. Una vida exclusiva y plenamente dedicada a la contemplación no sería humana, sino divina. A nuestra naturaleza pertenece el entendimiento, pero somos más (y por eso mismo, menos) que entendimiento. Somos vivientes corpóreos, y esto nos impone exigencias ineludibles; vivimos con

otros seres humanos y esto reclama múltiples actividades (y sus correspondientes virtudes) que faciliten la buena convivencia. Si la posesión de entendimiento acorta la distancia entre lo humano y lo divino, los múltiples quehaceres del hombre la alargan hasta hacerla insalvable. Por eso somos un animal intermedio: estamos entre las bestias y los dioses.

Las excelencias o virtudes. A la pluralidad de quehaceres corresponde una pluralidad de virtudes. Aristóteles establece dos grandes grupos de virtudes o excelencias: las virtudes intelectuales (dianoéticas), que perfeccionan nuestra capacidad de conocer, y las virtudes éticas, que perfeccionan el carácter. Las virtudes intelectuales son disposiciones o estados (hábitos) mediante los cuales se alcanza la verdad, que es el bien del conocimiento. Son cinco: entendimiento (noús), que es la disposición para la captación de los principios; ciencia (episteme), que es la disposición relativa a lo necesario y cuyo proceder es demostrar; sabiduría (sophía), que es conocimiento que aúna las dos anteriores; arte (téchne), que es conocimiento orientado a la producción, y prudencia (phrónesis), que se refiere al obrar y que es "una disposición verdadera que con ayuda de una regla nos permite obrar en lo concerniente a las cosas buenas y malas para el hombre. La prudencia versa sobre las acciones contingentes (que pueden ser de otro modo) y sobre ella gira toda la ética aristotélica. El hombre prudente (phrónimos) es el que sabe de los bienes y los males humanos, y por ello es capaz de deliberar bien en cada caso y ante cada problema. De ahí que la prudencia "no versa solamente sobre lo universal, sino que ha de conocer también lo particular" (ib. 7, 1 141b14-5).

Las virtudes éticas son aquellas relativas a la elección. No basta con deliberar con prudencia y llegar a la conclusión de qué acción es preferible: hay que elegir lo correcto y mantenerse en la elección; hay que seguir el consejo de la prudencia, y esto depende ya del carácter (ethos). Aristóteles define la virtud ética, del carácter, como "un hábito de elegir consistente en un término medio relativo a nosotros", término medio "definido por una regla, aquella regla con la cual lo definiría el hombre prudente" (Et. Nic. II 6, 1106b3-6). Los rasgos de la virtud ética son, según esto, los siguientes: (1) Es un hábito, es decir, una disposición firme y estable. (2) Es una disposición relativa a la elección. (3) Facilita la elección orientándola a un término medio relativo a nosotros. La acción virtuosa se sitúa siempre en un término medio entre dos extremos, considerados vicios, uno por exceso y otro por defecto (la valentía, por ejemplo, se juega entre la acción cobarde y la conducta estúpidamente temeraria). Este término medio no es equidistancia entre los dos extremos, ni es siempre el mismo; depende de las circunstancias en cada caso y, por eso (4) la regla que determina y define la acción virtuosa es aquella que en cada caso fijaría el hombre prudente.

Entre las virtudes éticas, Aristóteles concede especial importancia a la justicia y a la amistad. Respecto de la primera, distingue dos clases de justicia, la justicia como legalidad (conductas conformes con las leyes) y la justicia como igualdad. La justicia legal no es una virtud particular porque no se refiere a un tipo particular de conducta o actividad. Las leyes regulan todas las conductas relevantes para la convivencia, por lo que la justicia entendida como respeto a la legalidad comprende la totalidad de las virtudes en todo aquello que afecta a la relación con los demás. La justicia como igualdad, en cambio, regula las relaciones entre las personas imponiendo en éstas un trato equitativo de modo que cada cual obtenga lo que le corresponde. El trato equitativo puede alcanzarse mediante dos procedimientos: la justicia aritmética (conmutativa) rige los intercambios y las relaciones contractuales y exige que se dé exactamente lo mismo a cada una de las partes; la justicia según la proporción geométrica (distributiva) regula, entre otras cosas, la distribución política de los cargos y honores y comporta que a los implicados se les dé en función de sus méritos.

Respecto de la amistad (phília), en el uso aristotélico del término, expresa los lazos afectivos recíprocos asociados a la convivencia de quienes tienen conciencia de formar una comunidad, sea ésta del tipo que sea. La amistad es digna de la mayor estima, piensa Aristóteles, porque es una virtud o va acompañada de virtud y es lo más necesario para la vida ("nadie querría vivir sin amigos, aún teniendo todas las demás cosas buenas"). Cabe distinguir tres tipos de amistad, según ésta se base en la utilidad, el placer o el bien. La amistad perfecta es la que se basa en la

bondad y excelencia, es "la amistad de los hombres buenos e iguales en virtud", de tal modo que "los amigos desean cada uno el bien del otro por el otro mismo". Esta amistad es el coronamiento, la excelencia, de la condición social (política) del hombre y es coextensiva con la justicia, a la que sirve de estímulo ("si se desea hacer que los hombres no se comporten injustamente entre sí, bastará con hacerlos amigos, pues los verdaderos amigos no cometen injusticia unos contra otros"). La amistad entre los conciudadanos es la amistad civil, que se manifiesta como concordia; ésta se da cuando "los ciudadanos están de acuerdo sobre las cosas que les convienen y las eligen, y llevan a la práctica las cosas que acuerdan en común".

Como puede verse, la ética es inseparable de la política. La distinción entre ambas es la de dos vertientes (hacia el individuo, hacia la polis) de un único saber relativo al bien humano; un saber que, en última instancia, recibe genéricamente el nombre de "política". Esta pertenencia de la ética a la política tiene su razón de ser en la condición social del ser humano. Vivir es, para el hombre, convivir con otros hombres. Solamente en el marco de esta convivencia es posible alcanzar una vida digna y satisfactoria, es decir, la felicidad. En efecto, frente a los sofistas, Aristóteles afirma que la sociabilidad es un rasgo esencial de la naturaleza humana. No vivimos en ciudades porque acordemos hacerlo, sino porque está en nuestra naturaleza, porque no podemos vivir sin cooperar unos con otros. La sociabilidad marca el nivel que corresponde al hombre en la escala de los vivientes: por debajo de él están las bestias, que no pueden vivir en sociedad (política) por carecer de las dotes necesarias, y por encima están los dioses, que no lo necesitan por ser autosuficientes. Somos animales políticos, y podemos serlo porque tenemos lenguaje (lagos) mediante el cual comunicamos y compartir proyectos prácticos y valores morales.

La potencia que tenemos los hombres de vivir en sociedad se actualiza en tres formas naturales de comunidad: la familia, la aldea y el estado (pólis). En éste último culmina la sociabilidad humana, por ser la sociedad perfecta y autosuficiente. ¿Qué es, entonces, el estado? Esto es tanto como preguntarse por su naturaleza y esto es preguntarse por su función propia, por su fin. El estado surge, a partir de las aldeas, con el fin de que sus ciudadanos puedan vivir, pero no se limita a esto. El estado es un tipo de comunidad orientada a que sus miembros no sólo vivan, sino que vivan bien, es decir, digna y satisfactoriamente.

Que este fin se cumpla (se actualice) depende de las leyes y, muy particularmente, del régimen de gobierno que éstas establezcan. Aristóteles distingue tres tipos de regímenes políticos según gobierne uno (el mejor y más excelente), en el caso de la monarquía; varios (los mejores), en el caso de la aristocracia, o la mayoría de los ciudadanos, en el caso de la "politeia". Si estos regímenes están orientados al bien de todos los ciudadanos, al bien común, son legítimos. Cuando degeneran porque los gobernantes persiguen su propio provecho la monarquía se convierte en tiranía, la aristocracia en oligarquía y la "politeia" en democracia (que es interpretada como gobierno de los pobres en su propio interés contra los ricos).

¿VINO MEZCLADO CON AGUA O SOLO?

En el mismo año que Esparta destruye la ciudad de Mantinea, nacen Demóstenes en Atenas y Aristóteles en Estagira; es el año 184 a.n.e. La Atenas del siglo IV tenía una gran población residente que procedía del extranjero, quizá fueran unos diez mil, y constituyeron su propia categoría social: los metecos. Aunque no tenían derecho a votar, constituían una pieza clave en la economía ateniense y con el tiempo se hicieron inmensamente ricos. Una de las primeras dinastías de banqueros, la familia Pasion, cuyas sórdidas trifulcas interfamiliares serían la comidilla del cotilleo ateniense durante los siguientes veinte años, eran nuevos ricos metecos y soñaban bajo la misma luna y el mismo sol que el resto de ciudadanos libres.

El Sol, en el mapamundi de Aristóteles, se presenta como un contenido permanente y eterno de un mundo también eterno cuya incorruptibilidad y perfección reside, no ya en dioses antropomórficos sino en el éter, en el plano físico y en el pensamiento de sí mismo o acto puro en el plano teológico. La corruptibilidad material de la región sublunar y de los animales humanos riegos es otra historia, 'una historia entretrejida por mecanismos de agitación social, leyes de comercio, conflictos armados y luchas de ideas y las relaciones sistemáticas que se dan entre ellas.

El 2 de agosto de 1338 a.n.e., la batalla de Queronea cambió la dirección del mundo griego. Filipo II, Rey de Macedonia y jefe del ejército, tomó el control de la infantería y su hijo, Alejandro, con dieciocho años, se encargó de dirigir la caballería contra la alianza tebana y ateniense. Los restos arqueológicos de la batalla nos indican de una manera muy gráfica cuáles fueron los horrores del conflicto que llevó a Macedonia a establecer su dominio sobre la Hélade.

La política expansionista de Alejandro III de Macedonia tras el asesinato de su padre estuvo orientada hasta cierto punto por la idea suprema de ciudad que le enseñó Aristóteles cuando fue su tutor; mientras el joven Alejandro, émulo de Aquiles, y su ejército cruzaban el Helesponto en la primavera del 334 a.n.e., el filósofo sostenía la necesidad de defender la politeia o gobierno de todos los individuos persiguiendo el bien común. La objeción aristotélica al choque cultural que provocarían las victorias del Gránico en 334 a.n.e. y Gaúgamela en 331 a.n.e. es evidente: ¿cómo habrá bien común entre distintos pueblos con distintas costumbres y distintos dioses?, ¿cómo habrá bien común con bárbaros que equiparan la mujer al esclavo? Por otro lado, que Alejandro Magno fundase cuarenta Alejandrías iba en contra del principio de extensión del Estado que Aristóteles explicaba en el Liceo después de su fundación en 335/334 a.n.e.

"Puede, pues, sentarse como una verdad, que la justa proporción para el cuerpo político consiste evidentemente en que tenga el mayor número posible de ciudadanos que serían capaces de satisfacer las necesidades de su existencia; pero no tan numerosos que puedan sustraerse a un fácil control y vigilancia. Tales son nuestros principios sobre la extensión del Estado".

Política, N4, Madrid 1873, página 135 Espasa Calpe

La muerte de Alejandro Magno un 10 o 13 de Junio de 323 a.n.e. en Babilonia provocó una oleada antimacedonia en Atenas motivada por Demóstenes, hecho que le supuso al meteco Aristóteles a enfrentarse a una acusación de impiedad. Se exilió en la isla de Calcis, donde murió en el 322 y nació el viaje de su legado. Los inmediatos sucesores de Aristóteles parece que renunciaron a la totalidad de la defensa de la doctrina para dedicarse a estudios especializados en las ciencias, cultivando los del Liceo, las ciencias naturales. El periodo helenístico o alejandrino que puso en contacto la filosofía griega con las concepciones orientales supuso el fin del mayor logro de la civilización griega: la polis como marco de la convivencia política. El desarraigo del ciudadano helenístico es una de las premisas del cosmopolitismo alejandrino, de la idea de que el hombre es ciudadano del mundo y de la filantropía universal, la de que todos los hombres son hermanos en cuanto hijos del Dios único y participantes del Logos Universal, tan subrayada por la Stoa.

FASE TERCIARIA DE LA RELIGIÓN LA TEOLOGÍA MONOTEÍSTA CRISTIANA EL SER COMO SUSTANCIA

“Nos dirigimos a profundidades abismales donde una idea se transforma en formas de animales. Tiempo, evolución, revolución. La inteligencia, a cada instante, coge más frecuencias”.



Nunca lo olvides

En la Edad Media, el ser adoptará un nuevo nombre-sustancia, bajo el cual se renovará la temática de la escisión; cuando, merced a las exigencias de las teologías monoteístas, la distancia que ya separaba al ente de sí mismo sea atravesada por una nueva diferencia, que ahora distinguirá en la sustancia dos aspectos bien diversos: la esencia y la existencia. La esencia: noción abstracta, concepto de una entidad, que la define y muestra su posibilidad lógica (su inteligibilidad, su no-contradicción); la existencia, el hecho de que la cosa correspondiente a tal concepto esté realizada y actualizada. Aunque cada individuo existente lleve en su seno esa escisión entre lo que es y el hecho de ser, la distancia que separa la esencia de la existencia es infinita, y sólo un ser infinito -Dios- puede recorrerla: el Dios de las religiones reveladas es ahora el único que puede dar el paso de las esencias-ideas eternas que piensa su Entendimiento infinito -a la existencia- a la acción que las introduce en la presencia o campo empírico por un decreto arbitrario e inescrutable de su voluntad. Ello es así porque Dios es la única sustancia en la que tal distingo no se da (no está escindido por ninguna diferencia): existe por su propia esencia, o, dicho de otro modo, es el único ente que, siendo lo que es (ateniéndose a su definición esencial), no podría no ser. Dios es, en esta fase terciaria de la religión, el único ser en el que esencia y existencia coinciden.

Si la pregunta fundamental de la metafísica es aquella que formuló Leibniz- ¿por que existe algo y no más bien nada?,-la convicción religiosa estricta es, como ha señalado Heidegger, incompatible con ella: Dios es, de nuevo, una repuesta abrumadora y apriorística que cierra el paso a esa pregunta (y a cualquier otra) e impide su planteamiento en una sutura total de la diferencia. A la sombra de esa respuesta previa no puede florecer clase alguna de filosofía; si la escisión queda totalmente cerrada, no hay metafísica. Sin embargo, la teología cristiana, que se desarrolló en contacto estrecho con la metafísica de Platón y Aristóteles, no podía conformarse con el silencio. Dios-Ser en el sentido eminente- tiene que encadenarse de algún modo a los entes mundanos, no puede ignorarlos ni simplemente trascenderlos como el primer motor de Aristóteles, porque Él se preocupa por ellos, los ama, los crea. Así, el problema central de la metafísica medieval será el de establecer el modelo de relación entre lo sumo ente y los existentes particulares sin que el uno se confunda con los otros, pero sin que tampoco su diferencia se traduzca en incomunicación. Esta metafísica- tradicionalmente considerada filoaristotélica, pero que aúna componentes platónicos, neoplatónicos y averroístas junto con las doctrinas peripatéticas- conocerá dos soluciones extremas a este problema: la teoría de la univocidad, representada por Duns Scoto, según la cual "el ser se dice de una sola manera", la misma para Dios y para sus criaturas, y la teoría de la equivocidad (sugerida por Guillermo de Ockham), que no admite ninguna clase de comunidad entre ambos usos del término "ser". Entre ellas, se sitúa la doctrina de la analogía, sostenida por Tomás de Aquino, que admite una semejanza de naturaleza (pero también una diferencia de grado) entre esos dos sentidos del ser: las criaturas son signos de Dios, lo sensible es signo de lo inteligible, el accidente significa la esencia.

La historia de la metafísica medieval es la historia de como la sustancia, ser majestuoso que se distingue de los individuos-accidentes y que se eleva a una distancia infinita sobre ellos, que va siendo poco a poco perforada por tales accidentes a medida que se les acerca hasta quedar completamente vacía de ser y de sentido, hasta convertirse en un concepto sin ser y en una palabra sin sentido.

APORTACIONES: FELICIDAD EN EL SISTEMA ARISTOTÉLICO Y TOMISTA IDEOLOGÍA Y CIENCIA

El modelo aristotélico de felicidad es ontológico (= metafísico) porque se parte de la actividad inmanente de un ser teleológico que progresa hacia sí mismo eternamente, que no ha creado el Mundo y que no necesita conocerlo: un ser perfecto y satisfecho en su plenitud insuperable. Como dice el propio Aristóteles en el capítulo 9 del libro XII de su Metafísica: "El Entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible". El Acto Puro no piensa en nada que cambie, porque ya estaría realizando un tránsito, implicaría potencia. Es entendimiento de sí mismo, pensamiento del pensamiento. A esta plenitud, satisfacción o perfección máxima insuperable de un ser viviente, como lo es el Acto Puro, es a lo que Aristóteles llama felicidad (makariotes, eudaimonia). Este modelo ontológico plantea una brecha con el campo material o empírico de la felicidad, es decir, ¿puedo ser feliz?, ¿en qué consiste?.

Los conceptos vulgares de felicidad (placeres, riqueza, poder, gloria) son rechazados precisamente porque se alejan del modelo ontológico ya propuesto. La felicidad es intelectual, debe ser consciente. Esta consciencia nos remite al zoon politikón (concepto de phylla) que se expresa entre sus iguales: en libertad. Expresarse en libertad es dar con algo así como lo en sí, el logos. Lo que el Acto puro es, los humanos tenemos que actualizarlo, y, para eso, necesitamos tiempo libre, liberado de esclavitud y necesidades menores. Los animales, esclavos y niños no pueden considerarse felices, porque eso implica ya consciencia. Como decía Heráclito: "Si la felicidad consistiese en el placer, los bueyes serían felices comiendo guisantes".

Los mortales, si son felices, sabrán que el sentido de su felicidad es un apariencia porque sólo un goce indefinido podría acercarse a lo que experimenta el Acto Puro. Pero un goce de duración indefinida es imposible e insoportable para un mortal. La felicidad propiamente hablando sólo puede atribuirse al Acto Puro lo que significa que desde el modelo ontológico aristotélico de felicidad, el campo empírico de felicidad estará siempre incompleto, creando dos columnas sin arco que sólo un Dios creador y hecho carne podrá unir.

La "revolución copernicana" de Santo Tomás de Aquino respecto de Aristóteles. Resolución del problema del campo empírico de la felicidad aristotélica. La columna teológica de la felicidad de Dios y la columna antropológica de la felicidad en Aristóteles ponen una distancia infinita entre Dios y el hombre. Sólo el Acto Puro se conoce a sí mismo. "Sólo Dios es teólogo". Santo Tomás afirma que la felicidad ha de ser un Bien universal, capaz de ser participado por todos los hombres. Cuando Aristóteles dice que Dios es pensamiento del pensamiento está diciendo que nunca podremos saber en qué consiste el pensamiento divino. Gracias a la aparición de un dios creante, revelante y hecho carne (escisión entre orden natural y sobrenatural en la ideología cristiana) Santo Tomás "resuelve" el problema aristotélico del campo empírico del siguiente modo:

Al lado de la Ciudad Terrena que podríamos identificarla con el Mundo que explica Aristóteles en la Física, está la ciudad de Dios, la Iglesia católica: aquí ya será posible encontrar la identidad entre la felicidad divina y la felicidad humana, en cuanto ésta es participación de aquélla. El canon hacia la verdadera felicidad lo marca de modo empírico la Iglesia católica, vida y obra de Jesucristo y su expresión terrena más asombrosa: la transubstanciación eucarística (teoría hilemórfica).

Que el Logos se haga carne en un pesebre de Judea provoca la fusión entre ideología y ciencia. Las consecuencias y el alcance de esta fusión vertebran la síntesis tomista entre fe y Razón.

ENTREVISTA: J. ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO (SECRETARIO GENERAL DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL) **EL PAÍS**

http://elpais.com/diario/2004/12/20/espana/1103497225_850215.html

Pregunta. Es usted el encargado de difundir la opinión de la jerarquía de la Iglesia católica, sobre todo lo que se mueve en nuestra sociedad. Por eso, y más allá de las cuestiones puntuales, me gustaría conocer su opinión sobre las razones de fondo que enfrentan a la Iglesia con el Gobierno socialista.

Respuesta. Creo que las razones de fondo de la discrepancia -no quisiera calificarla de enfrentamiento-, entre la Iglesia y el Gobierno del señor Zapatero son fáciles de describir: los proyectos legislativos del Gobierno se basan en una filosofía que no coincide con elementos fundamentales de la visión cristiana de siempre de las cosas. Y se refieren a cuestiones trascendentales como el matrimonio, la familia, la libertad religiosa y tantas cosas. La posición socialista prescinde por completo de la perspectiva teológica. Nosotros creemos que los proyectos legislativos del Gobierno presentan una visión deficiente de la relación del hombre con Dios.

P. Pues no se me ocurre desde qué argumentación pueden ustedes exigir la obligación de proteger el hecho religioso a un Gobierno laico....

R. ¡Es que el hecho religioso, la identidad del hombre como ser religioso, está en la sociedad! El problema es que, respecto de este hecho incuestionable, el Gobierno manifiesta una abierta prevención, un prejuicio que lo impregna todo. Es ahí donde está el problema y en eso es en lo que pretendemos que el Gobierno cambie su actitud, porque lo cierto es que, hoy por hoy, digamos que se limita a soportar la realidad del hecho religioso, pero en negativo. Lo aguanta, simplemente, porque no le queda más remedio...

P. En cualquier caso, es difícil aceptar que un Gobierno, por muy radical que sea, persiga a la Iglesia católica, como ustedes denuncian. A lo mejor, es todo más sencillo y lo que pretende el Gobierno es responder a la demanda de una sociedad libre y plural...

R. Si usted me pregunta si este Gobierno está buscando un conflicto con la Iglesia, no sabría qué responderle, porque habría que estar en la mente de quien lo busque o no lo busque. Yo me inclino a pensar que no es que se busque, pero que, la verdad, es que lo consiguen. En buena lógica, cabría suponer que al Gobierno lo que debería interesarle es que hubiera un entendimiento y hasta una colaboración con la Iglesia porque le daría más votos, ¿no cree?

P. Lo que yo creo es que la Iglesia católica desearía que este Gobierno guardara su programa electoral en un cajón. Pero no sé cuál sería su opinión sobre la ética de un partido que no cumple lo que promete....

R. Yo creo que los partidos deben cumplir lo que prometen; es una cuestión elemental de ética política.

P. Pues se ha metido usted en un jardín muy complicado porque ésa es, precisamente, la argumentación más sólida que esgrime Zapatero para mantener su decisión de gobernar para satisfacer las demandas de una sociedad plural...

R. Ah... Es cierto que el Gobierno debe cumplir lo que promete porque, de lo contrario, quebraría la buena fe con la que le han apoyado sus votantes. Otra cosa es aclarar lo que ha prometido y, en todo caso, si lo que ha prometido es aceptable o no. El programa de un partido político se puede discutir porque, además, tampoco es la ley de Dios. Creo que la sociedad tiene derecho a pronunciarse en contra de un proyecto de un Gobierno, aunque haya ganado las elecciones, y la Iglesia se sitúa en...

P. En la oposición, junto al Partido Popular, ¿no?

R. No, porque la Iglesia es una organización suprapartidista que no se ha identificado con ningún partido político concreto.

P. No me puede negar que ustedes han estado siempre más cómodos con la derecha, con el PP. Y les comprendo, porque estuvieron a punto de conseguir el último "regalo" de Aznar, el reconocimiento de la validez académica de la asignatura de religión...

R. ¡Hombre! Es que ese reconocimiento protegía el derecho de los padres a que se les garantizara la libertad de educar a sus hijos de acuerdo con sus convicciones morales y religiosas. Ahora, los socialistas quieren negar ese derecho, y eso nos parece un grave error, sin paliativos. Pero es que, además, la Iglesia tiene que salir al paso de una intoxicación muy malintencionada y que se está haciendo llegar a la sociedad afirmando que la Iglesia exige que la enseñanza de la religión sea obligatoria. ¡Eso es rotundamente falso, y así nosotros no podemos hablar! La Iglesia lo que propone es que, quienes piden la enseñanza de la religión, (¡y lo piden el 75% de los padres en un referéndum anual que ya es expresión de voluntad!) tengan un derecho reconocido por todas las cartas de derechos humanos

como es que un Estado generoso y justo arbitre los medios necesarios para que se pueda ejercer ese derecho.

P. Pero no parece que la sociedad española esté muy sensibilizada a la hora de apoyar esta reivindicación de la Iglesia católica...

R. Se equivoca usted, porque la sociedad sí está sensibilizada, si lo manifiesta como en pocas otras cosas. ¡El 75% de los padres! ¿Le parece a usted poco? Hay una petición clamorosa en la sociedad a favor de esa enseñanza y de su nivel académico.

P. Entonces habrá que esperar a ver esas manifestaciones clamorosas en las calles españolas de los sectores confesionales como siempre que han gobernado los socialistas, ¿no?

R. Lo que sí es cierto es que los padres y los niños desean la enseñanza de la religión en la escuela y que esa enseñanza tenga rango académico, y ellos lo piden respetuosamente. Otra cosa es que, al final, tengan que ir a la calle a manifestarse... que a lo mejor no. Los católicos no son muy dados a manifestarse, porque están más convencidos de la fuerza de la razón que de la fuerza de la calle, aunque puede que lo hagan, que como usted dice, no sería la primera vez. Hasta ahora hay dos millones y medio de firmas pidiendo el estatus académico de la religión. Si quiere mi opinión, le diré que el Gobierno tiene ahí un campo muy oportuno y adecuado para demostrar su sensibilidad hacia la voluntad de los ciudadanos. Y yo creo que el Gobierno sí que lo va a hacer, que va a tratar de buscar una solución, y le aseguro que Zapatero tendría muchos más votos si nos escuchara. Si llegamos a un acuerdo será un acuerdo histórico y yo no lo excluyo.

P. ¿Está prometiendo usted el voto de la Iglesia católica a Zapatero?

R. Estoy prometiendo el apoyo pleno a este Gobierno si, en este asunto del estatus académico de la enseñanza de la religión, llegamos a un acuerdo de Estado.

P. ¿Y si Zapatero no firma este acuerdo, qué puede pasar, qué hará la Iglesia?

R. Pues que seguirá arrastrando ese problema. Y la consecuencia será que tendremos una sociedad gobernada por unos políticos que no son capaces de responder a las necesidades de esta sociedad... Desde luego la Iglesia va a apoyar claramente a los padres en sus reivindicaciones por todos los medios legítimos a nuestro alcance.

CONTINÚA EN LA WEB...

CULMINACIÓN DEL PLATONISMO CRISTIANO: SAN AGUSTÍN

1. FE Y RAZÓN EN EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN

San Agustín conoció el platonismo fundamentalmente a través de dos obras de Platón, el Fedón (dedicado al tema de la inmortalidad y de la afinidad de ésta con las Ideas) y el Timeo (dedicado a exponer el origen y formación del Universo). Conoció también (aunque no sabemos si en su totalidad) las Enéadas de Plotino. Su contacto con el platonismo le produjo la firme convicción de que éste es íntimamente afín al contenido de la fe cristiana:

"de donde se desprende que también los platónicos mismos han de someter sus piadosas cabezas a Cristo, rey único e invicto, con sólo que cambien unas cuantas cosas, de acuerdo con las exigencias de la fe cristiana " (Epist. 56).

A. FE Y RAZÓN

El párrafo que acabamos de citar, en que se afirma que lo lógico sería que los platónicos acepten el cristianismo, es sumamente revelador de la actitud intelectual de San Agustín. San Agustín no es un filósofo en sentido estricto, si entendemos por filósofo un pensador que se limita al ámbito de lo que puede ser conocido por medios exclusivamente racionales, sin apelar a la fe en el curso de su argumentación racional. La actitud filosófica así entendida es solamente posible cuando previamente se han trazado fronteras precisas entre la Razón y la Fe, asignando a cada una de ellas su propio ámbito de competencias. San Agustín no se preocupó jamás de trazar fronteras entre Fe y Razón sino que consideró que ambas, conjunta y solidariamente, tienen como misión el esclarecimiento de la verdad que, como creyente, no podía considerar otra que la verdad cristiana. Para San Agustín, el objetivo es la comprensión de la verdad cristiana, y a tal objetivo colaboran la Razón y la fe del siguiente modo: 1) en un principio, la Razón ayuda al hombre a alcanzar la Fe; 2) posteriormente, la Fe orientará e iluminará a la Razón; 3) la Razón, a su vez, contribuirá ulteriormente al esclarecimiento de los contenidos de la Fe.

Esta actitud agustiniana (que no separa la Fe de la Razón, que cuando filosofa lo hace como cristiano) puede resultar no sólo unilateral, sino también insatisfactoria para el lector moderno, acostumbrados como estamos a dos ideas fuertemente arraigadas en el pensamiento contemporáneo: la idea de que la Razón es autónoma y la idea de que el conocimiento racional es limitado: la autonomía de la Razón exige que ésta funcione desde sí, sin hallarse sometida por principio a ninguna autoridad ajena a ella misma, como podrían ser los artículos de una fe religiosa; de otra parte, la limitación de la razón humana impide la racionalización de los contenidos específicos, de los dogmas, de la fe religiosa.

Estas dos ideas —autonomía de la Razón, finitud o limitación de la razón humana— son características de la filosofía contemporánea. Como veremos oportunamente, el conflicto entre Fe y Razón comenzará a partir del siglo XIII. La Modernidad proclamará de forma definitiva la autonomía de la Razón. Es de señalar, por lo demás, que la afirmación de la autonomía de la Razón no lleva consigo necesariamente la afirmación ni de su finitud ni de su infinitud: tanto Kant como Hegel sostienen la autonomía de la Razón; sin embargo, como veremos en su momento, Kant afirma la finitud y límites de la razón humana, mientras Hegel proclama su infinitud.

B. ORIGEN DE LA ACTITUD AGUSTINIANA ANTE LA FE Y LA RAZÓN

San Agustín no traza, pues, fronteras precisas entre la Fe y la Razón, entre los contenidos de la revelación cristiana y las verdades accesibles al conocimiento puramente racional. Por más que pueda resultar metodológicamente deficiente, hemos de señalar que tal actitud no es arbitraria sino que tiene su origen tanto en consideraciones de tipo teórico como en condicionamientos de carácter histórico-cultural.

- A) Desde el punto de vista teórico, la actitud agustiniana ante la Fe y la Razón proviene de su convicción de que la Verdad es única. Solamente hay una verdad y al hombre interesa alcanzarla y esclarecerla por todos los medios. Como ya hemos señalado, esta verdad

única es según San Agustín, el Cristianismo. Consideremos un ejemplo tomado de la antropología. De acuerdo con la antropología cristiana, el hombre es un ser caído y redimido, un ser que de hecho se halla elevado a un orden sobrenatural. ¿Qué interés puede tener el establecer una distinción entre el hombre en estado natural y el hombre elevado al orden sobrenatural, encomendado aquél a la filosofía y éste a la fe? Si de hecho no existe un hombre puramente natural, ¿qué sentido tiene filosofar sobre él? La tarea auténtica será más bien, a juicio de San Agustín, tratar de esclarecer y comprender el hombre real, recurriendo para ello a la fuerza de la fe y al esfuerzo de la razón.

B) Desde el punto de vista histórico cultural, dos son las circunstancias que seguramente contribuyeron a configurar la filosofía agustiniana como un todo en que no se distingue lo dado por la Fe y lo argüido por la Razón: de un lado, la forma en que el Cristianismo se enfrentó con la filosofía; de otro lado, el carácter mismo de la filosofía neoplatónica, que influyó poderosamente en San Agustín.

1) Por lo que se refiere a la primera de las circunstancias indicadas, ya hemos señalado más arriba que el Cristianismo se presentó como un sistema de doctrinas, como un conjunto de afirmaciones acerca de Dios, del Hombre y del mundo, que en algunos aspectos resultaba equiparable a ciertas afirmaciones de los filósofos y en otros aspectos resultaba incompatible con éstas. Los polemistas anticristianos (Celso, Porfirio, Juliano) atacaban las distintas afirmaciones del Cristianismo sin importarles distinguir cuáles de ellas eran artículos de fe y cuáles otras cabría considerar como pertenecientes al ámbito de lo discutible mediante la Razón: lo mismo trataban de refutar el monoteísmo radical de los cristianos que argüían contra la divinidad de Cristo. Los pensadores cristianos, por su parte, consideraron que su misión era hacer racionales e inteligibles las afirmaciones cristianas sin preocuparse tampoco de hacer distinciones que sus oponentes no hacían. El interés de los platónicos anticristianos en mostrar las irracionalidades del Cristianismo y el esfuerzo de los cristianos por mostrar la aceptabilidad racional de éste, no dejaron lugar para la distinción entre Razón y Fe.

2) Además, del modo en que se desarrolló la polémica en torno al Cristianismo, hubo un segundo factor cultural que favoreció de manera decisiva la actividad agustiniana de no distinguir entre la Razón y la Fe: la naturaleza misma de la filosofía neoplatónica. La filosofía neoplatónica consideró siempre que el entendimiento puede reconocer la realidad divina y el resto de las realidades inmateriales: ¿no discutían los filósofos neoplatónicos acerca de la naturaleza del Uno, acerca de la procedencia del Nous o Logos a partir del Uno, etc.? La filosofía platónica se desarrollaba de arriba a abajo, a partir de un reino de realidades inmateriales, lo cual supone que éstas son objeto propio y adecuado del conocimiento humano. Sólo será posible trazar límites a la Razón (y, con ello, separar lo que a ésta es asequible de los contenidos de la fe religiosa) cuando se parta de la convicción de que el edificio del conocimiento se construye de abajo arriba, es decir, a partir del conocimiento de las realidades sensibles. Esta será la tarea que emprenderá Tomás de Aquino en el siglo XIII. Y tal tarea solamente podrá prosperar sustituyendo la teoría del conocimiento platónica por una teoría del conocimiento de orientación aristotélica, como veremos en el capítulo próximo.

2. RAÍCES ANTROPOLÓGICAS DEL PENSAMIENTO AGUSTINIANO

A. AUTOTRASCENDIMIENTO DEL HOMBRE EN EL CONOCIMIENTO

El pensamiento agustiniano arranca de una llamada a la interiorización: "no salgas fuera, vuélvete a ti mismo; la verdad habita en el hombre interior" (Acerca de la religión verdadera, 39, 72). El punto de partida para la búsqueda de la Verdad no se halla, pues en el exterior, en el conocimiento sensible, sino en la intimidad de la conciencia, en la experiencia que el hombre

posee de su propia vida interior. En idéntico sentido apunta la siguiente afirmación (Contra Académicos ILL 14, 31): "si quieres saber dónde encuentra el sabio la sabiduría, te responderé: en sí mismo".

Esta exigencia de interiorización posee, sin duda, resonancias platónicas y neoplatónicas. Tanto en el neoplatonismo como en San Agustín, la interiorización, el replegarse sobre sí, es el punto de partida de un proceso ascendente que lleva al hombre más allá de sí mismo. Si al volverte hacia ti mismo, añade San Agustín, "encuentras que tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo; pero no olvides que en este transcendimiento es el alma racionante quien te trasciende; tiende, pues, allá donde se enciende la luz misma de la Razón". El proceso que lleva al hombre más allá de sí mismo es, pues, un proceso de autotranscendimiento.

Pero, ¿cómo es posible que el hombre vaya más allá de sí mismo, trascendiéndose? El texto que hemos propuesto en último lugar indica claramente el modo en que tal proceso tiene lugar. El primer paso consiste en que el hombre constata que su propia naturaleza es mutable y que, a pesar de ello, encuentra verdades inmutables en sí, verdades que, por tanto, poseen caracteres superiores a la naturaleza del alma. He aquí, pues, algo, las ideas, que el hombre encuentra en sí y que, sin embargo, son superiores a él.

No es difícil reconocer en este proceso la influencia de la doctrina platónica de las Ideas. Como Platón, San Agustín reconoce que las ideas que son auténtico objeto de conocimiento son inmutables y necesarias. Como Platón, San Agustín asigna un lugar en este reino inteligible a las ideas de orden lógico y metafísico (verdad, falsedad, semejanza, unidad, etc.). Como Platón, San Agustín reconoce que, dada su necesidad e inmutabilidad, las ideas no pueden tener su fundamento en el alma humana. Siguiendo, en fin, los desarrollos del platonismo a que nos hemos referido anteriormente, San Agustín sitúa el fundamento y lugar de las ideas en la mente divina, en Dios, realidad inmutable y Verdad absoluta. He aquí el segundo momento en el proceso de autotranscendimiento, el que lleva al hombre hasta la Verdad absoluta, más allá de sí mismo: "las ideas son formas arquetípicas o esencias permanentes e inmutables de las cosas, que no han sido formadas sino que, existiendo eternamente y de manera inmutable, se hallan contenidas en la inteligencia divinas" (Acerca de las ideas, 2).

Las ideas están, pues, en Dios como arquetipos o modelos de realidades mutables. ¿Cómo conoce el hombre el alma humana, las Ideas? San Agustín ha respondido a esta pregunta por medio de su teoría de la iluminación. Según esta teoría, el alma conoce las verdades inmutables por una iluminación divina. La teoría ha dado lugar a las más diversas interpretaciones. Algunos han pretendido ver en ella una postura ontologista (el ontologismo es aquella doctrina según la cual el entendimiento humano ve las verdades en Dios). Esta interpretación no parece, sin embargo, aceptable, ya que San Agustín insiste en que el alma conoce las verdades en sí misma. Seguramente tal teoría agustiniana ha de interpretarse en función de la filosofía platónica. En ella, en efecto, se hallan presentes tres importantes elementos de la tradición platónica:

- 1) La comparación utilizada por Platón en la República (página 508 y ss), según la cual la Idea de Bien es como el Sol del mundo inteligible. (Al comparar la Idea de Bien con el sol, Platón quería decir que así como el sol, al iluminar las cosas, las hace visibles, es decir, hace que las cosas puedan ser vistas, el Bien ilumina las Ideas haciéndolas inteligibles, es decir, haciendo que puedan ser entendidas).
- 2) El neoplatonismo situó las Ideas en la mente divina; de este modo, la función iluminadora viene a corresponder a Dios, a la mente o Verbo divino.
- 3) El neoplatonismo había establecido un escalonamiento de lo real desde Dios a la materia, conforme al principio de plenitud. San Agustín acepta este escalonamiento juntamente con el principio de plenitud y, de acuerdo con él, insiste en que la parte superior del alma, el espíritu, está en contacto con Dios, aunque su parte inferior esté en contacto con el cuerpo, con el mundo sensible: el alma es "vecina de Dios". San Agustín utiliza esta expresión que, por lo demás, está ya en Plotino, quien se refiere a la "vecindad del alma respecto de lo que es superior a ella" (Enéadas, V, 3); esta vecindad explica que la

Iluminación sea algo perfectamente natural y acorde con la naturaleza humana. Recuérdese el texto que proponíamos al explicar el autotranscendimiento del hombre: "tiende, pues, allá donde se enciende la luz misma de la razón"

B. AUTOTRASCENDIMIENTO DEL HOMBRE EN LA VOLUNTAD

El hombre, según San Agustín, se caracteriza por una actitud de búsqueda constante que lo lleva a autotranscenderse, a buscar más allá de sí mismo. Este impulso de autotranscendimiento no tiene lugar solamente en el ámbito del conocimiento, sino que también tiene lugar en el ámbito de la voluntad. En realidad, deberíamos hablar, para ser precisos, de un único movimiento de autotranscendimiento que se despliega, tanto en el conocer como en el querer, en busca de la propia plenitud y felicidad.

El hombre busca la felicidad. Algunos filósofos, como los epicúreos, al poner la felicidad en el propio cuerpo, "ponen la felicidad en sí mismos". Sin embargo, piensa San Agustín, "la criatura racional [...] ha sido hecha de tal modo que no puede ser ella misma el bien que la haga feliz". Al igual que en el caso del conocimiento, el hombre se ve obligado a autotranscenderse, ya que solamente puede hacer feliz al hombre algo que sea más que el hombre mismo y esto, según San Agustín, no es otra cosa que Dios. La felicidad se halla en el amor de Dios, en la posesión de Dios prometida a los cristianos como premio a la tensión y esfuerzos desplegados a lo largo de la vida. Al ocuparse del tema de la felicidad y el amor, San Agustín prescinde, como es habitual en él, de toda distinción entre Razón y Fe, entre lo natural y lo sobrenatural, refiriendo la experiencia humana de la búsqueda de la felicidad a la concepción cristiana de la misma.

3. TEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA EN SAN AGUSTÍN

En el apartado anterior hemos expuesto las raíces antropológicas del pensamiento agustiniano, tomando como punto de partida del mismo la interiorización y el autotranscendimiento. En realidad, en el proceso que hemos señalado se hallan ya insertas tanto la teología como la concepción del hombre agustiniano.

A. LA EXISTENCIA DE DIOS

Dada su preferencia por la vía de la interioridad, es lógico que San Agustín no se preocupe por formular argumentaciones tomadas de la realidad exterior, del Universo, para demostrar la existencia de Dios. Hay ciertamente en sus obras referencias al orden del Universo como prueba de la grandeza de su Creador, y también existen referencias (cf, Acerca de la doctrina cristiana, 1, 7, 7) al argumento usualmente denominado del consenso, es decir, al hecho de que la mayoría de los hombres coincidan en aceptar la existencia de Dios. Sin embargo, San Agustín no se preocupa de formular estas pruebas de modo sistemático.

La auténtica prueba agustiniana de la existencia de Dios es la que parte de las Ideas, de sus caracteres de inmutabilidad y necesidad, de aquella verdad que no puedes llamar ni tuya ni mía ni de hombre alguno, puesto que está presente en todos y a todos se ofrece por igual (Acerca del libre albedrío, 2, 12, 33). La naturaleza de las ideas, su carácter inmutable, contrasta con la mutabilidad de la naturaleza humana y remite a una Verdad inmutable, "la Verdad en la cual, por la cual y en virtud de la cual es verdadero cuanto es verdadero en cualquier sentido" (Soliloquios, 1, 1, 3). De ahí que al tratar de definir el atributo fundamental de Dios, San Agustín- siguiendo en esto también una evidente orientación platónica- insista en la inmutabilidad como su atributo primero.

B. ANTROPOLOGÍA

I. NATURALEZA DEL ALMA

La antropología agustiniana está fuertemente teñida de platonismo. En el hombre existen dos sustancias distintas, espiritual la una, material la otra. El hombre, propiamente hablando, no es su cuerpo, ni tampoco el conjunto de su cuerpo y alma, sino el alma: " el hombre es un alma racional que se sirve de un cuerpo mortal y terrestre". En el alma, a su vez, San Agustín distingue dos

aspectos, la Razón Inferior y la Razón Superior. La razón Inferior tiene como objeto la ciencia, es decir, el conocimiento de las realidades mutables y sensibles, el conocimiento de nuestro entorno físico con el fin de que nos sea posible subvenir a nuestras necesidades. La razón Superior tiene como objeto la Sabiduría, el conocimiento de lo inteligible, de las ideas, con el fin, de que sea posible elevarse hasta Dios. Es en esta Razón Superior, cercana a Dios, donde tiene lugar la Iluminación. Todo esto es básicamente platonismo. San Agustín, atento a las exigencias de la fe cristiana, niega la preexistencia y la reencarnación de las almas. La necesidad de hacer inteligible la doctrina cristiana de la transmisión de la culpa original, llevó a San Agustín a defender el traducianismo, sosteniendo que las almas de los hijos provienen de las de los padres. Sin embargo, no parece que San Agustín llegara a estar absolutamente convencido de ninguna de las teorías que los filósofos de su tiempo manejaban al respecto.

II. LA LIBERTAD Y EL PROBLEMA DEL MAL

- 1) En tanto que religión de salvación, el Cristianismo había traído consigo una concepción del hombre que nada tenía que ver con el platonismo ni con la filosofía griega en general. El Cristianismo había traído a primer plano la libertad individual como posibilidad de elección entre el bien y el mal. Los filósofos griegos apenas habían reflexionado sobre la libertad en el contexto moral, principalmente a causa de su intelectualismo que, como en su momento analizábamos, los llevó a identificar el mal moral con la ignorancia: el que obra mal no lo hace porque elija libremente realizar una conducta reprobable, sino porque su ignorancia lo induce a creer que tal conducta es la mejor. Los griegos no experimentaron el drama de la libertad moral. La afirmación de la libertad y la experiencia de la misma es un elemento fundamental de la antropología cristiana. El hombre es libre para aceptar o no aceptar el mensaje del Cristianismo. El hombre es libre de salvarse o condenarse. Es cierto que, según formula San Agustín esta cuestión, la voluntad tiende necesariamente a la felicidad y es cierto también que el único objeto adecuado para la felicidad humana es Dios, de acuerdo con el autotranscendimiento al que más arriba nos hemos referido. El hombre, sin embargo, carece de una visión adecuada de Dios y de ahí que le sea posible dirigirse a bienes mutables en vez de tender al Bien inmutable. El hombre se aparta en tal caso del auténtico objeto de su felicidad y es responsable de tal alejamiento que es el resultado de su propia decisión libre. La experiencia cristiana de la libertad es, por lo demás, una experiencia dramática, ya que la libertad se halla amenazada doblemente: por la corrupción de la naturaleza que lo inclina hacia el mal y por la fuerza de la gracia que lo empuja hacia el bien. En efecto; la doctrina cristiana del pecado original transmitido a toda la humanidad parece llevar a la conclusión de que el hombre, dado el desorden de su naturaleza caída, no es casi libre de hacer el bien. Por el contrario, la doctrina cristiana de la gracia parece llevar a la conclusión de que el hombre, cuando es alcanzado por ella, no es casi libre de hacer el mal. Ante este conflicto de la libertad, el Pelagianismo había optado por minimizar la inclinación del hombre hacia el mal y, con ello, había dado en negar la necesidad de la gracia, llegando a una postura según la cual el hombre por sí mismo es capaz de obrar bien. San Agustín se opuso enérgicamente al Pelagianismo, sin por ello negar la libertad radical del hombre.
- 2) Estrechamente relacionada con el tema de la libertad se halla la cuestión del origen y naturaleza del mal. La existencia del mal en el mundo (males físicos y mal moral o maldad humana) es uno de los temas que más hondamente han preocupado al pensamiento religioso de todos los tiempos. ¿No es Dios, en último término, el responsable de la existencia del mal? Este problema preocupó también profundamente a San Agustín, quien en su juventud trató de hallarle solución adhiriéndose al Maniqueísmo, doctrina según la cual existen dos principios, del bien el uno, del Mal el otro. Posteriormente abandonó la explicación maniquea y abrazó la explicación de Plotino, según la cual el mal no es algo positivo, no es una realidad positiva sino una privación, una carencia del Bien. Al no ser algo positivo, algo real, no puede ser atribuido a Dios ni es tampoco necesario atribuirlo, como los maniqueos, a una causa o principio del Mal. Esta doctrina (tal vez insatisfactoria, como cualquier otra que pretenda conciliar racionalmente la existencia del mal con la Bondad divina) fue unánimemente aceptada por los teólogos cristianos y es sustancialmente idéntica a la que en el siglo XVII ofrecerá el filósofo racionalista Leibniz.

4. EL ESTADO Y LA HISTORIA. LA CIUDAD DE DIOS

A. LA HISTORIA Y LA PERSPECTIVA CRISTIANA

San Agustín puede ser considerado como el primer pensador que se ocupó sistemáticamente de analizar el sentido de la Historia Universal. San Agustín es, pues, un filósofo de la Historia en cuanto que pretende ir más allá de los puros hechos para tratar de interpretarlos y encontrarles un sentido. Como el resto de su pensamiento, las reflexiones de San Agustín no son estrictamente filosóficas en este caso: se enfrenta a la Historia y a su sentido como cristiano y, por tanto, su Filosofía de la Historia es Teología de la Historia, a la vez e indistintamente.

Dos son seguramente las circunstancias que motivaron las reflexiones de San Agustín acerca del sentido de la Historia Universal. En primer lugar, que el Cristianismo, como ya hemos subrayado en el apartado anterior, concibe la Historia como el escenario donde Dios se manifiesta al hombre y donde tiene lugar el drama de la salvación. Nada tiene, pues, de extraño que fuera un pensador cristiano el primero en considerar la Historia como un todo dotado de un sentido unitario y profundo. Pero además, y en segundo lugar, las reflexiones de San Agustín estuvieron inmediatamente motivada por la caída del Imperio Romano que, desde Virgilio, había sido considerado como definitivo y eterno. Este hecho histórico de primera magnitud constituyó un estímulo para la reflexión sobre la Historia y el Estado.

B. LAS DOS CIUDADES

La perspectiva adoptada por San Agustín ante la Historia es primordialmente moral. Puesto que la auténtica felicidad del hombre consiste en el amor de Dios y la maldad consiste en alejarse de él para situar al objeto de la felicidad en bienes mutables, cabe considerar dos grandes grupos o categorías de hombres: el de aquellos que "se aman a sí mismos hasta el desprecio de Dios" y el de aquellos que "aman a Dios hasta el desprecio de sí mismos". Los primeros constituyen la ciudad terrena; los segundos constituyen la ciudad de Dios.

Es fácil caer en la tentación de identificar la ciudad terrena con el Estado y la ciudad de Dios con la Iglesia. Sin embargo, no parece ser este el sentido de la teoría agustiniana. Puesto que los criterios utilizados son de carácter moral, ambas ciudades se hallan mezcladas en cualquier sociedad a lo largo de la Historia, y la separación de los ciudadanos de una y otra no tiene lugar sino en el momento final de aquélla. Sin embargo, es cierto que San Agustín insiste en la imposibilidad de que el Estado, cualquier Estado, realice auténticamente la justicia, a menos que su actuación esté informada por los principios morales del Cristianismo. Desde este punto de vista, al teoría agustiniana del Estado puede dar lugar a dos interpretaciones distintas.

A) La teoría puede interpretarse, en primer lugar, como una fundamentación teórica de la primacía de la Iglesia sobre el Estado. Puesto que la iglesia es la depositaria en la Historia de las verdades y principios del Cristianismo, es la única sociedad perfecta y, por tanto, es superior al Estado. La Iglesia ha de conformar moralmente al Estado. Esta orientación es la que presidirá las relaciones Iglesia-Estado durante la Edad Media.

B) La teoría agustiniana puede considerarse, en segundo lugar, como una, minimización del papel del Estado. Esta minimización del Estado se había hecho necesaria en tiempo de San Agustín. En efecto, la adopción del Cristianismo como religión oficial por el Imperio Romano, juntamente con la creencia en la indestructibilidad de éste, había llevado a muchos cristianos a la convicción de que el Estado era un instrumento esencial de los planes divinos en la Historia. Es esta convicción lo que San Agustín pretende destruir, reduciendo el Estado a su papel de mero organizador de la convivencia, de la paz y del bienestar temporales.

QUÉ HAGO AQUÍ



te dejé entrar
universo de ficciones
te llevé hasta el fin de mis mundos
y allí me enamoré y te los entregué
te dejé jugar con las constelaciones
te dejé alterar mis leyes
te di todo mi amor
sin ninguna condición
qué hago aquí

...

sin ti

mi memoria es ese mapa de tu ausencia
tu recuerdo es su belleza
esté donde esté
te veo sin querer
imposible ya
separarte de mi vida
y a pesar de ti
de tu antimateria
en los confines mi voz
se desintegra mi ambición
qué hago aquí

...

qué hago aquí sin ti

sin ti



LA CIUDAD DE DIOS *SAN AGUSTÍN*

La ciudad de Dios no es una filosofía, es una nematología o teología dogmática disimulada en las reexposiciones abstractas de los filósofos, que suprimen contenidos dogmáticos imprescindibles con objeto de ofrecer ciertos rasgos indeterminados que puedan parecer del género filosófico. La ciudad de Dios comporta una organización del material histórico que transcurre en un intervalo de tiempo relativamente corto (del orden de los 4000 años), con un principio y fin precisos, y que esta forma contrasta con las concepciones hindú y helena del curso de la humanidad. San Agustín ha advertido que el dogma central del cristianismo, la Encarnación, es un acontecimiento único: que Cristo ha muerto y se ha levantado de entre los muertos y ya no morirá más. Por tanto, el cristianismo impone una reorganización de la historia cósmica y humana incompatible con la concepción cíclica de la cultura clásica, con la idea de la eternidad del cosmos desarrollada a través del eterno retomo (cuya formulación más impresionante la encontramos en el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles). La ciudad de Dios está construida a partir de una nematología, y no a partir de una crítica filosófica a la concepción del eterno retomo. Bien es cierto que el cristianismo reformuló la cuestión del sentido de la Historia: El cristianismo se funda sobre un dogma estrictamente histórico, la encarnación de Cristo que divide los tiempos y se fija la cronología. La producción del sentido del tiempo desde esta concepción nos dice que:

1. Si, la Encarnación imprime sentido a la Historia en cuanto *praeparatio*, pero suprime el sentido de lo que viene después provocando el vacío histórico hasta el fin del mundo.
2. Este intervalo temporal vacío como periodo necesario para extender la fe a todos los hombres, volverá a ser contrasentido tras el descubrimiento de América, puesto que este descubrimiento dejará a millones de hombres, durante siglos, fuera del curso de la Historia y no digamos ya, con la llegada del evolucionismo materialista de Darwin. Agustín defendía la idea de que no todos los seres vivos y lo inerte salían de Él, sino que algunos sufrían variaciones evolutivas en tiempos históricos a partir de creaciones de Dios.

Antes del Edicto de Milán, no tuvo por qué ser necesaria, desde el seno de la Iglesia, una hematología histórica. Para la Iglesia marginada, el Apocalipsis de San Juan era todo lo que se necesitaba saber cara al futuro y una reinterpretación cristiana del libro de Daniel (una reinterpretación que identificase la última fiera no ya con el reino de los seleúcidas, sino con el Imperio Romano o con el Anticristo). Pero en el siglo IV las cosas en la Tierra han cambiado: los cristianos tras infiltrarse lentamente, al cabo de los siglos, en las casas romanas y en el suefio del emperador Constantino, han alcanzado la forma de una religión de Estado. Constantino preside el concilio de Nicea después de sufragar los gastos de los obispos que, procedentes de los sitios más remotos del imperio, acuden a él. Teodosio, en 369, renuncia al título de pontífice máximo; en 380 da el edicto de religión oficial, y en 381, toma disposiciones contra los templos paganos. El Obispo de Roma se convierte en Papa. En el siglo IV cuando Eusebio de Cesárea (el tutor de Arrio pero también de Constantino, el que pronuncia su panegírico en el treinta aniversario de su mandato), puede comenzar a recomponer y rectificar la imagen maligna que los cristianos se han hecho de Roma como una providencial "preparación evangélica"- ¿acaso no fueron sus calzadas las que hicieron posibles las andanzas de sus apóstoles? A partir del siglo IV, los cristianos tienden progresivamente a ver al imperio como la base en la que se sustentan hasta que el saqueo de Roma por parte de Alarico ponga en tela de juicio el mapa del mundo que comenzó a tomar forma en las palabras de Eusebio. Alarico es cristiano y casi destruye Roma. Los romanos volverán a ver a los cristianos como sus enemigos que amenazan su cultura: ¿las virtudes cristianas pueden ser civiles?, ¿cómo integrar Roma, es decir, el Estado, los esclavos, la violencia, la familia, en una Iglesia que no quiere ser nada de esto?, ¿cómo llamar sociedad a la iglesia si se lo llamamos a Roma? Estas son las razones por las que en 410, San Agustín podrá reunir las contradicciones del problema y realizar un plan de la situación, una teología de la historia mitológica en la Ciudad de Dios. Los métodos de San Agustín son antifilosóficos aunque él se considere platónico. Antifilosóficos no sólo porque fundamente sus premisas con citas bíblicas sino que apela a ellas para buscar luz en la oscuridad donde se supone que hablan sabios invisibles. San Agustín, en efecto, se acoge al método antifilosófico de subrogación: En el lugar del deudor de la respuesta (el texto bíblico, por ejemplo), se pone a otra persona definida por su capacidad para hacer frente al crédito (la fe) que se ha otorgado al propio texto. Para Platón el mito es mito, e incluso inventa algunos para sus propósitos filosóficos, pero para San Agustín el mito se presenta como verdad revelada (el conocimiento del origen de la mujer por medio del mito de la costilla). El cristianismo, convertido en religión oficial del imperio, desplegó un fundamentalismo que estaba llamado a enfrentarse con el fundamentalismo islámico.

FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO *FILOSOFÍA MEDIEVAL*

TOMÁS DE AQUINO (1225-1274)

Nació en Aquino, en el castillo de Rocaseca, cerca de Nápoles. Sus padres, condes de Aquino, le ingresaron a los seis años como oblato en el monasterio de Montecasino para recibir la educación propia de esta orden. Este periodo se cerró con el ingreso en la Universidad dominica de Nápoles donde tomó conciencia de su vocación predicadora. Ya como dominico desarrolló su formación en París y Colonia bajo la dirección de Alberto Magno. Sus compañeros en Colonia, donde estudió teología, le apodaron "buey" por su silencio y complexión. Alberto Magno al leer una hoja de sus apuntes de clase dijo: "Buey mudo llamáis a éste, pero os aseguro que este buey dará tales mugidos en su ciencia que resonarán en el mundo entero". Al finalizar sus estudios en Colonia se ordenó sacerdote y allí mismo empezó a enseñar bajo la dirección de Alberto Magno.

GÉNEROS DE LITERATURA FILOSÓFICA EN LA EDAD MEDIA DESDE LA OBRA DE AQUINO

La obra de Tomás pertenece a los géneros de literatura filosófica y teológica propios de la época; géneros que citamos a continuación:

"COMENTARIOS" a la obra de Aristóteles, Boecio, Dionisia así como al "Líber de causis". Un texto cuyo comentario constituía casi ejercicio obligatorio eran los "Libri IV sententiarum" de Pedro Lombardo. Toda la labor de comentario se hacía sobre textos en latín, aunque se tratase de autores griegos. El "comentario" como género procede de la lectio académica, clase ordinaria en la que el maestro comentaba ante los alumnos un texto.

"QUAESTIONES DISPUTAE" en las que se aborda un tema determinado (por ejemplo, en Tomás, "De veritate", "De potentia" ...) con presentación sistemática de argumentos contrarios y su solución. También esto procede de un hecho académico: las disputationes entre maestro y discípulos, que tenían lugar con una periodicidad establecida.

"QUAESTIONES QUODLIBETALES" que no responden a un tema rigurosamente fijo y que proceden de actos académicos más solemnes, en los cuales se discutía sobre un tema libre.

"OPUSCULA" elaboraciones breves, con el orden y estructura que el autor juzgase oportuno, acerca de algún problema determinado (por ejemplo en Tomás, "De ente et essentia", "De aeternitate mundi", "De unitate intellectus")

"SUMMAE" elaboraciones amplias, a menudo muy voluminosas, que pretenden abarcar el conjunto de una disciplina, como la "Summa Theologica" o en relación a un fin o aspecto determinado como la "Summa contra gentiles".

Toda Summae se divide en quaestiones. Cada quaestio se divide en cierto número de artículos y cada artículo responde al siguiente esquema:

Empiezan con el giro "Parece que ..." introduciendo la opinión contraria a la que se va a defender, seguida de los argumentos (numerados) a favor de dicha opinión contraria; luego, el giro "Pero en contra de ello está el que ..." introduce generalmente alguna cita de la Escritura o de autoridad reconocida (a veces un breve razonamiento) que muestra la necesidad de aceptar la tesis que se va a defender; sigue, encabezada por "Respondo que debe decirse que ..." la exposición de la doctrina que se estima correcta, y, a continuación, la respuesta por orden, a cada uno de los argumentos contrarios formulados antes.

La posición de Tomás de Aquino respecto al problema de las relaciones entre filosofía y fe consiste en los siguientes principios:

1. Dios mismo es la verdadera ocupación de la filosofía porque es el tema de la filosofía primera, que ya en Aristóteles aparece a veces como teología. Esto establece que la razón humana es capaz, por sí misma, de establecer ciertas verdades, incluso relativas a Dios.

2. Entonces hay un saber que es la verdadera sabiduría porque versa sobre el fin último del hombre que es principio primero de todo: Dios.
3. Es imposible que de lo mismo haya a la vez fe y ciencia, entendiendo por ciencia el conocimiento que se tienen virtud de la razón humana; lo que se sabe racionalmente no se cree, sino que se sabe. Revelado en sentido formal es sólo aquello que no se puede alcanzar por la razón.
4. Digamos que la razón nos demuestra A y que la Revelación nos dice no-A, ¿qué ocurre entonces? La Revelación es revelación divina por lo que no puede equivocarse. Tomás dice que la razón humana tampoco se equivoca y que lo que ha ocurrido en este caso es que aparentemente la razón humana dice A porque hemos cometido algún error en nuestro razonamientos; debemos por tanto revisar esos razonamientos hasta encontrar el error.
5. La revelación hecha por Dios a los hombre está contenida en la Escritura y su recepción por los hombre es un acto de captación intelectual, aunque no de demostración. En efecto: una cosa es la validez de la demostración de una verdad y otra el hecho histórico de que esa demostración tenga lugar; si a mí se me asegura (sin demostración) que un teorema es verdadero, puedo yo mismo esforzarme por encontrar la demostración y encontrarla de hecho, y, sin embargo, es posible que yo no hubiese llegado jamás a poseer tal demostración sin aquella primera confianza en quien me había asegurado que el teorema es verdadero.

“Es necesario que el hombre reciba por la vía de la fe no sólo las verdades que sobrepasan la razón, sino aquellas que la razón es capaz de conocer. Y ello por tres motivos. Primero, porque el hombre alcanza más pronto el conocimiento de la verdad divina. En efecto, la ciencia que debe probar que Dios existe y las otras verdades del mismo. Orden que se refieren a Dios, es enseñada la última porque ésta presupone muchas otras ciencias; de este modo, el hombre tendría que esperar mucho tiempo antes de llegar al conocimiento de Dios. Segundo, para que el conocimiento de Dios sea accesible de manera más común. En efecto, mucha gente no puede obtener provecho del estudio de una ciencia por causa del embotamiento de su espíritu, o por las exigencias y necesidades de la vida, o incluso en razón de su rareza para el estudio. Y todas estas gentes se verían total e injustamente privadas del conocimiento de Dios si las verdades divinas no les hubieran sido presentadas por la vía de la fe. Tercero, para que la certeza de este conocimiento esté garantizada. Efectivamente, la razón humana es bien débil ante las realidades divinas; prueba de ello es que incluso en el conocimiento natural de las realidades humanas, los filósofos han cometido no pocos errores y tesis contradictorias: Para que los hombres tuvieran de Dios un conocimiento cierto al abrigo de toda duda, era, por tanto, necesario que las verdades divinas les fueran enseñadas por la vía de fe, como proferidas, por así decirlo, por Dios que no puede mentir.”

*Suma Teológica, II, 11., c. 2 aA
Ed. Católica, BAC, 1947*

6. La captación de la revelación no es una operación individual, sino que implica la comunidad jerárquica de los creyentes: la Iglesia. La teología o ciencia sagrada que no es sino la Revelación captada por el hombre, es cosa de la Iglesia y no de cada creyente.

METAFÍSICA CREACIONISTA

El horizonte de la metafísica cristiana es el creacionismo por un lado y las cuestiones de fe por otro. Estas cuestiones de fe tienen su centro neurálgico en la vida y obra de Jesús de Nazaret. Si la metafísica nació como una llamada de atención sobre la escisión entre el ser y lo ente y el intento de salvar ese abismo, ahora el kborismos se traslada a la escisión entre orden natural y orden sobrenatural. El más allá platónico como mirar hacia el eidos cambia de sentido y viene a significar lo que comúnmente entendemos por más allá: "Mi reino no es de este Mundo". Tomás de Aquino, como defensor del creacionismo, subraya la radical diferencia que existe entre Dios y el resto de los seres. El resto de los seres son contingentes porque es Dios el creador. ¿Desde

qué conceptos explicará esto Tomás de Aquino?

ESTRUCTURA DE LA REALIDAD

El creacionismo, parte esencial del pensamiento tomista y el cristianismo, fuerza la existencia de una diferencia entre Dios y el resto de los seres creados. Esto le lleva a distinguir en los seres creados entre esencia y existencia. Los seres creados se componen de esencia o quiddidad como aquello que da a la cosa el ser lo que es y existencia como la actualización de dicha esencia. Cuando Tomás de Aquino afirma que los seres creados son compuestos de esencia y existencia lo que quiere decir es que el acto por el cual algo tiene su esencia, es decir, por lo que realmente llega a ser una sustancia, es causado por algo externo a la misma esencia o sustancia. Por consiguiente: como las sustancias creadas no son causa si es por lo que son compuestos de esencia y existencia. Pensemos ahora sobre Dios, unicornios y agujeros negros. Esta distinción entre esencia y existencia es interpretada a través de los conceptos aristotélicos de acto y potencia:

La esencia es potencia: puede ser o existir.

La existencia es acto: actualiza dicha capacidad de existir propia de la esencia.

La existencia es caracterizada como acto de la esencia. Así la existencia como acto de ser se despliega en distintos niveles de perfección en grados más o menos perfectos según las esencias que en cada caso actualiza. El ser de Dios no tiene limitación alguna, incluye toda perfección posible, su esencia es su ser mismo, en él esencia y existencia coinciden. En el caso de los seres creados, éstos participan del ser que es Dios, en distintos grados de perfección, según a capacidad de ser de sus respectivas esencias.

ORDEN GNOSEOLÓGICO

¿Cómo conoce el ser humano el mundo que le rodea? ¿Cómo de lo particular es capaz de inferir lo universal? El centro neurálgico de la epistemología tomista es la noción de entendimiento y el método inductivo-deductivo de razonamiento. El entendimiento posee una doble capacidad que veremos al explicar el proceso cognoscitivo humano:

Los objetos físicos, a través de la percepción sensorial, imprimen en la Imaginación las especies sensibles que, aunque desposeídas de la materia próxima, todavía conservan huellas de su particularidad. El entendimiento agente o activo las ilumina, elimina de ellas toda particularidad y abstrae los universales o especies inteligibles impresas, que pasan al entendimiento pasivo donde se convierten en especies inteligibles expresas, los conceptos universales que hacen posible la ciencia. Así pues, el conocimiento es la transformación de un objeto en un concepto o representación mental de las cosas. Si nos fijamos atentamente en este modelo explicativo, conocemos primero los conceptos universales y de modo secundario lo concreto. Este conocimiento de lo particular se produce cuando el entendimiento vuelve su mirada sobre la imagen y reconoce en ella la sustancia a partir de la cual se ha abstraído el concepto universal.

ORDEN ANTROPOLÓGICO

Podemos resumir en tres aspectos los rasgos más importantes de su análisis de la naturaleza humana:

1. Afirma que el entendimiento es inmaterial, al igual que el alma. Dada la inmaterialidad del entendimiento, éste tiene por objeto todo lo real sin limitación alguna.
2. Pero en el ser humano el entendimiento se encuentra unido esencialmente al cuerpo material dotado de potencias menores que han de ser actualizadas, entre ellas la sensitiva. De esta manera el entendimiento en tanto que humano tiene por objeto el ser de las realidades sensibles y no tanto el ser de todo lo real.
3. La vinculación del entendimiento a un cuerpo material dotado de potencia sensitiva impone que el conocimiento tenga su inicio en lo sensible.

ORDEN ÉTICO Y POLÍTICO

Ya hemos visto como toda la trama conceptual aristotélica, al ser asimilada por Tomás de Aquino en la concepción cristiana del Mundo y de la vida, adquiere, por tanto, una nueva orientación y una nueva estructura. El sistema de Aristóteles no permite derivar la felicidad que pueda encontrarse ante los hombres de la felicidad de Dios. Tan sólo permitirá ordenar las felicidades de la Naturaleza en una escala ideal descendente. Pero el sistema de Tomás de Aquino, es decir, la concepción cristiana, tal como Tomás de Aquino la organiza, ya puede ofrecer a partir del principio de felicidad divina, una derivación de la felicidad de las criaturas, del hombre entre ellas, así como también una derivación de la infelicidad entendida como privación de la visión de Dios. Hablemos de cómo la infelicidad se deriva de la felicidad y la posibilidad de volver a ella desde la segunda persona.

La Ética tomista es una ética de fines, basada en el cumplimiento de las exigencias de la naturaleza humana. Este enfoque teleológico de la naturaleza humana que tiene en Dios creador y revelante su principio y fin último, fundamenta el camino que los hombres deben seguir para ser con Dios en la ley natural definida como participación de la ley eterna en la criatura racional que legisla nuestras inclinaciones naturales. (def. 1) La criatura racional, al igual que cualquier otro ser natural, posee ciertas tendencias propias de su naturaleza. El ser humano como ser racional puede conocer esas tendencias y, por ello, deducir normas morales. Estas tendencias se clasifican en tres:

1. SUSTANCIA: el ser humano en tanto que sustancia tiende a conservar su existencia teniendo la obligación moral de preservarla.
2. ANIMAL: en cuanto animal tiende a la procreación, tendencia regulada por normas relativas a la familia y al cuidado de los hijos.
3. RACIONAL: en tanto que entendimiento tiende a conocer la verdad por tanto se exigirá la obligación moral de buscar la verdad y respetar la justicia.

La ley natural tiene unas propiedades:

1. Es evidente: sus preceptos pueden ser conocidos por todos los seres humanos y sirven para orientar su conducta.
2. Es universal: sus preceptos son comunes a todos los hombres, a pesar de las diversidades culturales.
3. Es inmutable: sus preceptos permanecen constantes a pesar de los cambios históricos.

La ley natural como aquella parte de la ley eterna que se refiere específicamente a la conducta humana (def. 2) depende de Dios como causa creadora del Mundo. De ahí que la ley natural se fundamente en la ley eterna entendida como la razón de la sabiduría divina en tanto que rectora de todos los actos y movimientos.

"La promulgación de la ley natural consiste en el hecho mismo de que Dios la implantó en las mentes de los hombre para que así la pudieran conocer naturalmente"

Cuestión 90. artículo 4 de la Summa Teológica

RELACIONES ENTRE LEY NATURAL Y LEY POSITIVA: TEOCRACIA

La cosmovisión cristiana de la Edad Media conlleva, como teoría política, la teocracia: el poder sólo puede venir dado por Dios. La síntesis tomista de Razón y Fe como argumento teológico científico de que en definitiva todo apunta a un origen explicativo común: Dios creador y revelante, dará pie para pensar que en materia política no debe ser diferente. La única fuente de toda soberanía era la ley divina que se expresa en la ley natural. Luego entre el Derecho natural y el Derecho civil debe haber tanta diferencia como entre razón y Fe, como entre Poder terrenal y Poder espiritual, entre Imperio e Iglesia de ahí que:

1. La ley positiva es una exigencia de la ley natural.
2. La ley positiva constituye una prolongación de la ley natural.
3. Las exigencias de la ley natural han de ser respetadas por la legislación positiva. Esta teoría política afirma que la ley natural señala los límites dentro de los cuales debe organizarse moralmente la vida en la ciudad.

CINCO VÍAS - DEMOSTRACIÓN DE DIOS

VÍA DEL MOVIMIENTO

La primera vía y más clara se funda en el movimiento, es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve sino en cuanto está en potencia respecto a aquello hacia lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerla más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, por ejemplo, el fuego, hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas; lo que, por ejemplo, es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible, que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero, si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa una mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es al que todos entienden por Dios.

VÍA DE LA CAUSALIDAD EFICIENTE

En la primera vía, la causa del movimiento puede ser tanto la causa eficiente como la causa final, pero lo que se quiere es dar razón del movimiento. En la segunda vía se quiere dar razón de la causalidad eficiente. La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes porque siempre que hay causas eficientes subordinadas la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que fuese la primera, tampoco existiría la primera ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causas eficientes no habría causa eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera a la que todos llamamos Dios.

VÍA DE LO POSIBLE Y LO NECESARIO

La tercera vía considera el ser posible o contingente y el necesario, y puede formularse así: Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre ya que lo que tiene posibilidad de ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, al no ser posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.

VÍA DE LOS GRADOS DE PERFECCIÓN

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

VÍA DE LA INTENCIONALIDAD

La última vía propuesta en la Suma Teológica dice así: La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al caso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca a la manera como el arquero dirige la flecha. Por tanto, existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.

MODELO ESQUEMÁTICO DEL CONTEXTO FILOSÓFICO DE LA E. MEDIA

1. PLATONISMO AGUSTINIANO: A partir del pensamiento de Agustín surge una corriente denominada agustinismo medieval que, a su vez, recibe la influencia del filósofo árabe Avicena. De esta corriente destacar los nombres de:
 - A. San Anselmo de Canterbury (XI): en la controversia entre teología cristiana y dialéctica se sitúa, como en toda las demás, en la tradición agustiniana: la fe precede a la comprensión racional. Por ello la fe no debe ser sometida a la dialéctica porque, incluso las verdades lógicas, que son verdades necesarias, están sometidas a la voluntad divina. Esto es lo que argumenta contra los dialécticos. En cambio, contra los antidialécticos, afirma que, una vez establecido en la fe, no hay inconveniente en realizar un esfuerzo racional por intentar comprenderla.
 - B. San Buenaventura (XIII) Desarrollo.
 - C. Duns Scoto: teoría de la univocidad.
2. AVERROÍSMO: Averroes (XII)- Aristotelismo puro.
3. ARISTOTELISMO PLATONIZADO: Avicena (X-XI)
4. ARISTOTELISMO NO AVERROISTA: Tomás de Aquino (1225-1274)
5. NOMINALISMO O CRITICISMO: Gullermo de Ockham (XIII- XIV): Ockham niega las pruebas de la existencia de Dios que se habían propuesto. Su sistema rechaza las pruebas ontológicas y cosmológicas por carecer de valor demostrativo. Tampoco los atributos de Dios pueden ser probados: ni su omnipotencia, ni su inmutabilidad o su infinitud. La razón no está en disposición de demostrar los artículos de fe. Se explicita así el khorismos entre religión y ciencia, que señala el fin del periodo escolástico configurándose el marco filosófico que propiciará el surgimiento de la modernidad.

LAS CONDENAS DE 1270 Y 1277

La mayor censura universitaria de la Edad Media en Occidente ocurrió en 1277. La autoridad eclesiástica, que repetidas veces trató de impedir la difusión del aristotelismo, al encontrárselo instalado en la institución y capacitado para permanecer en ella, decidió condenarlo. Veamos sus antecedentes más inmediatos: En 1270, el Obispo de París, Esteban Tenpier, condenó 15 tesis, de las cuales la mayoría eran tesis filosóficas de Aristóteles y su comentador más ilustre: Averroes. Las más relevantes a nuestro asunto son:

- Que el entendimiento agente es uno para todos los hombres.
- Que el mundo es eterno.
- Que todos los acontecimientos sublunares están regidos necesariamente por el movimiento de los astros.
- Que Dios no conoce otra cosa que a sí mismo.
- Que, en consecuencia, Dios no tiene conocimiento alguno del individuo como tal.
- Que la muerte es muerte tanto del alma como del cuerpo.
- Que las acciones humanas no están regidas por la providencia divina.
- Que Dios no sea omnipotente.

Los maestros de la facultad de artes, en general, consideraron que dicha condena no les alcanzaba a ellos porque jamás habían enseñado que tales tesis fuesen la verdad. La condena de 1277 realizada por Tenpier y firmada por el papa Juan XXI aclaraba que tampoco podía admitirse que las tesis condenadas se enseñasen sólo como válidas en filosofía. Esta segunda condena abarcaba 219 proposiciones, muchas de ellas de Averroes y otras defendidas por Tomás de Aquino. Señalamos dos tesis morales que procedían del estudio de la Ética a Nicómaco:

- Rechazo de la otra vida para la realización del bien del hombre.
- Consideración de que dicho bien es el saber y en la medida en que se alcanza, se alcanza en esta vida y no en "otra", porque no hay otra.

MARCO HISTÓRICO Y SOCIOCULTURAL EN LA EDAD MEDIA

Occidente toma como punto de referencia el nacimiento de Jesús de Nazaret como criterio ideológico para medir el devenir histórico o Cronos. 313 años después del año 1 de nuestra era, el Edicto de Milán reconocía al cristianismo como religión oficial del Imperio romano. Este giro significaba, por un lado, el germen de la destrucción de la idea misma de imperio y, por otro, como hemos visto en la "revolución copernicana" de Tomás de Aquino respecto de Aristóteles, significaba la idea de igualdad entre los hombres dada por naturaleza, idea virus dentro del programa de la sociedad esclavista griega y romana. La Edad Media comienza con la caída de Roma en poder de Odoacro en el siglo V (476 a.c.). Las instituciones políticas, militares y económicas que hasta entonces habían servido de nexos integradores sucumben ante los pueblos germánicos que, a su vez, serán asimilados por la concepción cristiana del Mundo. La ilustración carolingia es su máxima expresión durante el periodo de transición (siglo Medios del IX): Carlomagno (742-814), rey de los francos y coronado Emperador por León III en el año 800, recuperó la idea de imperio bajo la denominación de Sacro Imperio Romano Germánico fundada en la organización jurídica, militar y en la educación. En paralelo con las escuelas episcopales, que servían para formar a los clérigos, las escuelas palatinas tenían como misión formar a los futuros funcionarios del aparato del Estado fortaleciendo las bases de la civilización europea. Es responsable de la organización eclesiástica por lo que creó el pago del diezmo, que consistía en el aporte de la décima parte de las cosechas para el mantenimiento de la Iglesia. En contraposición a las órdenes monásticas, vinculadas a un lugar, un edificio, unas posesiones patrimoniales que aseguran el sustento y posibilitan la dedicación a la "vida espiritual" de oración y estudio, surgen movimientos de revuelta antieclesiástica como el catarismo, los valdenses y los albigenses que plantean con especial agudeza la necesidad de una reforma profunda de las instituciones eclesiásticas. El italiano Francisco de Asís y el español Domingo de Guzmán

fundaron el Impulso de una renovación y autentificación muy honda de la forma de vida religiosa que el papado no pudo negar ni dejar de apoyar: las órdenes mendicantes. Durante la alta Edad Media (mediados del siglo XI- mediados del siglo XII) los monasterios y los monjes fueron los articuladores decisivos de la piedad humana, la economía, la transmisión de los textos clásicos y el poder. La mayor parte de la población vivía en el campo, en aldeas o villorrios, en castillos o villas fortificadas, constituyendo pequeños grupos demográficos fuertemente ruralizados al servicio del señor feudal. Como dato sociológico de interés, señalar que más del 95% de la población rural en el siglo XV era analfabeta y supersticiosa.

A finales del siglo XII comenzó el fenómeno de desruralización o urbanización. En las ciudades ya existentes o en nuevos núcleos que se han ido formando (en encrucijadas de caminos, aliado de puentes o desbordando las murallas de antiguas fortalezas feudales) poco a poco van asentándose algunos individuos y familias que van logrando establecerse por su cuenta y producir algunos bienes o servicios que son adquiridos de manera creciente, por otros individuos que viven como ellos. Logran así vivir libres de la antigua protección y de la consecuente servidumbre de los señores feudales y sus castillos. O libres, en otros casos, de la sumisión al abad de algún importante monasterio, bajo cuyo amparo habían vivido en condición de servidores subalternos. Esta nueva clase está constituida, sobre todo, por manufactureros (herreros, bataneros, sastres, constructores ...), comerciantes y prestamistas, oficiales de profesiones hasta ahora totalmente subsidiarias y que ahora ya no tienen como única fuente de ingresos los estipendios que les daba el señor, que era el único adquirente de los bienes y servicios que ellos sabían y podían producir. Estos nuevos agentes económicos intercambian entre ellos y se organizan en concejos y en gremios, entre iguales, asegurándose una suficiente (y, por lo general, menos arbitraria) administración de justicia y unos más adecuados procedimientos de transmisión de los conocimientos. Emerge, así, la burguesía, la clase que habita en los burgos o ciudades que ya no tiene una dependencia estricta de los señores, los abades, los obispos y los caballeros, antiguas clases privilegiadas y dirigentes en el régimen feudal. Al disfrutar de una independencia hasta entonces imposible de la servidumbre del vasallaje feudal dan origen a una nueva sensibilidad que será la base de la nueva vida urbana menos rígida y jerárquica, más flexible y racional, menos sacralizada y más centrada en la vida en este mundo. En paralelo a la nueva vida urbana, pero dentro de ella y en sustitución de las antiguas escuelas monacales, surgirán a lo largo de los siglos XII y XIII, las Universidades:

“De la antigua distribución de las disciplinas de estudios en dos grandes bloques llamadas en conjunto "las siete artes liberales", el trivium (gramática, retórica y dialéctica) y el quadrivium (aritmética, geometría, astronomía y música), en los que el alumno irá progresando de un modo integral y global, se irá pasando de una creciente división de los centros de estudios por especialidades, que serán impartidas en las correspondientes Facultades.

Así, la Facultad de Artes se hará cargo de los grados más elevados del saber de los antiguos trivium y quadrivium (Dialéctica o Filosofía y la Astronomía o Cosmología). Por encima de ella, como corresponde a la mentalidad teocrática medieval, se situará la Facultad de Teología. La de Derecho preparará a los especialistas en Derecho civil y eclesiástico y la de Medicina albergará los estudios más experimentales, creándose así una tradición que llegó hasta la época de la Ilustración.”

"Tomás de Aquino a la luz de su tiempo" José Egida Serrano

En el siglo XIII, la Universidad de París estaba dividida en dos tendencias contradictorias: una que trataba de convertirla en un centro de estudios puramente científicos y otra que intentaba subordinar dichos estudios a fines religiosos, poniéndolos al servicio del teocentrismo medieval. Dos ejemplos muy ilustrativos de esta lucha son las condenas de 1270 y 1277. La Universidad de Oxford, creada en el siglo XII, no sufrió esta lucha. Todos sus profesores se habían formado bajo el agustinismo que conjugaba teología y gusto por el platonismo, por las matemáticas y las ciencias positivas. Oxford se dirigió más hacia lo experimental, preparando el empirismo ockhamista, cuya reacción en el siglo XIV desplazó el tomismo de la propia Universidad de París.

EJERCICIO: Realizar síntesis de las implicaciones históricas entre poder terrenal y espiritual a lo largo de la Edad Media.

MAQUIAVELO (1469-1527)

Nicolás Maquiavelo fue secretario de la cancillería de Estado de Florencia. Este puesto le brindó la ocasión para conocer de primera mano la actividad política y a los hombres. Además estudió a los antiguos historiadores, particularmente Tito Livio y Polibio. Sus obras más importantes son los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y *El Príncipe*. En esta última trata la manera de llegar al poder y, una vez alcanzado, conservarlo; está dedicada a Lorenzo de Medici y en ella le exhorta a liberar Italia del yugo extranjero y a crear un poderoso Estado nacional.

Para Maquiavelo el núcleo de la sabiduría estatal está en un realismo político. El obrar político tiene que basarse no en lo que debe ser, sino en lo que es, en lo real y efectivo. “Me ha parecido más conveniente buscar la efectiva verdad de las cosas, que no la imaginación de ellas. Muchos han imaginado principados o repúblicas que no se han visto jamás, ni se ha conocido ser verdaderos, porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debiera vivir que aquel que deja lo que se hace por lo que se debiera hacer, antes procura su ruina que su conservación. En efecto, el hombre que quiere en todo hacer profesión de bueno, ha de arruinarse entre tantos que no lo son” (*Príncipe*, 15).

Los dos factores que determinan la marcha de la vida humana e histórica son la **fortuna** (la suerte) y la **virtud** personal. Como hombres no podemos conocer los designios del destino (*fatum*) y por ello se nos aparecen como hechos casuales, como fortuna. Sin embargo, el hombre de Estado puede percibir cierta regularidad, típica de las situaciones históricas, y aquí puede entrar en juego y, con su libertad y destreza, aliarse con la fortuna y decidir su suerte (siempre hasta cierto punto). Por eso la virtud del príncipe, la fortaleza, se revelará en su captación de las fuerzas que entran en juego y en su enérgica intervención. **Virtud y fortuna son elementos claves en su pensamiento político** y para explicar su relación utiliza una famosa metáfora: la fortuna es como un río impetuoso que arrastra todo a su paso cuando se encoleriza, no obstante, en tiempos de tranquilidad tomamos medidas contra los ríos violentos colocando diques y canales para contenerlos; de igual modo el príncipe frente a la fortuna adversa usará su virtud para contenerla o para aprovechar su ímpetu benéfico.

A partir de aquí Maquiavelo extrae unas reglas fundamentales de la política, que orientan la acción del gobernante. **En primer lugar, el príncipe debe percatarse de que los hombres son malos.** “De los hombres en general puede decirse esto: que son ingratos, volubles, simuladores, rehuidores de peligros, ávidos de ganancias, y, mientras les haces bien, son todos tuyos [...] pero cuando se te acerca (la necesidad), ellos se levantan contra ti. Y el príncipe que ha fundado todo en sus palabras y se encuentra privado de otros preparativos, se arruina [...] porque el amor es considerado círculo obligado, pero, por triste condición humana, se rompe en toda ocasión de propia utilidad; mientras que el temor consiste en un miedo al castigo, miedo que no nos abandona nunca.” (*Príncipe*, 17). De aquí se sigue el **segundo** de los principios: el príncipe, si quiere mantenerse, debe “**aprender a no ser bueno, y usar de esto o no usarlo según la necesidad**” (o.c. 15). Es decir, ha de ser más bien temido que amado, no ha de retroceder ante la crueldad, puede quebrantar la palabra y los tratados, cuando esto sea útil. Debe aparentar mansedumbre, fidelidad, sinceridad y piedad, pero sólo aparentarlo; poseer estas cualidades realmente y ponerlas continuamente en práctica podría tornarse incluso perjudicial. Lo mejor es “tener un ánimo dispuesto a girar según los vientos y variaciones de la fortuna ordenen, y, [...] no apartarse del bien, mientras pueda; pero saber entrar en el mal, de necesitarlo” (o.c. 18). El **tercer principio** es: lo peor de todo son las soluciones intermedias, el vacilar entre el bien y el mal, entre el derecho y la fuerza. Desde este punto de vista, el catolicismo, con sus ideales de paz, de mansedumbre, sufrimiento y humildad, resulta poco práctico. Dios es un Dios de los fuertes, como la religión de los antiguos romanos. Sólo ésta es deseable.

Estos principios apuntan a darnos una **mecánica del juego de fuerzas de las pasiones** humanas. En efecto, contra una determinada fuerza debe oponer el hombre otra por lo menos

igual, si se la quiere resistir, u otra mayor para vencerla. Se trata de una física de las relaciones sociales humanas, que prefigura lo que iba a ser algo más tarde la consideración cuantitativo-mecanicista de la naturaleza (Galileo, Newton). Esta consideración tiene como consecuencia la separación de la política y de la moral. Las cuestiones políticas se resuelven entonces según un criterio de utilidad, al margen de la moralidad o inmoralidad de las acciones que sean necesarias. Según Maquiavelo “al Estado y al pueblo se les ha de tratar de modo distinto que a la persona privada”. Es decir, en privado puede uno comportarse moralmente, pero en cuanto pasamos a la esfera de lo público la moralidad queda subordinada a la utilidad. Nótese la diferencia radical entre esta concepción y la tradicional basada en la ley natural. Lógicamente para Maquiavelo el papel de las armas es fundamental en el Estado. Un gobierno debe tener buenas armas y buenas leyes pero, como no son posibles las buenas leyes sin buenas armas, el príncipe debe asumir que el conocimiento del arte de la guerra tiene un lugar privilegiado en la política.

Muchos gobernantes perdieron el poder por ejercer la fuerza desmedidamente; entonces ¿cómo se debe de administrar la fuerza? El príncipe debe intentar ser amado y temido pero si no puede conseguir ambas cosas debe preferir ser temido ya que la gente obedece más firmemente a alguien por miedo que por amor. Pero, aunque el príncipe deba hacerse temer, debe intentar por todos los medios no hacerse odioso a sus súbditos; si los gobernados odian al príncipe se conjurarán para derrocarlo, por mucha violencia que use siempre habrá personas dispuestas a unirse en su contra. Por esta razón la crueldad debe administrarse con prudencia aunque también con mano firme: es mejor infligir un gran castigo de una vez que estar continuamente provocando pequeños castigos porque de la primera manera puede olvidarse o atenuarse el odio pero de la segunda manera el odio siempre estará vivo. También a los poderosos hay que castigarlos con dureza porque si los castigamos poco aún serán fuertes para devolvernos el golpe pero si los castigamos duramente ya no podrán hacernos daño. Nunca un príncipe debe atentar contra la propiedad o la mujer de sus súbditos por avaricia o lujuria, esto provoca un odio profundo y el miedo entre los gobernados a ser las próximas víctimas los une contra su príncipe.

De lo anterior concluimos que el príncipe debe temer tanto como a sus enemigos externos al pueblo que le odie; el mejor remedio contra el odio del pueblo es dejarlo tranquilo, no grabarlo con impuestos ni con decisiones arbitrarias. Organizar fiestas, potenciar las artes y el comercio adornan a todo principado y el buen gobernante se ocupa de ello para obtener el favor del pueblo. En la vida ordinaria hay cosas que llamamos virtud pero que no son tales en el príncipe. La sinceridad, por ejemplo, tiene sentido en la sociedad civil en donde hay tribunales que juzgan y condenan la mentira pero ¿si la cabeza del estado miente quién lo juzgará? Si un príncipe en peligro violando un acuerdo o asesinando traicioneramente a sus enemigos se mantiene en el poder debe mentir y asesinar si es preciso; de nada sirve la bondad que te lleva a la ruina. Si los hombres todos fueran buenos y actuaran justamente el príncipe debería ser bueno pero como no es así la bondad en este mundo de lobos sólo lleva a la perdición. A pesar de todo el príncipe debe acrecentar su prestigio de virtud ya que la apariencia de bondad es un arma poderosa por la que se guían los hombres. El gobernante deberá cuidar el parecer justo, compasivo y religioso pero se deberá cuidar también de serlo cuando no conviene a sus intereses ya que, por ejemplo, ser compasivo y no aniquilar a un enemigo derrotado que se rinde podría conllevar una guerra en el futuro que ocasionase más sufrimiento al pueblo y más peligros a un príncipe pusilánime que a un gobernante que no temiese ser cruel. De esta idea viene la célebre frase, atribuida falsamente a Maquiavelo, de “el fin justifica los medios”.

Maquiavelo, por un lado, considera que el príncipe está más allá de la moral ordinaria y no deben juzgarse sus actos en sí sino por sus consecuencias pero, por otro lado, asume que satisfacer las exigencias del pueblo para no ser víctima de su odio es uno de los factores vitales de la política; el pueblo adquiere así un papel central en la reflexión del florentino.

CAPITULO XV

DE AQUELLAS COSAS POR LAS CUALES LOS HOMBRES ESPECIALMENTE LOS PRINCIPES, SON ALABADOS O CENSURADOS

Queda ahora por analizar como debe comportarse un príncipe en el trato con súbditos y amigos. Y porque sé que muchos han escrito sobre el tema, me pregunto, al escribir ahora yo, si no seré tachado de presuntuoso, sobre todo al comprobar que en esta materia me aparto de sus opiniones. Pero siendo mi propósito escribir cosa útil para quien la entiende, me ha parecido más conveniente ir tras la verdad efectiva de la cosa que tras su apariencia. Porque muchos se han imaginado como existentes de veras a repúblicas y principados que nunca han sido vistos ni conocidos; porque hay tanta diferencia entre como se vive y como se debería vivir, que aquel que deja lo que se hace por lo que debería hacerse marcha a su ruina en vez de beneficiarse; pues un hombre que en todas partes quiera hacer profesión de bueno es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son. Por lo cual es necesario que todo príncipe que quiera mantenerse aprenda a no ser bueno, y a practicarlo o no de acuerdo con la necesidad.

Dejando, pues, a un lado las fantasías, y preocupándonos sólo de las cosas reales, digo que todos los hombres, cuando se habla de ellos, y en particular los príncipes, por ocupar posiciones más elevadas, son juzgados por algunas de estas cualidades que les valen o censura o elogio. Uno es llamado pródigo, otro tacaño (y empleo un término toscano, porque «avaro», en nuestra lengua, es también el que tiende a enriquecerse por medio de la rapiña, mientras que llamamos «tacaño» al que se abstiene demasiado de gastar lo suyo); uno es considerado dadivoso, otra rapaz; uno cruel, otro clemente; uno traidor, otro leal; uno afeminado y pusilánime, otro decidido y animoso; uno humano, otro soberbio; uno lascivo, otro casto; uno sincero, otro astuto; uno duro, otro débil; uno grave, otro frívolo; uno religioso, otro incrédulo, y así sucesivamente. Sé que no habría nadie que no opinase que sería cosa muy loable que, de entre todas las cualidades nombradas, un príncipe poseyese las que son consideradas buenas; pero como no es posible poseer las todas, ni observarlas siempre, porque la naturaleza humana no lo consiente, le es preciso ser tan cuerdo que sepa evitar la vergüenza de aquellas que le significarían la pérdida del Estado, y, si puede, aun de las que no se lo haría perder, pero si no puede no debe preocuparse gran cosa y mucho menos de incurrir en la infamia de vicios sin los cuales difícilmente podría salvar el Estado, porque si consideramos esto con frialdad, hallaremos que, a veces, lo que parece virtud es causa de ruina, y lo que parece vicio sólo acaba por traer el bien estar y la seguridad.

CAPITULO XVI

DE LA PRODIGALIDAD Y DE LA AVARICIA

Empezando por las primeras de las cualidades nombradas, digo que estaría bien ser tenido por pródigo. Sin embargo, la prodigalidad, practicada de manera que se sepa que uno es pródigo, perjudica; y por otra, parte, si se la practica virtuosamente y tal como se la debe practicar, la prodigalidad no será conocida y se creerá que existe el vicio contrario. Pero como el que quiere conseguir fama de pródigo entre los hombres no puede pasar por alto ninguna clase de lujos, sucederá siempre que un príncipe así acostumbrado a proceder consumirá en tales obras todas sus riquezas y se verá obligado, a la postre, si desea conservar su reputación, a imponer excesivos tributos, a ser riguroso en el cobro y a hacer todas las cosas que hay que hacer para procurarse dinero. Lo cual empezará a tornarlo odioso a los ojos de sus súbditos, y nadie lo estimará, ya que se habrá vuelto pobre. Y como con su prodigalidad ha perjudicado a muchos y beneficiado a pocos, se resentirá al primer inconveniente y peligrará al menor riesgo. Y si entonces advierte su falla y quiere cambiar de conducta, será tachado de tacaño.

Ya que un príncipe no puede practicar públicamente esta virtud sin que se perjudique, convendrá, si es sensato, que no se preocupe si es tildado de tacaño; porque, con el tiempo, al ver que con su avaricia le bastan las entradas para defenderse de quien le hace la guerra, y puede acometer

nuevas empresas sin gravar al pueblo, será tenido siempre por más pródigo, pues practica la generosidad con todos aquellos a quienes no quita, que son innumerables, y la avaricia con todos aquellos a quienes no da, que son pocos.

En nuestros tiempos sólo hemos visto hacer grandes cosas a los hombres considerados tacaños; los demás siempre han fracasado. El papa Julio II, después de servirse del nombre de pródigo para llegar al Pontificado, no se cuidó, a fin de poder hacer la guerra, de conservar semejante farria. El actual rey de Francia ha sostenido tantas guerras sin imponer tributos extraordinarios a sus súbditos porque, con su extremada economía, proveyó a los gastos superfluos. El actual rey de España, si hubiera sido espléndido, no habría realizado ni vencido en tantas empresas.

En consecuencia, un príncipe debe reparar poco —con tal de que ello le permita defenderse, no robar a los súbditos, no volverse pobre y despreciable, no mostrarse expoliador— en incurrir en el vicio de tacaño; porque éste es uno de los vicios que hacen posible reinar. Y si alguien dijese: «Gracias a su prodigalidad, César llegó al Imperio y muchos otros, por haber sido y haberse ganado fama de pródigos, escalaron altísimas posiciones», contestaría: «O ya eres príncipe, o estás en camino de serlo; en el primer caso, la liberalidad es perniciosa; en el segundo, necesaria. Y César era uno de los que querían llegar al principado de Roma; pero si después de lograrlo hubiese sobrevivido y no se hubiera moderado en los gastos, habría llevado el imperio a la ruina». Y si alguien replicase: «Ha habido muchos príncipes, reputados por liberalísimos, que hicieron grandes cosas con las armas», diría yo: «O el príncipe gasta lo suyo y lo de los súbditos, o gasta lo ajeno; en el primer caso debe ser medido; en el otro, no debe cuidarse del despilfarro. Porque el príncipe que va con sus ejércitos y que vive del botín, de los saqueos y de las contribuciones, necesita de esa esplendidez a costa de los enemigos, ya que de otra manera los soldados no lo seguirían. Con aquello que no es del príncipe ni de sus súbditos se puede ser extremadamente generoso, como lo fueron Ciro, César y Alejandro; porque el derrochar lo ajeno, antes concede que quita reputación; sólo el gastar lo de uno perjudica. No hay cosa que se consuma tanto a sí misma como la prodigalidad, pues cuanto más se la practica más se pierde la facultad de practicarla; y se vuelve el príncipe pobre y despreciable o si quiere escapar de la pobreza, expoliador y odioso. Y si hay algo que deba evitarse, es el ser despreciado y odioso, y a ambas cosas conduce la prodigalidad. Por lo tanto, es más prudente contentarse con el tildado de tacaño, que implica una vergüenza sin odio, que, por ganar fama de pródigo, incurrir en el de expoliador, que implica una vergüenza con odio.

CAPITULO XVII

DE LA CRUELDAD Y LA CLEMENCIA; Y SI ES MEJOR SER AMADO QUE TEMIDO, O SER TEMIDO QUE AMADO

Paso a las otras cualidades ya citadas y declaro que todos los príncipes deben desear ser tenidos por clementes y no por crueles. Y, sin embargo, deben cuidarse de emplear mal esta clemencia César Borgia era cruel, pese a lo cual fue su crueldad la que impuso el orden en la Romaña, la que logró su unión y la que la volvió a la paz y a la fe. Que, si se examina bien, se verá que Borgia fue mucho más clemente que el pueblo florentino, que, para evitar ser tachado de cruel, dejó destruir a Pistoya. Por lo tanto, un príncipe no debe preocuparse porque lo acusen de cruel, siempre y cuando su crueldad tenga por objeto el mantener unidos y fieles a los súbditos; porque con pocos castigos ejemplares será más clemente que aquellos que, por excesiva clemencia, dejan multiplicar los desórdenes, causa de matanzas y saqueos que perjudican a toda una población, mientras que las medidas extremas adoptadas por el príncipe sólo van en contra de uno. Y es sobre todo un príncipe nuevo el que no debe evitar los actos de crueldad, pues toda nueva dominación trae consigo infinidad de peligros. Así se explica que Virgilio ponga en boca de Dido:

“Res dura el regni novitai me talia cogunt Mofiri, el late fines custode tueri.”

Sin embargo, debe ser cauto en el creer y el obrar, no tener miedo de sí mismo y proceder con moderación, prudencia y humanidad, de modo que una excesiva confianza, no lo vuelva imprudente, y una desconfianza exagerada, intolerable.

Surge de esto una cuestión: si vale más ser amado que temido, o temido que amado. "Nada mejor que ser ambas cosas a la vez; pero puesto que es difícil reunirlos y que siempre ha de faltar una, declaro que es más seguro ser temido que amado. Porque de la generalidad de los hombres se puede decir esto: que son ingratos, volubles, simuladores, cobardes ante el peligro y ávidos de lucro. Mientras les haces bien, son completamente tuyos: te ofrecen su sangre, sus bienes, su vida y sus hijos, pues -como antes expliqué- ninguna necesidad tienes de ello; pero cuando la necesidad se presenta se rebelan. Y el príncipe que ha descansado por entero en su palabra 452 va a la ruina al no haber tomado otras providencias; porque las amistades que se adquieren con el dinero y no con la altura y nobleza de almas 453 son amistades merecidas, pero de las cuales no se dispone, y llegada la oportunidad no se las puede utilizar. Y los hombres tienen menos cuidado en ofender a uno que se haga amar que a uno que se haga temer; porque el amor es un vínculo de gratitud que los hombres, perversos por naturaleza, rompen cada vez que pueden beneficiarse; pero el temor es miedo al castigo que no se pierde nunca. No obstante lo cual, el príncipe debe hacerse temer de modo que, si no se granjea el amor, evite el odio, pues no es imposible ser a la vez temido y no odiado; y para ello bastará que se abstenga de apoderarse de los bienes y de las mujeres de sus ciudadanos y súbditos y que no proceda contra la vida de alguien sino cuando hay justificación conveniente y motivo manifiesto; pero sobre todo abstenerse de los bienes ajenos, porque los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio. Luego, nunca faltan excusas para despojar a los demás de sus bienes, y el que empieza a vivir de la rapiña siempre encuentra pretextos para apoderarse de lo ajeno, y, por el contrario, para quitar la vida, son más raros y desaparecen con más rapidez.

Pero cuando el príncipe está al frente de sus ejércitos y tiene que gobernar a miles de soldados, es absolutamente necesario que no se preocupe si merece fama de cruel, porque sin esta fama jamás podrá tenerse ejército alguno unido y dispuesto a la lucha. Entre las infinitas cosas admirables de Aníbal se cita la de que, aunque contaba con un ejército grandísimo, formado por hombres de todas las razas a los que llevó a combatir en tierras extranjeras, jamás surgió discordia alguna entre ellos ni contra el príncipe, así en la mala como en la buena fortuna. Y esto no podía deberse sino a su crueldad inhumana, que, unida a sus muchas otras virtudes, lo hacía venerable y terrible en el concepto de los soldados; que, sin aquella, todas las demás no le habrían bastado para ganarse este respeto. Los historiadores poco reflexivos admiran, por una parte, semejante orden, y, por la otra, censuran su razón principal. Que si es verdad o no que las demás virtudes no le habrían bastado puede verse en Escipión -hombre de condiciones poco comunes, no sólo dentro de su época, sino dentro de toda la historia de la humanidad-, 468 cuyos ejércitos se rebelaron en España. Lo cual se produjo por culpa de su excesiva clemencia, que había dado a sus soldados más licencia de la que a la disciplina militar convenía. 469 Falta que Fabio Máximo le reprochó en el Senado, llamándolo corruptor de la milicia romana. Los logros, habiendo sido ultrajados por un enviado de Escipión, no fueron desagraviados por éste ni la insolencia del primero fue castigada naciendo todo de aquel su blando carácter. Y a tal extremo, que alguien que lo quiso justificar ante el Senado dijo que pertenecía a la clase de hombres que saben mejor no equivocarse que enmendar las equivocaciones ajenas. Este carácter, con el tiempo habría acabado por empañar su fama y su honor, a haber llegado Escipión al mando absoluto; pero como estaba bajo las órdenes del Senado, no sólo quedó escondida esta mala cualidad suya, sino que se convirtió en su gloria.

Volviendo a la cuestión de ser amado o temido, concluyo que, como el amor depende de la voluntad de los hombres y el temer de la voluntad del príncipe, un príncipe prudente debe apoyarse en lo suyo y no en lo ajeno, pero, como he dicho, tratando siempre de evitar el odio.

CAPITULO XVIII

DE QUÉ MODO LOS PRÍNCIPES DEBEN CUMPLIR SUS PROMESAS

Nadie deja de comprender cuán digno de alabanza es el príncipe que cumple la palabra dada, que obra con rectitud y no con doblez; pero la experiencia nos demuestra, por lo que sucede en nuestros tiempos, que son precisamente los príncipes que han hecho menos caso de la fe jurada, envuelto a los demás con su astucia y reído de los que han confiado en su lealtad, los únicos que han realizado grandes empresas.

Digamos primero que hay dos maneras de combatir: una, con las leyes; otra, con la fuerza. La primera es distintiva del hombre; la segunda, de la bestia. Pero como a menudo la primera no basta, es forzoso recurrir a la segunda. Un príncipe debe saber entonces comportarse como bestia y como hombre. Esto es lo que los antiguos escritores enseñaron a los príncipes de un modo velado cuando dijeron que Aquiles y muchos otros de los príncipes antiguos fueron confiados al centauro Quirón para que los criara y educase. Lo cual significa que, como el preceptor es mitad bestia y mitad hombre, un príncipe debe saber emplear las cualidades de ambas naturalezas, y que una no puede durar mucho tiempo sin la otra. De manera que, ya que se ve obligado a comportarse como bestia, conviene que el príncipe se transforme en zorro y en león, porque el león no sabe protegerse de las trampas ni el zorro protegerse de los lobos. Hay, pues, que ser zorro para conocer las trampas y león para espantar a los lobos. Los que sólo se sirven de las cualidades del león demuestran poca experiencia. Por lo tanto, un príncipe prudente no debe observar la fe jurada cuando semejante observancia vaya en contra de sus intereses y cuando haya desaparecido las razones que le hicieron prometer. Si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no sería bueno, pero como son perversos, y no la observarían contigo, tampoco tú debes observarla con ellos. Nunca faltaron a un príncipe razones legítimas para disfrazar la inobservancia. Se podrían citar innumerables ejemplos modernos de tratados de paz y promesas vueltos inútiles por la infidelidad de los príncipes. Que el que mejor ha sabido ser zorro, ése ha triunfado. Pero hay que saber disfrazarse bien y ser hábil en fingir y en disimular. Les hombres son tan simples y de tal manera obedecen a las necesidades del momento, que aquel que engaña encontrará siempre quien se deje engañar. No quiero callar uno de los ejemplos contemporáneos. Alejandro VI nunca hizo ni pensó en otra cosa que en engañar a los hombres, y siempre halló oportunidad para hacerlo. jamás hubo hombre que prometiese con más desparpajo ni que hiciera tantos juramentos sin cumplir ninguno; y, sin embargo, los engaños siempre le salieron a pedir de boca, porque conocía bien esta parte del mundo.

No es preciso que un príncipe posea todas las virtudes citadas, pero es indispensable que aparente poseerlas. Y hasta me atreveré a decir esto: que el tenerlas y practicarlas siempre es perjudicial, y el aparentar tenerlas, útil. Está bien mostrarse piadoso, fiel, humano, recto y religioso, y asimismo serlo efectivamente: pero se debe estar dispuesto a irse al otro extremo si ello fuera necesario. Y ha de sentirse presente que un príncipe, y sobre todo un príncipe nuevo, no puede observar todas las cosas gracias a las cuales los hombres son considerados buenos, porque, a menudo, para conservarse en el poder, se ve arrastrado a obrar contra la fe, la caridad, la humanidad y la religión. Es preciso, pues, que tenga una inteligencia capaz de adaptarse a todas las circunstancias, y que, como he dicho antes, no se aparte del bien mientras pueda, pero que, en caso de necesidad, no titubee en entrar en el mal.

Por todo esto un príncipe debe tener muchísimo cuidado de que no le brote nunca de los labios algo que no esté empapado de las cinco virtudes citadas, y de que, al verlo y oírlo, parezca la clemencia, la fe, la rectitud y la religión misma, sobre todo esta última. Pues los hombres, en general, juzgan más con los ojos que con las manos porque todos pueden ver, pero pocos tocar. Todos ven lo que parece ser, mas pocos saben lo que eres; y estos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de la mayoría, que se escuda detrás de la majestad del Estado. Y en las acciones de los hombres, y particularmente de los príncipes, donde no hay apelación posible, se atiende a los resultados. Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar el Estado, que los medios siempre serán honorables y loados por todos; porque el vulgo se deja engañar por las apariencias y por el éxito; y en el mundo sólo hay vulgo, ya que las minorías no cuentan sino cuando las mayorías no tienen donde apoyarse. Un príncipe de estos tiempos, a quien no es

oportuno nombrar, jamás predica otra cosa que concordia y buena fe; y es enemigo acérrimo de ambas, ya que, si las hubiese observado, habría perdido más de una vez la fama y las tierras.

CAPITULO XIX

DE QUÉ MODO DEBE EVITARSE SER DESPRECIADO Y ODIADO

Como de entre las cualidades mencionadas ya hablé de las más importantes, quiero ahora, bajo este título general, referirme brevemente a las otras. Trate el príncipe de huir de las cosas que lo hagan odioso o despreciable, y una vez logrado, habrá cumplido con su deber y no tendrá nada que temer de los otros vicios. Hace odioso, sobre todo, como ya he dicho antes, el ser expoliador y el apoderarse de los bienes y de las mujeres de los súbditos, de todo lo cual convendrá abstenerse. Porque la mayoría de los hombres, mientras no se ven privados de sus bienes y de su honor, viven contentos; y el príncipe queda libre para combatir la ambición de los menos, que puede cortar fácilmente y de mil maneras distintas. Hace despreciable el ser considerado voluble, frívolo, afeminado, pusilánime e irresoluto, defectos de los cuales debe alejarse como una nave de un escollo, e ingeniarse para que en sus actos se reconozca grandeza, valentía, seriedad y fuerza. Y con respecto a los asuntos privados de los súbditos, debe procurar que sus fallas sean irrevocables y empeñarse en adquirir tal autoridad que nadie piense en engañarlo ni en envolverlo con intrigas.

El príncipe que conquista semejante autoridad es siempre respetado, pues difícilmente se conspira contra quien, por ser respetado, tiene necesariamente que ser bueno y querido por los suyos. Y un príncipe debe temer dos cosas: en el interior, que se le subleven los súbditos; en el exterior, que lo ataquen las potencias extranjeras. De éstas se defenderá con buenas armas y buenas alianzas, y siempre tendrá buenas alianzas el que tenga buenas armas, así como siempre en el interior estarán seguras cosas cuando lo estén en el exterior, a menos que no hubiesen sido previamente perturbadas por una conspiración. Y aun cuando los enemigos de afuera amenazasen, si ha vivido como he aconsejado y no pierde la presencia de espíritu, resistirá todos los ataques, como he contado que hizo el espartano Nabis. En lo que se refiere a los súbditos, y a pesar de que no exista amenaza extranjera alguna, ha de cuidar que no conspiren secretamente; pero de este peligro puede asegurarse evitando que lo odien o lo desprecien y, como ya antes he repetido, empeñándose por todos los medios en tener satisfecho al pueblo. Porque el no ser odiado por el pueblo es uno de los remedios más eficaces de que dispone un príncipe contra las conjuraciones. El conspirador siempre cree que el pueblo quedará contento con la muerte del príncipe y jamás, si sospecha que se producirá el efecto contrario, se decide a tomar semejante partido, pues son infinitos los peligros que corre el que conspira. La experiencia nos muestra que hubo muchísimas conspiraciones y que muy pocas tuvieron éxito. Porque el que conspira no puede obrar solo ni buscar la complicidad de los que no cree descontentos; y no hay descontento que no se regocije en cuanto le hayas confesado tus propósitos, porque de la revelación de tu secreto puede esperar toda clase de beneficios; y es preciso que sea muy amigo tuyo o enconado enemigo del príncipe para que, al hallar en una parte ganancias seguras y en la otra dudosas y llenas de peligro, te sea leal. Y para reducir el problema a sus últimos términos, declaro que de parte del conspirador sólo hay recelos sospechas y temor al castigo, mientras que el príncipe cuenta con la majestad del principado, con las leyes y con la ayuda de los amigos de tal manera que, si se ha granjeado la simpatía popular, es imposible que haya alguien que sea tan temerario como para conspirar. Pues si un conspirador está por lo común rodeado de peligros antes de consumar el hecho, lo estará aún más después de ejecutado porque no encontrará amparo en ninguna parte.

Sobre este particular podrían citarse innumerables ejemplos; pero me daré por satisfecho con mencionar uno que pertenece a la época de nuestros padres. Micer Aníbal Bentivoglio, abuelo del actual micer Aníbal, que era príncipe de Bolonia, fue asesinado por los Canneschi, que se habían conjurado contra él, no quedando de los suyos más que micer Juan, que era una criatura. Inmediatamente después de semejante crimen se sublevó el pueblo y exterminó a todos los Conneschi. Esto nace de la simpatía popular que la casa de los Bentivoglio tenía en aquellos tiempos, y que fue tan grande que, no quedando de ella nadie en Bolonia que pudiese, muerto

Aníbal, regir el Estado, y habiendo indicios de que en Florencia existía un descendiente de los Bentivoglio, que se consideraba hasta entonces hijo de un cerrajero, vinieron los boloñeses en su busca a Florencia y le entregaron el gobierno de aquella ciudad, la que fue gobernada por él hasta que micer Juan hubo llegado a una edad adecuada para asumir el mando.

Llego, pues, a la conclusión de que un príncipe, cuando es apreciado por el pueblo, debe cuidarse muy poco de las conspiraciones; pero que debe temer todo y a todos cuando lo tiene por encinigo y es aborrecido por él. Los Estados bien organizados y los príncipes sabios siempre han procurado no exasperar a los nobles y, a la vez, tener satisfecho y contento al pueblo. Es éste uno de los puntos a que más debe atender un príncipe.

En la actualidad, entre los reinos bien organizados, cabe nombrar el de Francia, que cuenta con muchas instituciones buenas que están al servicio de la libertad y de la seguridad del rey, de las cuales la primera es el Parlamento. Como el que organizó este reino conocía, por una parte, la ambición y la violencia de los poderosos y la necesidad de tenerlos como de una brida para corregirlos, y, por otra, el odio a los nobles que el temor hacía nacer en el pueblo —temor que había que hacer desaparecer, dispuso que no fuese cuidado exclusivo del rey esa tarea, para evitarle los inconvenientes que tendría con los nobles si favorecía al pueblo y los que tendría con el pueblo si favorecía a los nobles. Creó entonces un tercer poder que, sin responsabilidades para el rey, castigase a los nobles y beneficiase al pueblo. No podía tomarse medida mejor ni más juiciosa, ni que tanto proveyese a la seguridad del rey y del reino. De donde puede extraerse esta consecuencia digna de mención: que los príncipes deben encomendar a los demás las tareas gravosas y reservarse las agradables. Y vuelvo a repetir que un príncipe debe estimar a los nobles, pero sin hacerse odiar por el pueblo.

Acaso podrá parecer a muchos que el ejemplo de la vida y muerte de ciertos emperadores romanos contradice mis opiniones, porque hubo quienes, a pesar de haberse conducido siempre virtuosamente y de poseer grandes cualidades, perdieron el imperio o, peor aún, fueron asesinados por sus mismos súbditos, conjurados en su contra. Para contestar a estas objeciones examinaré el comportamiento de algunos emperadores y demostraré que las causas de su ruina no difieren de las que he expuesto, y mientras tanto, recordaré los hechos más salientes de la historia de aquellos tiempos. Me limitaré a tomar a los emperadores que se sucedieron desde Marco el Filósofo hasta Maximino: Marco, su hijo Cómodo, Pertinax, Juliano, Severo, su hijo Antonino Caracalia, Macrino, Heliogábalo, Alejandro y Maximino. Pero antes conviene hacer notar que, mientras los príncipes de hoy sólo tienen que luchar contra la ambición de los nobles y la violencia de los pueblos, los emperadores romanos tenían que hacer frente a una tercera dificultad: la codicia y la crueldad de sus soldados, motivo de la ruina de muchos. Porque era difícil dejar a la vez satisfechos a los soldados y al pueblo, pues en tanto que el pueblo amaba la paz y a los príncipes sosegados las tropas preferían a los príncipes belicosos, violentos, crueles y rapaces, y mucho más si lo eran contra el pueblo, ya que así duplicaban la ganancia y tenían ocasión de desahogar su codicia y su perversidad. Esto explica por qué los emperadores que carecían de autoridad suficiente para contener a unos y a otros siempre fracasaban; y explica también por qué la mayoría, y sobre todo los que no subían al trono por herencia, una vez conocida la imposibilidad de dejar satisfechas a ambas partes, se decidían por los soldados, sin importarles pisotear al pueblo. Era el partido lógico: cuando el príncipe no puede evitar ser odiado por una de las dos partes debe inclinarse hacia el grupo más numeroso, y cuando esto no es posible, inclinarse hacia el más fuerte. De ahí que los emperadores -que al serlo por razones ajenas al derecho tenían necesidad de apoyos extraordinarios buscasen contentar a los soldados antes que al pueblo; lo cual, sin embargo, podía resultarles ventajoso o no según qué supiesen o no ganarse y conservar su respeto.

Por tales motivos, Marco, Pertinax y Alejandro, a pesar de su vida moderada, a pesar de ser amantes de la justicia, enemigos de la crueldad, humanitarios y benévolos, tuvieron todos, salvo Marco, triste fin. Y Marco vivió y murió amado gracias a que llegó al trono por derecho de herencia, sin debérselo al pueblo ni a los soldados; y a que, como estaba adornado de muchas virtudes que lo hacían venerable, tuvo siempre, mientras vivió, sometidos a unos y a otros a su voluntad, y nunca fue odiado ni despreciado. Pero Pertinax fue hecho emperador contra el parecer de los soldados, que, acostumbrados a vivir en la mayor licencia bajo Cómodo, no podían tolerar la vida virtuosa que aquél pretendía imponerle; y por esto fue odiado. Y como al

odio se agregó el desprecio que inspira a su vejez, pereció en los comienzos mismos de su reinado.

Y aquí se debe señalar que el odio se gana tanto con las buenas acciones como con las perversas, por cuyo motivo, como dije antes, un príncipe que quiere conservar el poder es a menudo forzado a no ser bueno, porque cuando aquel grupo, ya sea pueblo, soldados o nobles, del que tú juzgas tener necesidad para mantenerte, está corrompido, te conviene seguir su capricho para satisfacerlo, pues entonces las buenas acciones serían tus enemigas.

Detengámonos ahora en Alejandro, hombre de tanta bondad que, entre los elogios que se le tributaron, figura el de que en catorce años que reinó no hizo matar a nadie sin juicio previo; pero su fama de persona débil y que se dejaba gobernar por su madre le acarreó el desprecio de los soldados, que se sublevaron y lo mataron.

Por el contrario, Cómodo, Severo, Antonino Caracalla y Maximino fueron ejemplos de crueldad y despotismo llevados al extremo. Para congraciarse con los soldados, no ahorraron ultrajes al pueblo. Y todos, a excepción de Severo, acabaron mal. Severo, aunque oprimió al pueblo, pudo reinar felizmente en mérito al apoyo de los soldados y a sus grandes cualidades, que lo hacían tan admirable a los ojos del pueblo y del ejército que éste quedaba reverente y satisfecho, y aquél, atemorizado y estupefacto. Y como sus acciones fueron notables para un príncipe nuevo, quiero explicar brevemente lo bien que supo proceder como zorro y como león, cuyas cualidades, como ya he dicho, deben ser imitadas por todos los príncipes.

Enterado de que el emperador Juliano era un cobarde, Severo convenció al ejército que estaba bajo su mando en Esclavonia de que era necesario ir a Roma para vengar la muerte de Pertinax, a quien los pretorianos habían asesinado. Y con este pretexto, sin dar a conocer sus aspiraciones al imperio, condujo al ejército contra Roma y estuvo en Italia antes que se hubiese tenido noticia de su partida. Una vez en Roma, dio muerte a Juliano; y el Senado, lleno de espanto, lo eligió emperador. Pero para adueñarse del Estado quedaban aún a Severo dos dificultades: la primera en Oriente, donde Níger, jefe de los ejércitos asiáticos, se había hecho proclamar emperador; la segunda en Occidente, donde se hallaba Albino, quien también tenía pretensiones al imperio. Y como juzgaba peligroso declararse a la vez enemigo de los dos, resolvió atacar a Níger y engañar a Albino, para lo cual escribió a éste que, elegido emperador por el Senado, quería compartir el trono con él; le mandó el título de César y, por acuerdo del Senado, lo convirtió en su colega, distinción que Albino aceptó sin vacilar. Pero una vez que hubo vencido y muerto a Níger, y pacificadas las cosas en Oriente, volvió a Roma y se quejó al Senado de que Albino, olvidándose de los beneficios que le debía, había tratado vilmente de matarlo, por lo cual era preciso que castigara su ingratitud. Fue entonces a buscarlo a las Galias y le quitó la vida y el Estado.

Quien examine, pues, detenidamente las acciones de Severo, verá que fue un feroz león y un zorro muy astuto, y advertirá que todos lo temieron y respetaron y que el ejército no lo odió; y no se asombrará de que él, príncipe nuevo, haya podido ser amo de un imperio tan vasto, porque su ilimitada autoridad lo protegió siempre del odio que sus depredaciones podían haber hecho nacer en el pueblo.

Pero Antonino, su hijo, también fue hombre de cualidades que lo hacían admirable en el concepto del pueblo y grato en el de los soldados. Varón de genio guerrero, durísimo a la fatiga, enemigo de la molición y de los placeres de la mesa, no podía menos de ser querido por todos los soldados. Sin embargo, su ferocidad era tan grande e inaudita que, después de innumerables asesinatos aislados, exterminó a gran parte del pueblo de Roma y a todo el de Alejandría. Por este motivo se hizo odioso a todo el mundo, empezó a ser temido por los mismos que lo rodeaban y a la postre fue muerto por un centurión en presencia de todo el ejército. Conviene notar al respecto que no está en manos de ningún príncipe evitar esta clase de atentados, producto de la firme decisión de un hombre de carácter, porque al que no le importa morir no le asusta quitar la vida a otro; pero no los tema el príncipe, pues son rarísimos, y preocúpese, en cambio, por no inferir ofensas graves a nadie que esté junto a él para el servicio del Estado. Es lo que no hizo Antonino, ya que, a pesar de haber asesinado en forma ignominiosa a un hermano del centurión, y de amenazar a éste diariamente con lo mismo lo conservaba en su guardia particular: tranquilidad temeraria que tenía que traerle la muerte, y se la trajo. Pasemos a Cómodo 569 a quien, por ser hijo de Marco y haber recibido el imperio, en herencia, fácil le hubiera sido

conservarlo, dado que con sólo seguir las huellas de su padre hubiese tenido satisfecho a pueblo y ejército. Pero fue un hombre cruel y brutal que, para desahogar su ansia de rapiña contra el pueblo, trató de captarse la benevolencia de las tropas permitiéndoles toda clase de licencias; por otra parte, olvidado de la dignidad que investía, bajó muchas veces a la arena para combatir con los gladiadores y cometió vilezas incompatibles con la majestad imperial, con lo cual se acarrió el desprecio de los soldados. De modo que, odiado por un grupo y aborrecido por el otro, fue asesinado a consecuencia de una conspiración.

Nos quedan por examinar las cualidades de Maximino. Fastidiadas las tropas por la inactividad de Alejandro, de quien ya he hablado, elevaron al imperio, una vez muerto éste, a Maximino, hombre de espíritu extraordinariamente belicoso, que no se conservó en el poder mucho tiempo porque hubo dos cosas que lo hicieron odioso y despreciable: la primera, su baja condición pues nadie ignoraba que había sido pastor en Tracia, y esto producía universal disgusto; la otra, su fama de sanguinario; había diferido su marcha a Roma para tomar posesión del mando, y, en el intervalo, había cometido, en Roma y en todas partes del imperio, por intermedio de sus prefectos, un sinfín de depredaciones. Menospreciado por la bajeza de su origen y odiado por el temor a su ferocidad, era natural que todo el mundo se sintiese inquieto y, en consecuencia, que el Africa se rebelase y que el Senado y luego el pueblo de Roma y toda Italia conspirasen contra él. Su propio ejército, mientras sitiaba a Aquilea sin poder tomarla, cansado de sus crueldades y temiéndolo menos al verlo rodeado de tantos enemigos, se plegó al movimiento y lo mató.

No quiero referirme a Heliogábalo, Macrino y Juliano, que, por ser harto despreciables, tuvieron pronto fin, y atenderé a las conclusiones de este discurso. Los príncipes actuales no se encuentran ante la dificultad de tener que satisfacer en forma desmedida a los soldados. pues aunque haya que tratarlos con consideración, el caso es menos grave, dado que estos príncipes no tienen ejércitos propios, vinculados estrechamente con los gobiernos y las administraciones provinciales, como estaban los ejércitos del Imperio Romano. Y si entonces había que inclinarse a satisfacer a los soldados antes que al pueblo, se explica, porque los soldados eran más poderosos que el pueblo, mientras que ahora todos los príncipes, salvo el Turco y el Sultán, tienen que satisfacer antes al pueblo que a los soldados, porque aquél puede más que éstos. Exceptúo al Turco, que, por estar siempre rodeado por doce mil infantes y quince mil jinetes, de los cuales dependen la seguridad y la fuerza del reino, necesita posponer toda otra preocupación a la de conservar la amistad de las tropas. Del mismo modo, conviene que el Sultán, cuyo reino está por completo en manos del ejército, conserve las simpatías de éste, sin tener consideraciones para con el pueblo. Y adviértase que este Estado del Sultán es muy distinto de todos los principados y sólo parecido al pontificado cristiano, al que no puede llamársele principado hereditario ni principado nuevo, porque no son los hijos del príncipe viejo los herederos y futuros príncipes, sino el elegido para ese puesto por los que tienen autoridad. Y como se trata de una institución antigua, no le corresponde el nombre de principado nuevo, aparte de que no se encuentran en él los obstáculos que existen en los nuevos, pues si bien el príncipe es nuevo, la constitución del Estado es antigua y el gobernante recibido como quien lo es por derecho hereditario.

Pero volvamos a nuestro asunto. Cualquiera que meditase este discurso hallaría que la causa de la ruina de los emperadores citados ha sido el odio o el desprecio, y descubriría a qué se debe que, mientras parte de ellos procedieron de un modo y parte de otro, en ambos modos hubo dichosos y desgraciados. Pertinax y Alejandro fracasaron porque, siendo príncipes nuevos, quisieron imitar a Marco, que había llegado al imperio por derecho de sucesión; y lo mismo le sucedió a Caracalla, Cómodo y Maximino al intentar seguir las huellas de Severo cuando carecían de sus cualidades. Se concluye de esto que un príncipe nuevo en un principado nuevo no puede imitar la conducta de Marco ni tampoco seguir los pasos de Severo sino que debe tomar de éste las cualidades necesarias para fundar un Estado, y, una vez establecido y firme, las cualidades de aquél que mejor tiendan a conservarlo.

EL *EMPIRISMO* SIGLOS XVII - XVIII

FILOSOFÍA CARACTERÍSTICAMENTE INGLESA ES UNA RELACIÓN DEL RACIONALISMO MÁXIMOS REPRESENTANTES LOCKE Y HUME

CARACTERÍSTICAS DEL EMPIRISMO ¿QUÉ DEFIENDE?

1. Rechazo radical del innatismo: para los empiristas no existen ideas ni principios natos al entendimiento o intelecto. Podemos definir empirismo como la teoría que niega la existencia de conocimientos natos y afirma que todo nuestro conocimiento procede de la experiencia. Hume entiende por percepción todo lo que está presente en la mente, de cualquier modo que sea. Distingue dos tipos de percepciones: las impresiones y las ideas:

*IMPRESIÓN: percepción directa por medio de los sentidos, sensaciones, pasiones, emociones.

*IDEA: percepción que consiste en la imagen de impresión en el pensamiento, tenues imágenes de nuestras sensaciones en el entendimiento. Representaciones o copias de las impresiones en el pensamiento.

2. Recurriendo a la experiencia, el empirismo llevó a cabo una crítica de las doctrinas racionalistas, sobre todo hasta llegar a una posición escéptica: solamente conocemos nuestras propias percepciones, nuestro conocimiento no puede ir más allá de lo dado por los sentidos. Creen en las leyes de la naturaleza no son ya, formas ideales, sustanciales o universales sino fabricaciones psicológicas y biológicas completamente contingentes, cuya naturaleza humana apunta a una especie determinada que trata de sobrevivir en un mundo cambiante pero no desprovisto de regularidades.

HUME: EMPIRISMO Y ESCEPTICISMO

Además de la diferenciación entre ideas, introduce una importante clasificación relativa a los modos de conocer. Nuestro conocimiento para Hume es de dos tipos:

- Conocimiento de relaciones entre ideas.
- Conocimiento factual, de hechos.

Para Hume nuestro conocimiento de los hechos queda limitado a las actuales (lo que lees ahora) y a los recuerdos (ideas) actuales de impresiones pasadas (lo que recordamos haber leído, etc.). Pasado y presente entrelazados, pero, ¿y el futuro? Según Hume, no puede haber conocimiento de hechos futuros ya que no tenemos impresión alguna de lo que sucederá en el porvenir. En el conocimiento de relaciones entre ideas presente, pasado y futuro quedan íntimamente relacionados porque se fundamenta dicho conocimiento en el lógico de no-contradicción y en la ley de necesidad lógica pero en el conocimiento de hechos no se comprueba esa necesidad quedando reducido a su estatuto gnoseológico a la noción de probabilidad. Para Hume no se da una conexión necesaria entre hechos. Propiamente hablando, no sabemos que si calentamos el agua vaya a calentarse, simplemente creemos y suponemos que así sucederá. Hume realiza aquí una crítica al principio de causalidad.

RACIONALISMO RENÉ DESCARTES 1596-1650

La filosofía moderna comienza, en sentido estricto, con Descartes. Educado en la filosofía escolástica llegó pronto al conocimiento de que esta filosofía resultaba cargada de prejuicios, siendo necesario construir el sistema entero del conocimiento desde sus cimientos, desde la razón misma.

Descartes inaugura, introduce, la corriente filosófica del siglo XVII, a la cual pertenecen Spinoza, Leibniz, Malebranch. ¿Qué es el racionalismo? La corriente racionalista se caracteriza por adoptar las siguientes corrientes filosóficas:

- 1) Las matemáticas como modelo de saber, como paradigma de conocimiento riguroso.
- 2) La deducción como método adecuado para el despliegue del conocimiento.
- 3) El del pensamiento se corresponde con el ámbito de la realidad: se da una correspondencia entre el orden y conexión de las ideas y el orden y corrección de las cosas.
- 4) Los ámbitos del conocimiento y de la realidad son necesarios. ¿Qué significa aquí necesario? Los razonamientos matemáticos se desarrollan como una cadena, en la cual todo es como tiene que ser y no puede ser de otro modo. Si el orden de la razón expresa el orden de lo real, también éste está presidido por la necesidad.
- 5) El universo encierra un orden necesario que puede ser conocido y expuesto deductivamente.

Los elementos últimos del conocimiento científico (ideas claras y distintas) que han de construir el punto de partida, no procede de la experiencia, sino del entendimiento que las posee en sí misma. Esta explicación se denomina innatismo, hay ideas innatas naturales del entendimiento.

La noción de sustancia en el racionalismo, pieza clave del racionalismo. Se basa en la convicción de la correspondencia entre el orden del pensamiento y el orden de la realidad: aquellos que pueden concebirse por sí mismos, sin necesidad de recurrir a la idea de cualquier otra cosa, existirá por sí misma, con independencia de cualquier cosa.

Descartes, por ejemplo, definía la sustancia como aquello que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir. Distingue tres tipos de sustancia:

- *Dios.*
- *Res cogitans.*
- *Res extensa.*

Para Hume, representante del empirismo, la idea de sustancia no tiene ningún fundamento.

RENÉ DESCARTES LA INVERSIÓN TEOLÓGICA

René Descartes nace en 1596 en el seno de una familia noble y acomodada. Se educó en la Fleche. Su fortuna le permite dedicarse al estudio de la ciencia, fundamentalmente de las matemáticas, y de la filosofía. En 1649 se traslada a Estocolmo, donde muere al año siguiente. Es el fundador de la corriente racionalista en filosofía, que supone un cambio definitivo en las relaciones sujeto-objeto: la razón es autónoma y es el único fundamento y el único criterio para el conocimiento, no sólo teórico, sino práctico de la realidad.

Tesis fundamentales del racionalismo cartesiano y del racionalismo en general: Los datos de la experiencia, o lo que denominamos conocimiento sensible, no es definitivo. Los datos de los sentidos son engañosos (aparentes) por variables o fenoménicos, de forma que el único conocimiento verdadero procede de la razón.

El origen y fundamento último del conocimiento es la razón. Nuestro conocimiento de la realidad se construye deductivamente (al modo matemático) a partir de ciertas ideas y principios evidentes. Estas ideas o principios evidentes son innatos al entendimiento. Éste los posee (produce) al margen de toda experiencia sensible.

Si la razón es el origen y fuente del conocimiento, ¿cómo funciona? Descartes afirma que existen dos formas de conocimiento que funcionan según el "dinamismo interno de la razón" o según una coordinación innata entre ellas: Intuición o "luz natural"; nos permite captar conceptos o ideas simples producidas por la razón misma, de forma clara y distinta, sin posibilidad alguna de duda o error. Todo el conocimiento intelectual se despliega a partir de la intuición de naturalezas simples.

- DEDUCCIÓN: proceso sucesivo de conocimiento y conexión entre las ideas simples. "El dinamismo interno de la razón" es un mecanismo de análisis y síntesis en el que existen momentos de intuición (de las ideas simples) y de deducción. El primer momento o análisis consiste en discriminar o separar la información hasta llegar a las naturalezas o elementos simples, y la síntesis es la reconstrucción deductiva de lo complejo, pero de forma ordenada, a través de lo simple (de las ideas). En definitiva, lo que se pretende explicar a todo razonamiento es el método de las matemáticas.

PUNTO DE PARTIDA: si el racionalismo defiende que el origen del conocimiento es la razón y unos principios o ideas innatas que fundamentan todo conocimiento verdadero, estos principios, por necesidad, tienen que ser incuestionables, indubitables, absolutamente ciertos.

La certeza consiste en que sea un principio o una verdad que sea absolutamente clara y distinta, o lo que es lo mismo, que se sepa perfectamente en qué consiste ese conocimiento, y que no se pueda confundir con cualquier otra cosa. Descartes afirma que el conocimiento sensible no ofrece certeza, que genera duda, así que el camino para encontrar un principio absolutamente cierto e incuestionable es el ejercicio de la duda, la aplicación de un método que ponga en suspenso todo conocimiento pretendidamente cierto hasta que se compruebe que lo es. Este procedimiento es la "duda metódica".

¿DE QUÉ DUDAMOS? 3 POSIBILIDADES O PASOS EN LA DUDA METÓDICA

- DE LOS SENTIDOS "Nuestro sentidos nos engañan". Nos conducen, a veces, al error. Debemos dudar de la información que estos nos ofrecen de la realidad.
- Pero Descartes quiere eliminar problemas, así que da un paso más: dudar de la información que nos ofrecen los sentidos sobre lo real, no es dudar de la existencia de lo real. Pero, ¿podemos dudar de su existencia? A diferencia de los entes matemáticos, que nunca varían, dice Descartes que a veces nos encontramos con un problema: DISTINGUIR VIGILIA DE SUEÑO, ya que mientras soñamos, hechos que no son reales, aparecen como si lo fueran. Un triángulo sigue siendo un polígono de tres lados esté o no esté despierto, sin embargo, podemos soñar, con unicornios y éstos no existen.
- Podemos, en este sentido dudar de la existencia del mundo, pero no de ciertos entes como los

matemáticos, como hemos dicho, de los cuales podemos tener una idea clara y distinta. Salvo que exista una inteligencia superior o "GENIO MALIGNO" que ponga en nosotros ideas falsas.

Ahora bien, a pesar de todo ello, hay una verdad que posee absoluta certeza: puedo dudar de cualquier cosa, pero para dudar tengo que pensar, tengo que utilizar la razón, debo pensar para ello y ésta es una base sólida para poder afirmar que existo y también el mundo que hay a mi alrededor: "pienso, luego existo". Todo cuanto se perciba con la misma claridad y perfección será verdadero sin ninguna duda. La primera verdad es la existencia del yo como sujeto pensante. El problema consiste ahora en cómo justificar la existencia de todo lo exterior al sujeto pensante después de haber dudado de todo ello. Para Descartes, el conocimiento consiste no en conocer directamente la realidad, sino en tener ideas acerca de la realidad (en la coherencia interna de la razón al producirlas). Si el sujeto piensa que el mundo existe, entonces el sujeto tiene una idea del mundo. El pensamiento piensa siempre ideas; no recae sobre las cosas, sino sobre las ideas de las cosas y cómo han sido éstas producidas. Las ideas representan la realidad, y dependiendo de si se refiere a sustancias o a otras características de los entes, así tenemos diferentes tipos de ideas. Para Descartes son de tres tipos:

-ADVENTICIAS: parecen provenir de la experiencia externa (idea de árbol, idea de hombre...).

-FACTICIAS: aquellas que construye la mente a partir de otras ideas ("hombre alto").

-INNATAS: aquellas que no proceden del exterior ni son construcciones mentales (idea de alma, de extensión, de Dios...) .Parecen nacidas conmigo, ni las he formado a través de la experiencia sensible ni me las he inventado. Son producidas por la razón. ¿Cómo podemos garantizar la certeza de las ideas innatas pensando en la hipótesis del genio maligno? Descartes intentará clausurar el problema del solipsismo con la demostración de la existencia de Dios mediante tres pruebas en las cuales se parte siempre de la idea de Dios (infinitud y perfección) y se trata de demostrar que esa idea se corresponde con la realidad.

Las dos primeras pruebas se basan en el principio de causalidad (Meditación 3):

En la 1ª prueba se parte de la idea de Dios y se llega a Dios como causa de la idea en el sujeto. El hombre, sujeto finito e imperfecto, no puede haber producido la idea de perfección e infinitud. Por tanto, sólo puede haber sido puesta en mi mente por Dios.

En la 2ª prueba se parte del sujeto pensante que tiene la idea de Dios y se llega a Dios como causa del sujeto pensante.

En la 3ª prueba sigue el argumento ontológico (meditación 2a). La idea de Dios es la única que implica existencia. Dios no existe porque yo lo piense, sino que yo lo pienso porque previamente existe.

Por tanto, si Dios existe y es perfecto, no me puede engañar. Se deshace así la hipótesis del genio maligno, se recupera la realidad exterior y Dios se convierte en la garantía de la razón.

La prueba de que la realidad existe, consiste en la verdad, primero, del primer principio (del sujeto pensante), y, segundo, de Dios. En este sentido, Descartes divide la realidad en su totalidad en tres tipos de sustancia o "res"; Res extensa (sustancia extensa): mundo material, incluyendo el cuerpo del hombre. La extensión está sometida a las leyes de la mecánica y el movimiento. Es un universo determinista. Res cogitans (sustancia pensante): pensamiento; el alma del hombre. Es una sustancia autónoma de la materia. Es el ámbito de la libertad para el ser humano. De la libertad basada en la razón. Las leyes que proceden de la razón fundamentan nuestro conocimiento teórico y práctico Dios: No poseemos experiencia sensible de Dios, y según Descartes, la idea de Dios no es producto de una construcción de otras ideas (como las facticias, aunque desde una concepción materialista es totalmente discutible). En base a las ideas innatas, y sobre todo, a la de Dios, deducimos la de mundo (o realidad). En este punto, Descartes alude al criterio de la bondad y perfección de Dios (argumento ontológico de San Anselmo): de Dios no tenemos experiencia sensible, luego la idea de Dios la ha tenido que poner Dios en nosotros, en

nuestra alma. Y en tanto que Dios es bondad por definición, nunca pondría en nosotros ideas falsas, luego las ideas que tenemos de la realidad han de ser verdaderas, de modo que podemos decir que el mundo exterior al sujeto existe.

COMENTARIO A LA TERCERA MEDITACIÓN METAFÍSICA SOBRE LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

*Si llenamos estadios con aplausos pactado antes de la función
Si en los mundos posibles confundimos matrices con raíces de Dios
¿Qué puedo hacer yo contra el plusvalor?
Otro mundo es posible si explicamos los libros en la televisión*

La sirena en mí

Ahora cerraré los ojos...

Aplicación de la duda metódica universal que consiste en dejar fuera, en considerar falso todo aquello de lo que no sea absolutamente imposible dudar. Lo primero que sucumbe a la duda es lo empírico y sensible. Queda en pie lo matemático, entendido como lo claro y distinto, mientras que lo empírico se nos aparece de modo cambiante y sospechoso de error.

Yo soy una cosa pensante...

Utilizar el pensamiento y la certeza (vocabulario cartesiano).

...por lo que me parece que puedo establecer como regla general que todo lo que percibo muy clara y distintamente es verdadero.

Página 41

Así pues sólo queda la idea de Dios, en la que hay que considerar si hay algo que no haya podido proceder de mí mismo.

Descartes se pone a demostrar la existencia de Dios entendido como Res cogitans infinita, pero a partir solo del cogito y la ideas ya que, de momento, no admite otra realidad. Descartes considera que si demuestra (es decir, si descubre que es absolutamente indudable) que la mente no puede estar engañosamente constituida, entonces por lo menos las verdades matemáticas tendrán validez para la "realidad en sí" y que esto puede demostrarlo demostrando que la mente y el mundo han sido hechos por un ser infinito, bueno, que por ser bueno, no puede engañar y por ser infinito hace precisamente aquello que quiere. Para Descartes la idea misma de Dios incluye la existencia, porque la noción de Dios es la de un ser necesario, infinito en todos los aspectos porque el hecho de no existir sería una limitación. Descartes parte en la demostración de unos presupuestos y señalamos uno.

Página 43

¿A partir de qué sería yo entonces? Yo sería por mí mismo, o por mis padres...

Introduce la idea medieval de una jerarquía de lo ente: la causa no puede ser inferior al efecto, no puede tener menor realidad que él: si A es causa de B, es preciso que toda perfección (todo "ser", no lo que sea pura negación) de B esté contenido en A.

...pues no se puede pensar o imaginar nada más perfecto o tan perfecto como él.

Descartes argumenta: Yo tengo la idea de perfecciones que yo no tengo y no tengo el poder de darme esas perfecciones; si lo tuviera, me las habría dado, porque el bien claramente conocido mueve infaliblemente la voluntad. Si no tengo el poder de darme ciertas perfecciones, menos aún tendré el poder de producirme a mí mismo por lo que aquel que me produce y me conserva tiene todas las perfecciones que yo puedo concebir. Y aquello que posee todas las perfecciones concebibles es lo que llamamos Dios. Yo como substancia, algo que se afirma como independiente en su ser, no soy necesario y por eso tengo libertad de decisión, el arbitrio; dudar produce esa evidencia, es una decisión libre. Dios, en cambio, es voluntad infinita; en él no hay distinción entre libre decisión y conocimiento de lo que es. Todo lo que es, es porque Dios lo ha querido: incluso las verdades necesarias, las cosas que tienen que ser como son y no pueden ser pensadas de otra manera (como las verdades matemáticas): son necesariamente así porque Dios lo ha querido.

VOCABULARIO CARTESIANO

“Toda ciencia humana consiste en una sola cosa: que veamos distintamente como aquellas naturalezas simples concurren a la composición de las demás cosas”

Regla XII

EL PENSAMIENTO Y LA CERTEZA

Puestos a dudar de todo aquello que se pueda dudar, sólo hay una cosa de la que es absolutamente imposible dudar: podría ser falso todo lo que yo pienso, pero lo que es indudable absolutamente es que yo lo pienso porque, aunque me equivoque al pensar, de hecho estoy pensando. La fórmula "pienso, luego soy" (cogito, ergo sum; je pense, <,lonc je suis) expresa esta certeza; clara y distinta: "pienso" (ego cogito) y esto quiere decir "ego cogito, ego sum" que bien entendido no significa otra cosa que "yo pienso" en la fórmula "pienso, luego soy": (cogito ergo sum). "Ergo"(luego) no debe ser tomado como el paso de una cosa a otra distinta sino que ser y pensar son lo mismo en tanto que lo extenso es lo ente y el ser de lo ente, el pensamiento. ¿Qué entiende Descartes por pensamiento?

“Todo lo que ocurre en nosotros de tal modo que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos; por eso no sólo entender, querer, imaginar sino también sentir es aquí lo mismo que pensar”

(principia, 1ª parte, parte 9)

Lo ente no es otra cosa que lo presente en el pensamiento, es decir, lo determinable, el A o el B, el contenido de nuestro pensar, por lo que lo ente queda reducido a lo mental; pero esta reducción no afecta al contenido de lo ente (que sigue siendo el mismo que antes) sino al sentido de "ser". Es el "ser" el que consiste en el proceder de la mente por lo que ser consiste en el proceder de la mente por lo que, te pregunto, ¿es la mente, en el cartesianismo, el ámbito de toda verdad?, ¿es la mente el ámbito de toda no verdad?

MODOS GENERALES DE ENTENDIMIENTO

Descartes distingue dos modos generales de pensamiento: la percepción (por el entendimiento) y la determinación (por la voluntad). En lo primero entran el sentir, el imaginar, el concebir; en lo segundo entran no sólo desear, odiar sino también afirmar, negar, dudar: el asentimiento o el no asentimiento (el juicio) es cosa de la voluntad. En efecto, cuando percibimos algo clara y distintamente la posibilidad de dudar está excluida; pero son pocas las cosas que percibimos clara y distintamente, y sin embargo nos pronunciamos constantemente sobre muchas cosas de las cuales podríamos dudar; en otras palabras: nuestra voluntad tiene un campo de acción mucho más amplio que el de nuestra percepción clara y distinta, un campo de acción en cierto modo infinito, puesto que nada nos impide pronunciar sobre cualquier cosa.

CLARIDAD Y DISTINCIÓN DE LAS IDEAS

En el racionalismo cartesiano las ideas pueden ser "clara y distintamente" percibidas o no serlo. "Claro" y "distinto" quiere decir indudablemente y perfectamente delimitado en tanto que inmutable: lo matemático, que es aquello que no puede dejar de ser así ni haber empezado a ser así y no puede porque es absolutamente cierto, necesario. De esta manera, conocer será reducir todo fenómeno del mundo a lo matemático-mecánico y analizar qué adecuación hay entre mi pensar y las realidades extramentales.

EL PROBLEMA DE LA COMUNICACIÓN EN LAS SUSTANCIAS EN EL R.C.

El problema de la comunicación de las sustancias se plantea en Descartes como específico de las relaciones entre alma y cuerpo, y con la invención de una glándula pineal que asegura la correspondencia de movimiento entre una sustancia y otra. En efecto, si la sustancia pensante se define por el pensamiento y la extensión por el número y la figura, si no existen atributos comunes a ambas sustancias, ¿cómo explicar la concordancia entre ellas en el caso del hombre? Si el movimiento no es un atributo de la extensión, una propiedad esencial de la materia, ¿cómo puede concebirse que un cuerpo transmita un movimiento que no es suyo a otro cuerpo?

UN CASO ARTÍSTICO: LA LECCIÓN DE ANATOMÍA DE REMBRANDT



En enero de 1632 se practicó en el Waagebouw de Amsterdam una autopsia pública en el cuerpo del maleante de la ciudad, Adriaan Adriaanszoon, alias Aris Kindt, ahorcado pocas horas antes por robo. Rembrandt en su retrato del gremio de cirujanos, sobre todo en tanto que la clase de anatomía del doctor Nicolaas Tulp, que se celebraba anualmente en pleno invierno, era del mayor interés no sólo para un médico novicio, sino que también era una fecha significativa en el calendario de la sociedad de aquel tiempo, convencida de estar saliendo de la oscuridad a la luz. Sin un público de pago procedente de las clases favorecidas se trataba, por un lado, de una demostración de un intrépido afán investigador de la ciencia moderna, por otro, no obstante, aunque seguramente esta afirmación la hubieran rechazado con firmeza, de un ritual arcaico de desmembración de un ser humano, de la mortificación de la carne del malhechor hasta más allá de la muerte, que, como antaño, seguía formando parte del registro de los castigos habituales que se infligían. El solemne carácter que se infiere de la representación de Rembrandt del despedazamiento del muerto -los cirujanos lucen sus mejores galas y el doctor Tulp, incluso, lleva un sombrero en la cabeza- así como el hecho de que tras la consumación del procedimiento se celebró un banquete ceremonioso, simbólico en cierto sentido, habla en favor de que en la clase de anatomía de Amsterdam se trataba de algo más que de un conocimiento más hondo de los órganos internos del ser humano. Cuando hoy día nos hallamos en el Mauritshuis ante el cuadro de anatomía de Rembrandt, de más de dos metros por uno y medio, estamos justo en el lugar de aquellos que en el Waagebouw de entonces siguieron el proceso de la disección, creyendo ver lo que ellos han visto: el cuerpo verdoso de Aris Kindt tendido en un primer plano, con el cuello partido, el pecho horriblemente abombado hacia fuera y con la rigidez de la muerte. Y sin embargo, es cuestionable que alguien haya visto este cuerpo, ya que el, por aquel tiempo, nuevo y próspero arte de la anatomización estaba no en último lugar al servicio de ocultar el cuerpo culpable. Es significativo que las miradas de los colegas del doctor Tulp no se fijan en este cuerpo como tal, sino que, casi rozándolo, la pasen por alto para dirigirse hacia el atlas abierto de anatomía, en el que la espantosa corporalidad está reducida a un diagrama, a un esquema del ser

humano, tal como se imaginaba Rene Descartes, apasionado anatomista aficionado, al parecer también presente aquella mañana de enero en el Waagebouw. Como es sabido, Descartes, en uno de los capítulos principales de la historia de la sumisión, explica que se ha de prescindir de la carne incomprensible y dedicarse a la máquina que ya está esbozada en nuestro interior, a lo que puede entenderse en su totalidad, a aquello que puede aprovecharse íntegramente para el trabajo y, en caso de defecto, puede repararse o desecharse. Al extraño aislamiento del cuerpo expuesto al público le corresponde que la muy alabada aproximación a la realidad del cuadro de Rembrandt resulta no ser más que aparente cuando se observa con mayor exactitud. Esto es, en contra de toda costumbre, la autopsia que aquí se representa no comienza con la disección del abdomen y con la extracción de las vísceras que más rápidamente entran en estado de descomposición, sino (y es posible que también esto remita a un acto de penitencia) con la disección de la mano que había incurrido en el delito. Y esta mano tiene una característica peculiar. No sólo está desproporcionada de una forma grotesca en comparación con la que está más próxima a la persona que ve el cuadro, sino que también desde el punto de vista anatómico está a la inversa. Los tendones abiertos que, según la posición del pulgar, deberían ser de la palma de la mano izquierda, son los del dorso de la derecha. De modo que se trata de una colocación puramente educativa, sacada sin más de un atlas anatómico, a través de la que el cuadro, si así puede decirse, que por lo demás reproduce con exactitud la vida real, se echa a perder justo en el punto de mayor significado, allí donde ya se han hecho los cortes, y se convierte en una construcción fallida. Es casi imposible que Rembrandt se haya equivocado. La ruptura de la composición me parece aún más premeditada, si cabe. La mano informe es la señal de la violencia que se ha practicado en Aris Kindt. El artista se equipara con él, con la víctima, y no con el gremio que le había hecho el encargo. Él es el único que no tiene la mirada absorta, cartesiana, es el único que percibe el cuerpo extinguido, verdoso, ve la sombra en la boca entreabierta y sobre el ojo del muerto". - W.G. SEBALD

UN CASO JURÍDICO: EL CASO CALAS (1762)

En 1762, el mismo año en que Rousseau introdujo la expresión "derechos del hombre", un tribunal de la ciudad de Toulouse, al sur de Francia, declaró a un protestante francés de 64 años, llamado Jean Calas, culpable de haber asesinado a su hijo para evitar que este se convirtiese al catolicismo. Los jueces condenaron a Calas a morir descoyuntado en la rueda. Antes de la ejecución, debía soportar un suplicio supervisado judicialmente, llamado la "cuestión de tormento preliminar", cuya finalidad era hacer que los que ya habían sido declarados culpables nombraran a sus cómplices. Con las muñecas atadas fuertemente a una barra situada detrás, un 'sistema' de manivelas y poleas tiraba incesantemente de sus brazos hacia arriba, mientras una pesa de hierro impedía que sus pies se movieran. Calas se negó a dar nombres después de dos aplicaciones del suplicio, y entonces fue atado a un banco y obligado a beber varias jarras de agua mientras le mantenían la boca abierta por medio de dos bastoncillos. Se dice que cuando volvieron a presionarle para que revelase el nombre de sus cómplices, respondió: "Donde no hay crimen, no hay cómplices".

UN CASO CLÍNICO

"La explosión es tan brutal que toda la cuadrilla queda inmóvil, paralizada. Pasan algunos segundos antes de que se den cuenta de lo que ha ocurrido. La detonación no es usual, y la roca está intacta. También es insólito el sonido sibilante, como si se tratara de un cohete lanzado al cielo. Pero se trata de algo más que fuegos artificiales. Es asalto y agresión. El hierro penetra por la mejilla izquierda de Gage, perfora la base del cráneo, atraviesa la parte frontal del mismo y sale a gran velocidad a través de la parte superior de la cabeza. La barra aterriza a más de treinta metros de distancia cubierta de sangre y sesos. Phineas Gage ha sido lanzado a tierra. Está aturdido, en medio de la luminosidad de la tarde, silencioso pero despierto. Lo mismo nos ocurre a todos nosotros, silenciosos espectadores". En menos de dos meses se consideró que Gage estaba curado. Podía hablar y andar y seguir siendo coherente inmediatamente después del accidente. Este resultado sorprendente palidece en comparación con el extraordinario giro que la personalidad de Gage sufrió. El doctor Harrow describe la manera en que Gage evolucionó: podía sentir, oír y ver, y no tenía parálisis de extremidades o lengua. Había perdido la visión del ojo

izquierdo, pero la del derecho era perfecta. Andaba de forma estable, utilizaba sus manos con destreza y no tenía dificultad aparente con el habla o el lenguaje. Y sin embargo su equilibrio entre la facultad intelectual y sus propensiones animales se había destruido. El hombre de hábitos moderados, negociante astuto, capaz, decidido, paciente y considerado dio paso a un hombre irregular, irreverente, caprichoso, vacilante, abandonado a planes futuros que nunca llegó a comenzar. Las más fuertes admoniciones del propio Harlow no consiguieron retomar a nuestro superviviente al buen comportamiento mientras el desmoronamiento continuaba implacable. Al no poder trabajar ya como capataz se empleó en las atracciones de circo en Nueva York, donde mostraba sus heridas y el hierro. Los escasos documentos disponibles sugieren que Gage desarrolló accesos epilépticos y el 21 de Mayo de 1861, después de una enfermedad que duró poco más de un día, Gage tuvo una fuerte convulsión que le hizo perder el conocimiento. No lo recuperaría nunca. Murió a los 38 años.

UN CASO TECNOLÓGICO: EL PATO DE VAUCANSON (1709-1782)

El ingeniero e inventor francés Jacques de Vaucanson construyó el primer telar programable y con él, revolucionó la industria textil. Logró prestigio -y algún dinero extra- gracias a la invención y exhibición pública de sus muñecos autómatas. En 1738 vieron la luz de los salones parisinos dos invenciones suyas: el Tamborilero y el Pato con aparato digestivo. El pato en cuestión, hecho de cobre, estaba conformado por cuatrocientas piezas móviles, y entre otras cosas podía batir sus alas, graznar, beber, comer grano e, incluso, - oh maravilla- defecar. Todo menos nutrirse y crecer porque, evidentemente, el pato tenía truco: el grano caía en un compartimento secreto bien guardado entre las supuestas cavidades del aparato digestivo-mecánico del ave, y allí se quedaba. Lo que defecaba el ave mecánica no procedía de lo que el ave comía.

OTROS EJEMPLOS: Gallo de la Catedral de Estrasburgo (1352), el león mecánico de Leonardo da Vinci (1499), El Hombre de palo de Joaquín Turriano (1525), jugador de ajedrez de Kempelen (1769), el robot Irobi de Rleaming (Video iRobiQ)

PARALELOS HISTÓRICOS Y SOCIOCULTURALES DE LA INVERSIÓN TEOLÓGICA

No lloréis, no sufráis, comprended.
— Spinoza

Geopolítica en Europa: ¿el destino de las naciones en las manos de los hombres, de Dios?

1. Dato demográfico a tener en cuenta: Un hecho notable respecto a las guerras de religión y a la dura confrontación de ideas de las que habían surgido es que no mostraron ser incompatibles con un crecimiento simultáneo de la población y de la riqueza. Después del gran retroceso de la Peste Negra, la población europea había comenzado a aumentar de nuevo hacia finales del siglo XV; hacia 1600 se cree que llegó a los 95 millones, y hacia 1700, a los 130 millones.
2. Reforma protestante (Martín Lutero, Calvino).
3. Contrarreforma.
4. Tratado de Westfalia (1648).
5. Guerras de religión de Francia.
6. Guerra de los treinta años (1618-1648).
7. Mirada despótica y regímenes políticos: Francia, Siglo de Oro Holandés, España, Sacro Imperio Romano Germánico.
8. Estamentos de la sociedad.

Geopolítica en América y África: el hombre blanco frente a los hombres no blancos.

1. La onda expansiva europea en la construcción del Nuevo Mundo.
2. ¿Importa África en el siglo XVII?, ¿tiene sentido en el regressus considerar África?

Progreso tecnológico-científico.

1. Fundación de la Royal Society of London for Improvingnatural Knówledge en 1660.
2. Fundación de la Académie des sciences.

La Academia de las Ciencias de Francia (en francés, Académie des sciences) es la institución francesa que: «Anima y protege el espíritu de la investigación, y contribuye al progreso de las ciencias y de sus aplicaciones». Creada en 1666, durante el reinado de Luis XIV bajo el patrocinio de su primer ministro Jean-Baptiste Colbert, contó inicialmente con científicos como René Descartes, Blaise Pascal y Pierre de Fermat. Se trata de una de las cinco academias francesas que constituyen el actual Instituto de Francia. Fue la primera institución que adoptó el sistema métrico decimal como sistema universal. (Wikipedia)

4. Invención del microscopio y primeras aplicaciones.
5. Invención del telescopio y primeras aplicaciones.
6. Fabricación de autómatas.
7. Avances en medicina.
8. Armas y gérmenes.

Fraternidad y arte: música, pintura, literatura.

Concepciones del Mundo: el lugar de los seres humanos en el universo.

1. Implicaciones de la revolución copernicana y galileana: final del aristotelismo científico.
2. La soledad del hombre en el cosmos como única especie que posee alma: mundo-máquina.
3. Límites entre la teología dogmática y la ciencia en el siglo XVII.

Conecta con el contexto filosófico (ver apuntes)

LEIBNIZ: BREVE SINOPSIS DE LA TEORÍA DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA

Para Leibniz Dios tiene que considerar sus opciones y una voluntad con la que afirmar sus decisiones para poder garantizar su bondad. Dios ha de ser trascendente, es decir, tiene que ser de algún modo posterior o anterior a lo natural o de lo contrario no es divino en absoluto. De aquí se sigue que Dios ha elegido este mundo que es el más perfecto, es decir, Dios es el ser que elige el mejor de los mundos posibles:

“Resaltar que Dios no elige cosas sino mundos y su visión es desde la totalidad y nosotros sólo vemos parte de él. La mónada (tú) ve desde su percepción y nunca desde la totalidad”

La metafísica de Leibniz entendida desde su radical oposición al panteísmo spinozista es el esfuerzo por demostrar que hay otro mundo que es previo al material y que lo constituye; que esta realidad más real consiste en una serie de unidades sustanciales idénticas a sí mismas e indestructibles llamadas mónadas. Leibniz dice: "Mi opinión es que cualquier sustancia es un reino dentro de otro reino". La realidad consiste en un número infinito de mónadas concebidas por Dios. Tienen que ser completamente autónomas. Esto significa que no tienen que depender de nada, aparte de ellas mismas para ser lo que son ¿Interactúan entre ellas? No, porque si lo hicieran, sería concebible que una mónada alterara la naturaleza de otra mónada y ello implicaría que su naturaleza depende de la actividad de alguna otra sustancia, lo cual, de acuerdo con la definición de sustancia, no es permisible. Por eso, el futuro de cada mónada está programado en su esencia desde el comienzo mismo de las cosas, desde su creación.

BARUCH SPINOZA (1632-1677)

“No hay alternativa: o se es spinozista o se renuncia a la filosofía.”

— Introducción a la Historia de la Filosofía, Hegel

La Ética demostrada según el orden geométrico de Spinoza une dos categorías filosóficas que, hasta él, no estaban, en absoluto, conectadas: praxis y geometría. Recordarás que Aristóteles en su influyente división de los saberes estableció que la filosofía práctica no tiene nada que ver con la geometría, que pertenecería a los saberes que tratan de lo necesario. Recordarás también, espero, que el criterio que utilizó Aristóteles para diferenciar praxis y teoría corresponde a la distinción entre necesidad y posibilidad. La filosofía práctica fue concebida como un conjunto de proposiciones que son solo probables y que tienen mucho de retórica, no como razonamientos que parten de la verdad para llegar a la verdad. Según esta tradición clásica, la ética y la política no se podrían tratar geoméricamente porque, como dijo Aristóteles, el mundo de la libertad implica contingencia, no necesidad. Contingente porque lo que hacen los seres humanos puede ser de un modo o de otro. Por lo tanto, el intento de demostrar una ética de manera geométrica resultaría, según la tradición aristotélica, inadmisibile.

Fue Hobbes (1588-1679), contemporáneo de Spinoza, el primero en tener esto en cuenta. Hobbes intenta pensar una ciencia civil en sentido estricto. Esta ciencia se orienta a impedir la guerra, a evitar el conflicto, a mantener el orden (Hobbes vivió durante la guerra civil inglesa y conoció de cerca sus horrores). Como toda ciencia, debe partir de premisas absolutamente claras e incontrastables. Y, para Hobbes, la culpa de la guerra la tienen los aristotélicos y los escolásticos que pasan el tiempo discutiendo sobre todas las cosas sin llegar a ninguna conclusión: sobre cosas que pueden ser o no ser, que pueden ser de un modo u otro, etc. Por lo tanto, Hobbes, dirá, más o menos, que si queremos evitar el desorden, evitar el conflicto y la guerra, debemos hacernos con una ciencia civil. Hobbes, antes que Spinoza pero menos profundo que él, negará la distinción entre teoría y práctica, entre el mundo de la naturaleza y el mundo de los hombres.

Inadmisibile porque una ética demostrada según el orden geométrico es una contradicción en los términos desde coordenadas aristotélicas. Pero, ¿y si cambiamos las coordenadas como hizo Descartes?, ¿y si introducimos nuevos fundamentos metodológicos para estudiar, conocer las *series* a las que hacíamos referencia al comienzo de las clases sobre Aristóteles, allá por Diciembre de 2017?

Pues bien, ese método que Spinoza va a aplicar es lo que llamamos en las clases del racionalismo cartesiano, el modelo matemático, del que Spinoza se va a alimentar en su juventud. Spinoza estudia matemáticas, discute con científicos representantes de la Royal Society de Londres, se interesa por la óptica, discute con Huygens y lee a Euclides. *Los Elementos* es la fuente de procedencia del modelo geométrico de demostración de la Ética, además de ser un libro fundamental para toda la filosofía del siglo XVII, un modelo de pensamiento para Galileo, Descartes y Hobbes.

EL MÉTODO EN LA ÉTICA DEMOSTRADA SEGÚN EL ORDEN GEOMÉTRICO

Spinoza trata de trasladar a la filosofía el método axiomático-deductivo buscando la consistencia lógica a partir de una organización de axiomas, definiciones, proposiciones, corolarios y escolios. Esta es la rigurosa organización de la Ética, que consta de cinco partes como el Pentateuco:

- 1ª parte: de Dios
- 2ª parte: De la naturaleza y origen del alma. La palabra que utiliza Spinoza es casi siempre "mens", que significa mente. Con esta palabra trata de tomar distancia de toda connotación religiosa que tiene la palabra alma.
- 3ª parte: Del origen y naturaleza de los afectos.
- 4ª parte: De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos.
- 5ª parte: Del poder del entendimiento o de la libertad humana.

1ª parte - De Dios

A la hora de responder qué es parte, qué es Todo y de qué forma se relacionan entre sí, la Ética demostrada según el orden geométrico ofrece una alternativa audaz y revolucionaria al dualismo ontológico cartesiano, problema cardinal en el siglo XVII y que hemos heredado los filósofos del siglo XXI.

Una de las grandes revoluciones filosóficas que trae el pensamiento ontológico de Spinoza tiene que ver con que, si conservamos la palabra "Dios" al leer la Ética, allí encontramos que la esencia de Dios, además del pensamiento, es la extensión. (Esto ya lo había dicho el filósofo judío medieval español Hasdai Crescas pero sin fundarlo según el orden geométrico).

Dios es pensamiento y extensión. La célebre proposición de E, II, 7, sostiene que: "El orden y la conexión de las cosas es el mismo que el origen y la conexión de las ideas". Las ideas y las cosas, el cuerpo y el alma, Dios "creador" y creación designan una misma cosa y no realidades superpuestas o paralelas; Spinoza afirma que son estrictamente lo mismo, ya sea considerado bajo el atributo pensamiento, ya sea bajo el atributo extensión. El Dios de Spinoza no es Amor, ni inteligencia infinita, ni omnipotencia, ni omnisciencia, no es un Dios juez que tenga el poder por lo que no cabe esperar de él, to premio o un castigo eterno. En suma, no es un Dios revelado, que se revele a los hombres y que revele a los hombres una moral. Es contra el Dios de la revelación que piensa la Ética.

¿Cuál es, entonces, la realidad ontológica del Dios de Spinoza?, ¿Cuáles son sus propiedades?

En primer lugar, Dios o la Naturaleza es (absolutamente) infinita ("infinita" no quiere decir únicamente "indeterminada" sino también que no puede concebirse nada fuera de ella. El ser humano no es el centro ni el fin de esa Naturaleza sino un modo de ella. Es decir, cualquier cosa de ella, cualquier parte de ella es un modo de ella. Cuando digo cualquier cosa, significa cualquier cosa que sea, que veas, que pienses, que hagas, que haya, que viva, que no viva, verdad, falsedad, acierto, error... Dios, sería la Red total de causas determinadas y efectos determinados. Mientras el Dios judeo-cristiano es una causa trascendente. El Dios de Spinoza es una causa inmanente de todas las cosas, que no sabe lo que hace porque no tiene conciencia de sí, ni voluntad. Es una producción infinita sin carácter teleológico. Así consideradas las cosas, lo importante es conocer nuestra naturaleza, porque dada la naturaleza que somos, no son compatibles ciertas cosas e incompatibles ciertas otras. Entonces, hay ciertas cosas que no es que no se deban hacer, sino que es razonable no hacerlas, simplemente porque hacerlas va en contra del principio ontológico fundamental, que es, según Spinoza, el de perseverar en el ser.

Spinoza, al partir de Dios como totalidad, como punto de partida el sentido causa-efecto coge el sentido contrario al cartesiano. Si Descartes partía de la duda metódica y del yo como sujeto pensante como efecto de Dios, Spinoza comenzará a filosofar desde la causa llamada Dios. A la fórmula leibniziana, *Nihil sine ratione*, Spinoza le antepone la fórmula "nada es sin efectos". Si Descartes partía de lo finito para llegar a lo infinito, Spinoza en la Ética, parte de Dios, porque la existencia para Spinoza no es un problema como si lo es para Descartes. La existencia no ha de ser justificada, ni explicada: se afirma. Por lo que Spinoza se instala, para conocer reflexivamente, en la existencia, en lo que es capaz de suscitar efectos: *Deus sive Natura*.

.Spinoza construyó una concepción de la realidad tan controvertida como original. Controvertida porque siguiendo el orden geométrico, reducirá la concepción voluntarista y omnipotente de Dios a "mera" sustancia infinitamente determinativa. El llamado panteísmo spinozista, *Deus sive Natura*, otorgará una oportunidad única a la filosofía para organizar el conocimiento humano desde una perspectiva materialista, con la firme intención de buscar la determinación de la red causal de la cual todo *individuum* es momento. Esa red causal infinita es lo que Spinoza llama Dios, una red incausada, repleta de causas eficientes y vacía de causas finales. Por eso, no es de extrañar que los teólogos dogmáticos viesan en la Ética de Spinoza una peligrosísima amenaza, al igual que cualquier filósofo que reivindicase la fantasmagoría de una ontología de la finalidad.

EL MONISMO PANTEÍSTA DE SPINOZA

"Por decreto de los ángeles y palabra de los santos prescribimos; separamos, maldecimos y anatemizamos a Baruch Spinoza ... con todas las maldiciones escritas en la Torá: maldito sea de día, maldito sea de noche, maldito en su reposo y maldito en su vigilia, maldito en su acercarse y maldito en su evitar, y no quiera el Señor perdonarlo, y ardan en él la ira y el cielo del Señor "

Bento primero, Baruch después y al final Benedictus Spinoza, ¿Qué hiciste en la vida para merecer tal desprecio? Veamos:

El punto de partida de la filosofía de Spinoza, en general, es que la verdad del pensamiento no consiste en la adecuación a una cosa exterior al pensamiento, sino que reside en el pensamiento mismo. En el pensamiento mismo, y con arreglo a su misma naturaleza y no a ninguna otra cosa, distinguimos entre lo verdadero y lo falso. Por lo tanto, ¿el tema de una teoría de la verdad es "las cosas"?

Partiendo del concepto de physis entendido como producirse la cosa misma vemos que ya nos no vale como patrón de investigación porque dentro de la filosofía moderna este "producirse" ha de consistir en el proceder de la mente misma, en el proceder puro de la mente según sus propias leyes. Lo verdadero es presente en el entendimiento en el sentido de que es construido- de que se produce- en el entendimiento; no es simplemente "percibido", sino concebido; su presencia no es simplemente perceptivo sino conceptus.

El concepto en Spinoza no es una representación universal, como sí lo era para la escolástica. La doctrina escolástica del conocimiento universal es empirista, porque en ella lo "universal" son rasgos de contenido empírico, tomados de la experiencia y válidos para todos los objetos empíricos pertenecientes a ese universal, anterior lógicamente y posterior cronológicamente. El racionalismo spinozista y cartesiano, de acuerdo con el nominalismo, afirma que de esta manera lo único que se obtiene es un conocimiento más vago y difuso de lo concreto mismo. Lo empírico, no es absolutamente, pero no por ser concreto, sino por ser empírico. En Spinoza se trata de un "llegar a ser" racional puro.

NOCIÓN DE CAUSA EN SPINOZA DESDE ARISTÓTELES

En Aristóteles lo que pertenece al "llegar a ser" de algo se llamaba causa; este es el papel que desempeña en Spinoza el punto (y la ley de su movimiento) en el llegar a ser de la línea, la línea (y la ley de su movimiento) en el llegar a ser de la superficie, etc. Esta es la idea spinozista de causa: el orden causal es el orden de la construcción en la mente misma. Este orden es el orden de las ideas, pero es al mismo tiempo el orden de las cosas. Así pues, un mismo orden es a la vez el orden de las ideas y el orden de las cosas. ¿No parece, más bien, una filosofía dualista más que monista?

¿QUÉ ES DIOS?

Para Spinoza no hay más que una sustancia llamada Dios: aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa. La sustancia no es conocida de otro modo que por su(s) atributo(s). Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia. El hombre percibe dos atributos que para Dios deben ser uno y lo mismo: extensión y pensamiento. En cambio, por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea: aquello que es en otra cosa, por la cual también es concebido. De este modo las cosas concretas no son más que los modos mediante los cuales los atributos de Dios se expresan. ¿Cómo participamos de Dios? Pensando la sustancia o Naturaleza. En palabras de Spinoza: "si los triángulos y círculos tuviesen conciencia imaginarían un Dios triangular y circular". Y añadimos nosotros: triángulos y círculos se matarían entre ellos.

TEORÍA DE LAS EMOCIONES

Hombres y mujeres vivimos en el mundo de las emociones. Amor, odio, orgullo, carencia de autoestima. Estas emociones nos dominan la mayoría de las veces, y para un filósofo como Spinoza el dominio de las emociones comienza por indicarnos el camino a la felicidad. Para Spinoza felicidad, libertad y comportarse moralmente son una y la misma cosa. ¿Cómo puedo comportarme moralmente? Todas las emociones que experimentamos pueden analizarse desde tres conceptos básicos: PLACER, DOLOR y CONATUS (deseo de persistir en el propio ser). Cada persona, cada cosa del mundo tiene el deseo de realizarse persiguiendo su propio interés. El placer es el estado que resulta de cualquier cosa que contribuya a dicho conatos a perfeccionarse mientras que el dolor es el estado que resulta de cualquier cosa que disminuya el poder de una cosa. El problema con las emociones es que no consiguen situar el conatus en el Verdadero camino hacia la felicidad. La mayoría de las emociones se basan en una concepción inadecuada de las cosas. Debido a la ignorancia humana tenemos miedo a cosas que no existen (Dios no es bueno ni es malo porque todo parte de Dios o la Naturaleza). No hay nada erróneo en las emociones por sí mismo:

- Nada excepto la más sombría y lúgubre superstición prohíbe el goce.
- Ninguna deidad obtiene placer de mi debilidad y sumisión excepto el envidioso.
- No pueden ser virtuosos nuestros temores, miedos, acciones movidas por la frustración porque son propios de un espíritu débil.

Esta ética nos obliga a entender la virtud como un estado ordenado y metódico de las emociones; entender nuestros intereses es la pieza clave del puzzle ético spinozista. Por eso no hay recompensa más allá de la virtud misma: la virtud misma es la recompensa. Según Spinoza, quienes no entendieran esto, esperarán que Dios les confiera recompensas a cambio de su virtud. Esperar no es virtuoso, hacer sí. Las pasiones son tan fuertes que pueden llegar a anular la mente con facilidad y llevarnos a seguir el peor camino incluso sabiendo cual es el mejor. La única forma de no sucumbir a las pasiones es con una clase más elevada de emoción. A diferencia de los estoicos, Spinoza no aboga por matar las emociones o anularlas, sino re-emplazarlas por una emoción activa y duradera porque se basa en una idea adecuada: el amor intelectual a Dios. Spinoza lo identifica con la tercera clase de conocimiento o intuición para distinguirlo de la experiencia sensorial (una clase de conocimiento) y del conocimiento reflexivo que brota del análisis de la experiencia (2a clase de conocimiento). Conocer a Dios es lo mismo que amar a Dios que es la forma que tiene Dios de amarse a sí mismo porque si Dios es la sustancia o aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no precisa del concepto de otra cosa y si Dios es absolutamente infinito y es, en definitiva, la totalidad de las cosas, conocer a Dios es amar la totalidad expresada en infinitos modos entre los que se encuentra el amor de pareja, el respeto a las buenas leyes y a los grandes hombres y mujeres ...

“El odio que es completamente vencido por el amor, se trueca en amor; y ese amor es por ello más grande que si el odio no lo hubiera precedido. Demostración: Se procede aquí del mismo modo que en la Proposición 38 de esta Parte. En efecto: quien comienza a amar la cosa que odia, o que solía considerar con tristeza, por el hecho mismo de amar se alegra, y a esa alegría implícita en el amor (ver su definición en el Escolio de la proposición 13 de esta Parte) se añade, a sí mismo, la que brota del hecho de que el esfuerzo por apartar la tristeza implícita en el odio (como hemos mostrado en la proposición 37 de esta Parte) resulta enteramente favorecido al acompañarle como su causa la idea de aquel a quien odiaba. Escolio: Aunque ello sea así, con todo, nadie se esforzará por tener odio a alguna cosa, o por ser afectado de tristeza, a fin de disfrutar luego de esa mayor alegría. Es decir, nadie deseará injerirse un daño con la esperanza de resarcirse de él, ni anhelará estar enfermo con la esperanza de convalecer. Pues cada cual se esforzará siempre por conservar su ser y apartar cuanto pueda la tristeza. Si, al contrario, pudiera concebirse que un hombre deseara odiar a alguien, a fin de sentir luego por un amor más grande, entonces anhelaría siempre odiarle. Pues cuanto mayor hubiera sido el odio, tanto mayor sería el amor, y así desearía siempre que el odio aumentase más y más en estar enfermo, a fin de gozar luego de una mayor alegría al recobrar su salud, por lo que siempre se esforzaría en estar enfermo, lo cual (por la proposición 6 de esta Parte) es absurdo”

LA CONCORDIA

El Tratado teológico-político es una de las obras encaminadas al estudio de la mejor forma de gobierno, aquella que permita que el hombre sea plenamente libre, que preserve en su ser y desarrolle toda su potencia. Para ello, analiza en qué consiste la naturaleza humana, su estado de naturaleza como hombre individual y aislado que se rige por su propio poder y afirma que es la razón la que la conduce a la autoconservación y a ser plenamente libre en el marco de la sociedad. Analiza, en este sentido, la construcción del Estado como ente superior objetivo resultado del pacto social entre individuos libres. Por último, analiza las formas de gobierno que puede desarrollar el Estado y en base a qué fundamenta su poder. El estado de naturaleza, en el que se encuentra el individuo como tal, pensado como unidad aislada, es un estado de soledad e incertidumbre, en el que las necesidades le superan. En este estado no hay normas ni amistad, sólo hay miedo y guerra. La naturaleza humana es esto: todos los hombre; procuran racionalmente su propia conservación y la extensión indefinida de su fuerza y de su libertad, y esto es lo que debe fundamentar toda política real. En Spinoza, frente a filósofos como Hobbes, esta forma de expresarse la naturaleza no es negativa. La fuerza y la libertad no son sinónimos de agresividad, sino de potencia. Ahora bien, en función de esta concepción de la naturaleza humana, existen dos posibilidades:

- Aplacar y controlar la naturaleza humana con el fin de que el ser humano sobreviva (Hobbes).
- Generar un ambiente de paz y libertad. Esto es posible sólo si, precisamente, se fomenta esa libertad y esa fuerza. Esto es hacer que el ser humano persevere en su ser, desarrollando toda su potencialidad. Asumir lo que es sin calificarlo moralmente es la única posibilidad de que se dote de leyes racionales. Para Spinoza, entonces, la naturaleza humana no es ni buena ni mala; es lo que es, racional, pasional y lo más contraproducente para su propia seguridad es negarla. De esta forma, buscar el ambiente de paz y libertad es, precisamente, hacer uso de la razón. En tanto que las personas se dirigen a sí mismas por la razón, superan voluntariamente la soledad y buscan la unión que desarrolla todo su poder. La forma es "objetivar" en un ente superior la suma de todos esos poderes: si lo natural y racional es perseverar en el ser desarrollarse en plenitud, todos los individuos se unirán en el Estado, manifestación de ley objetiva, expresión de los deseos de los individuos. La concordia es el acuerdo común entre todos los individuos para dotarse de leyes que permitan al individuo y al grupo mantener su potencia. Esta unión se basa en la amistad en sentido pleno: por interés común, porque es lo mejor para todos, no por sentimentalismo alguno. Spinoza defiende el derecho a la propiedad privada, lo que significa que el individuo, al fin y al cabo, mira por sus intereses; busca la utilidad. Así, el criterio por el que debe juzgarse una organización política es si impide o posibilita la vida racional del hombre libre. En este sentido, Spinoza define dos tendencias, según la forma de gobierno. Por un lado, el miedo o la esperanza (basados en lo imaginario y la superstición). El miedo a la esperanza van en contra de la potencia del hombre. Por otro lado, están aquellos estados basados en el fomento de la razón, de la libertad de pensamiento y de expresión. Este tipo de estado es el resultado del pacto social, que es dotarse de las mejores leyes. El pacto no anula la naturaleza humana, sino que la fomenta: no anula la libertad y el poder del individuo, sino su forma de pensar. Si las leyes resultantes del pacto atentan contra la razón, contra la naturaleza se pueden y deben anular. Formas de gobierno:
 - La más contraria a la naturaleza es la tiranía, pues gobierna con la violencia, y por lo tanto, genera violencia. Esto es así, porque sus métodos son irracionales, contranatura.
 - La más conforme a la naturaleza es la democracia, que garantiza la libertad, fundamentalmente, la del pensamiento. Esto es, al fin y al cabo, favorecer lo racional, el desarrollo de las potencias del individuo. La democracia como forma de gobierno consiste en hacer obedecer las leyes del fruto del pacto, y garantizar y fomentar la libertad de pensamiento. Pactar no es renunciar a lo que se piensa.

EJERCICIO DE CLASE “LA FALTA DE TIEMPO ES LA RAÍZ DEL MAL”

RECOMIENDO UTILIZAR ANÁLISIS DE LA IDEA DE TOLERANCIA FASES DE LA RELIGIÓN METAFÍSICA CREACIONISTA FILOSOFÍA AGUSTINIANA PLATÓNICA ARISTOTÉLICA

*“Si los triángulos hicieran un dios, lo idearían con tres lados.”
Baruch Spinoza*

1. Teniendo en cuenta las fases de la Religión compara la idea de Dios o acto puro metafísica aristotélica con la idea de Dios agustiniana. Razona tu respuesta.
2. ¿Cómo explica la nematología agustiniana el problema del mal en el mundo?
3. Si la teología natural tiene como objeto de investigación a Dios mientras que la teología positiva tiene como objeto la revelación que Dios habría hecho a los hombres, ¿qué clase de teólogo sería San Agustín?, ¿teólogo natural?, ¿teólogo positivo?, ¿ambos? y ¿Aristóteles? Razona tu respuesta.
4. Ya vimos que antes de la cristianización del Imperio romano por parte de Constantino, ser ciudadano equivalía a ser ciudadano romano. La educación del ciudadano romano implicaba la práctica de la justicia como "dar a cada uno lo suyo", es decir al terrateniente sus latifundios, al esclavo sus alimentos. ¿De qué manera crees que afecta la doctrina de salvación cristiana a la sociedad romano cuando afirma que todos los hombres son iguales ante los ojos de Dios?
5. ¿Qué diría San Agustín a la doctrina adoptianista del siglo II que afirma que Cristo fue hijo adoptivo de Dios a partir del momento de su bautismo y estuvo dotado de divinidad, pero sin ser propiamente Dios?
6. ¿Qué respondería Aristóteles al concilio de Nicea (325) que concluyó que el Hijo es consustancial con el Padre, es decir, que en último término son la misma sustancia?

EL PAÍS DE LAS HADAS

Una aproximación literaria a la idea de Causa en el empirismo de Hume desde Chesterton

Existen ciertas continuidades o desenvolvimientos (cosas siguiendo a otras cosas) que son razonables, en toda la extensión de la palabra. Que, en toda la extensión de la palabra, son necesarias. Tales son las continuidades matemáticas y lógicas. Nosotros, en el país de las hadas, admitimos esa razón y esa necesidad. Por ejemplo, si las hermanas feas son mayores que Cenicienta, es necesario que Cenicienta sea menor que las hermanas feas. No hay otro camino: [...] Si Juan es hijo de un molinero, un molinero es el padre de Juan. La fría razón lo decreta desde su trono imponente y nosotros, en el país de las hadas, nos sometemos. Si tres hermanos pasean a caballo, allí andan complicados seis animales y dieciocho piernas: esto es verdadero racionalismo, y el país de las hadas rebosa de él. Pero cuando asomo la cabeza por encima del cerco de los elfos y comienzo a estudiar el mundo natural, observo algo extraordinario. Observo que los hombres cultos y con anteojos hablan de cosas actuales que suceden, al amanecer, la muerte, etc ... como si fueran razonables e inevitables. Hablan como si el hecho de que los árboles den frutas fuera tan necesario como el hecho de que dos árboles y un árbol son tres árboles. Pero no es tan necesario. Según la experiencia del país de las hadas, [...] entre ambas cosas existe una enorme diferencia. No es posible imaginar que dos y uno no sean tres. Pero fácilmente se imaginan árboles que no dan fruta; o árboles que den candelabros dorados; o árboles de cuyas ramas cuelguen tigres asidos por la cola. [...] En nuestros cuentos de hadas, siempre hemos conservado esta diferencia penetrante entre la ciencia de las relaciones mentales en la cual existen leyes y la ciencia de los hechos físicos en la cual no existen leyes sino sólo repeticiones extrañas. [...] Una ley implica que conozcamos la naturaleza de su generalización y de su establecimiento, no que tengamos sólo una vaga idea de sus efectos. [...] Cuando nos pregunten por que los huevos se convierten en aves y por qué los frutos caen en otoño, debemos contestar exactamente como contestaría el hada madrina a Cenicienta, si ésta le preguntara por qué los ratones se convertían en caballos y sus vestidos desaparecían al dar media noche debemos contestar que es magia No es una ley, porque no entendemos su fórmula general. No es una necesidad, porque a pesar de dar prácticamente por descontado que esas cosas sucedan no tenemos derecho a decir que siempre han de suceder. El hecho de que contemos con el curso ordinario de los acontecimientos, no es argumento suficiente para fundar la inmutabilidad de una ley. Y no contamos con el curso ordinario de las cosas, sino que apostamos sobre él. [...] Todos los términos empleados en los libros de ciencia, "ley", necesidad "orden", "tendencia" y otros de ese estilo, son en realidad irracionales porque implican una síntesis intrínseca que no poseemos.

G. K. Chesterton, Ortodoxia

LAS CONEXIONES EXIONES



El criptograma que está dibujado detrás de Hellboy es de una simbología riquísima: los círculos simbolizan el punto extendido que participa de su perfección y por ello significan los efectos creados. También es el signo de la Unidad principal y del Cielo por el desarrollo de los movimientos cíclicos, como también, en la tradición judía y cristiana, expresión del soplo divino que no tiene ni principio ni fin. Debemos destacar, sin embargo, el empleo del círculo en los talismanes de diferentes épocas, pero sobre todo en los que proliferaron en Occidente durante la Edad Media. En el centro de los círculos está el Sello de Salomón, formado por dos triángulos entrelazados que crean una estrella de seis puntas y que se le considera como símbolo del macrocosmos. Contiene en primer lugar los cuatro elementos: fuego, agua, aire y tierra. El triángulo con la punta hacia arriba representa el fuego; el triángulo invertido, es el agua; el triángulo del fuego truncado por la base del triángulo del agua es el aire, y el triángulo del agua truncado por la base del triángulo del fuego es la tierra. La X dibujada en el centro del Sello de Salomón simboliza en el cristianismo el nombre de Jesús.

DU BIST DIE RUH

(You Are My Peace)

Franz Schubert
arranged by Lawrence Rosen



UNA CONTINUIDAD NUMÉRICA... ¿eres capaz de descubrir el patrón?

1, 1, 2, 4, 7, 11, 18, 36, 65 .

Continúa la historia que empieza de esta manera:

“Yo, Mindy Rodas, de Guatemala, quiero recuperar mi vida con mi hijo, una vida que mi marido nos arrebató...”

TEATROS, BILLARES Y FILOSOFÍA EMPIRISTA

El objetivo de la filosofía de Hume consiste en lograr un conocimiento de la naturaleza humana como Newton hizo con la física. Hume quiere construir un conocimiento fiable del hombre y, para obtener un conocimiento fiable, lo primero que hemos de hacer es ver cuál es el límite del conocimiento, a fin de evitar errores en nuestro proceder. Para ver cuáles son los límites de nuestro conocimiento, lo primero que hemos de ver es de qué se compone nuestro conocer. Nuestro conocimiento está compuesto, según Hume, de percepciones: todo aquello que hay en la mente son percepciones y lo que hay en la mente se siente o se piensa. Una percepción es todo lo que se nos "pasa por la mente". Siguiendo el modelo de Newton, las percepciones son entendidas por Hume de manera semejante a como son entendidos por Newton los átomos que componen en última instancia el mundo físico. Todo aquello que compone el conocimiento son las percepciones y, éstas, se pueden dividir a su vez en dos tipos diferentes.

IMPRESIONES E IDEAS, SENTIR Y PENSAR

Las impresiones son aquellas percepciones que están en la mente en el momento presente, son nuestras sensaciones, pasiones y emociones, todo aquello que hace aparición en la mente en el momento de tenerlas de forma inmediata. Las ideas son, por otro lado, las imágenes más débiles de estas impresiones, son el recuerdo de un sabor o de una pasión, o un razonamiento. Se diferencian en los grados de fuerza y vivacidad con los que inciden en la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. Aparte de la vivacidad, para explicar cuál es la diferencia entre las impresiones y las ideas hay que entender cual es la diferencia entre sentir y pensar. Sentimos impresiones, pero pensamos ideas.

EL PRINCIPIO DE LA COPIA

Llegados a este punto en que hemos establecido la distinción entre las impresiones y las ideas, nos podemos preguntar sobre la composición del conocimiento. El conocimiento, en la medida que es más un pensar que un sentir, obviamente se compone de ideas. De esta manera, el preguntarse por el origen del conocimiento es el preguntarse por el origen de las ideas. El principio de la copia o principio empirista servirá para explicar cual es el origen de nuestro conocimiento, ya que explica de dónde surgen las ideas. El principio de la copia viene a decir que todos los materiales de nuestro conocimiento han de proceder de las impresiones, o dicho de otra manera: todo nuestro conocimiento procede de la experiencia. Así, para buscar la validez de nuestro conocimiento hemos de buscar cuál es la impresión, la experiencia de la cual se deriva ese conocimiento. Podemos preguntarnos en este caso por las ideas complejas que no tienen "paralelo empírico": ¿qué ocurre con las ideas de la fantasía, por ejemplo, la idea de un dragón, animal no linneano del que no tenemos impresión alguna? La mente, según Hume, es un principio activo que puede mezclar ideas para crear otras nuevas. ¿Y con la idea de infinito y de perfección?, ¿con la idea de Dios? La idea de Dios se puede dividir en la idea de un ser omnipotente, omnisciente y adorable por bondadoso. Todos nosotros entendemos a qué se refieren estas palabras, por lo que todos nosotros tenemos en la mente la idea de omnipotencia, omnisciencia, adoración y bondad suprema; en resumen, la idea de un ser sumamente perfecto. Ahora bien, ¿de dónde he sacado la idea de omnisciencia, si ninguno de nosotros ha tenido experiencia de algo así? En el racionalismo cartesiano esta idea es innata y constituye la prueba de la existencia de Dios. Pero en la filosofía empirista, esta idea no es innata, sino que la forma la mente a través de un proceso de creación mental. De esta manera, a partir de la idea de lo perfecto, forma la idea de lo sumamente perfecto, añadiendo la noción de grado máximo.

LAS LEYES DE LA IMAGINACIÓN

La facultad de representación de las ideas es la imaginación, algo que Hume opone a la fantasía, siendo ésta última la facultad del ser humano de formar ideas mediante la composición de otras ideas más simples hasta llegar a una idea que no se corresponde con nada. Por ejemplo, mediante la fantasía creamos la idea de dragón. De igual manera que en la física de Newton hay leyes que rigen los movimientos de las partículas de materia, en la naturaleza humana existen

unas leyes de la imaginación, unas fuerzas que hacen que las ideas aparezcan con un determinado orden. Tales leyes de la imaginación son las siguientes:

LEY DE SEMEJANZA: Cuando tenemos una idea de algo, aparece en la imaginación la idea de algo semejante. Por ejemplo, si pienso en la idea de vaca me viene a la mente el color morado.

LEY DE CONTINUIDAD: La secuencia espacio-temporal. Si pensamos en alguna cosa que está en algún lugar, es fácil que pensemos automáticamente en algo que esté aliado. La continuidad también puede ser temporal.

LEY DE CAUSA Y EFECTO

CRÍTICA DE LA CAUSALIDAD

Sin duda, uno de los aspectos más innovadores y más radicales de la filosofía de Hume es la crítica de la relación de causa y efecto: primero, porque esta crítica pone en duda uno de los grandes principios de la filosofía: el principio de razón suficiente; y segundo, porque supone una novedad en la historia de la filosofía. Cuando pasamos a analizar la relación causa-efecto, encontramos que esta relación tiene las siguientes características:

- PRIMERO, el efecto ha de ser o bien posterior a la causa o bien simultáneo a la causa.
- SEGUNDO, ha de haber una correlación espacial entre el efecto y la causa.
- TERCERO, siempre que se dé el efecto se ha de dar la causa, es decir, hay una relación de conexión necesaria.

Para analizar la causalidad, Hume nos propone su conocido ejemplo de las bolas de billar. Tomemos la relación causal de dos bolas de billar que se golpean. Llamaremos bola "A" a la bola que se mueve primero y bola "B" a la bola golpeada. Diremos que B se ha movido porque A la ha golpeado. En este caso tenemos que el movimiento de la bola A causa el movimiento de la bola B: primero la bola A se mueve y toca la bola B, y siempre que la bola A golpee la bola B, ésta se moverá. En este ejemplo vemos como se cumplen las tres características de la relación de causalidad, pero ¿son esenciales a la causalidad las tres características? La relación temporal no es esencial, ya que es posible que el efecto se distancie temporalmente de su causa, como ocurre cuando hay una tormenta en Ibiza y al cabo de un tiempo llegan las olas a la costa de Valencia. También puede ocurrir que dos eventos se den al mismo tiempo o uno inmediatamente después del otro y que no exista una relación entre ellos, como ocurre, por ejemplo, si la Bola A golpea a la Bola B y simultáneamente se pone a llover. La esencia de la relación causal no es, por ello, ni una relación espacial. En consecuencia, hemos de buscar la esencia de la relación causal en el tercer elemento que hemos citado: cuando decimos de A que causa B, decimos que siempre que se dé A se dará B, si las condiciones son las adecuadas, es decir, que hay una conexión necesaria entre A y B. (TNH. 1.3.6). Ni la relación espacial ni la temporal son las esencias de la relación causal, sino que ésta será la de conexión necesaria. En una relación de causa y efecto no es esencial que el efecto sea posterior o simultáneo a la causa ni que sea contiguo en el espacio: lo que sí importa es que exista una relación de conexión necesaria entre la causa y el efecto. Esta conexión necesaria ha de descubrirla a través de la experiencia, aplicando el principio de la copia. Pero si examinamos el caso de las bolas de billar, por muchas veces que observe como la bola A golpea a la bola B, y que la bola B se mueva, nunca podré percibir la conexión necesaria. ¿Qué es lo que veré, en realidad? Lo que veré es que la bola A golpea la bola B y ésta se mueva y ésta se mueve; lo veré una multitud de veces, de hecho, siempre. Es decir, constantemente veré que las dos bolas se mueven con arreglo a esa cadencia. Lo que veré será entonces una conjunción constante. La conexión necesaria será, simplemente, una conjunción constante. Pero esta conjunción constante no pueden transmitirla los sentidos, no puedo observar nunca esta conjunción constante en las bolas de billar como tales; las bolas de billar son bolas de billar que se mueven y nada más. Así, si no puedo observar la conjunción constante en las bolas de billar, pero tengo una idea de esa conjunción constante, observaré este fenómeno en mí mismo. La mente anticipa el efecto cuando conoce la causa; yo ya sé, antes de que la bola A la golpee, que la bola B se moverá si ese golpe se produce. Este impulso de la mente a pasar de un evento a

otro es el que Hume analiza. La impresión de la cual se deriva la idea de conexión necesaria es la impresión que deja en nuestra mente este impulso a pasar de un evento a otro cuando ya hemos visto en múltiples ocasiones que los dos eventos son contiguos. Pero para que la mente pueda hacer esto, es necesario que haya observado la relación entre los eventos un buen número de veces y que la mente tenga la capacidad de formar hábitos. La mente tiene la capacidad de formar hábitos o costumbres, la facultad de acostumbrarse a tener determinadas percepciones seguidas de otras. La idea de necesidad surge de esta impresión interna. De ahí la definición de causa: "Causa es un objeto precedente y continuo a otro, y unido de tal forma con él que tal idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno, a formar una idea más viva del otro". (TNH. 1.3.14)

EL PROBLEMA DEL YO O IDENTIDAD

La inversión teológica cartesiana descubre como único principio auto-evidente el siguiente: *Cogito ergo sum*. Esta proposición aparentemente indudable tiene ciertos problemas, según Hume. Para ver cuál es su análisis del Yo hemos de tener en cuenta cuál es su concepción de la mente. Para Hume, lo que hay en la mente son percepciones. Recordemos que una percepción es cualquier cosa que podamos pensar (ideas) o sentir (impresiones). Los filósofos anteriores a Hume habían dicho que para que un pensamiento pudiera existir era necesario que alguien lo pensase, es decir, que para que pudiera existir una percepción era necesario alguien que la percibiese. Dicho de otra manera, que para que exista el pensamiento es necesario que alguien piense. A este algo que piensa se le llamó substancia pensante, porque es lo que sustenta al pensamiento. Aplicando el principio de la copia, si tenemos la idea de esa cosa que piensa, lo que hemos de buscar es la impresión de esa cosa que piensa. Ahora bien, si puedo pensar en esa substancia pensante es porque tengo una idea de la substancia pensante, de lo contrario no podría pensar en ella. Pero la idea de substancia pensante también será una percepción que necesita una substancia pensante, porque ¿acaso se sustenta a sí misma? Dicho de otra manera: el concepto de substancia pensante es "una cosa que resulta muy difícil, si no imposible de concebir". (1NH. 1.4.5)

Para Hume, el pensamiento no necesita de nada más, no necesita de algo que lo piense; las percepciones no necesitan de nada para existir. La substancia pensante no es necesaria para el pensamiento; lo necesario para el pensamiento es tan sólo el propio pensamiento. Si hay algo que sea una substancia, algo que pueda subsistir por sí mismo, son las percepciones. Si nosotros fuéramos una cosa invariable y continua que podemos conocer, habríamos de tener una percepción invariable y continua que correspondiera a lo que somos nosotros. Tal percepción no existe. Las percepciones son variables. Si uno examina su mente y busca su Yo, el Yo que sea sujeto de todas sus percepciones, ¿qué encuentra? Lo único que encontrará serán unos cuantos pensamientos, incluso el pensamiento de "estoy buscando mi Yo". Como dice Hume, cada vez que penetras en ti mismo, lo que encuentras son las percepciones, no a ti mismo. Nunca te atraparás a ti mismo sin una percepción y nunca sentirás algo que no sea una percepción. Entonces, ¿qué es lo que nosotros somos? Lo que somos es un haz de percepciones, un fluir de percepciones que se suceden unas a otras con asombrosa rapidez. No somos sino un teatro en el que las percepciones, como las escenas, se suceden sin parar. Hume añade a esta potente imagen que

las percepciones son lo único que compone la mente, es decir, que no hay un escenario, sino solamente escenas. Según la concepción de la mente de Hume, el alma, la mente, yo mismo, soy perfectamente divisible. Si las percepciones desaparecen, no quedará una substancia, sino que yo desapareceré con las percepciones. La muerte es, para Hume, la aniquilación de toda percepción.

Objeción nuestra: Si una computadora secuenciase todas las percepciones que me han dado el ser y reprodujese cíclicamente a tiempo real mi vida, ¿sería Yo?

DE LA EXISTENCIA DE DIOS

El problema de la divinidad siempre ha sido fundamental a lo largo de la Historia de la filosofía. La disciplina filosófica dedicada al estudio de la existencia y esencia de Dios desde un punto de vista

racional, sin recurrir a una supuesta Revelación, es la teología natural. Se llama teología natural a diferencia de la teología dogmática, que se ocupa del estudio de Dios tomando como principio fundacional las escrituras sagradas. Para Hume, las pruebas de la existencia de Dios se dividen en dos tipos fundamentalmente: las pruebas a priori y las pruebas a posteriori. Las pruebas a priori consisten en llegar a la demostración de la existencia de Dios sin tener que recurrir a la experiencia, sino únicamente a la razón. Un ejemplo de una de ellas es el argumento ontológico de San Anselmo y que defiende, entre otros, Descartes:

Dios es lo más perfecto que puede existir.

Es más perfecto existir que no existir.

Luego, si Dios es sumamente perfecto, ha de existir necesariamente.

Las pruebas a posteriori son aquellas que parten del conocimiento de otro hecho y explican precisamente la existencia de este hecho a partir de la existencia de Dios. En la filosofía de Hume a este argumento se lo conoce como el argumento del diseño. Esta prueba llega a la demostración de la existencia de Dios a partir del orden y disposición de la naturaleza. Argumento que él critica.

RAZÓN, ACCIÓN, PASIONES, EMOTIVISMO MORAL Y REL. JURÍDICAS

Siguiendo a Hutcheson (1694-1746,) Hume elabora una teoría moral basada en el juicio estético y en el análisis de las pasiones. Encontramos algo bello cuando derivamos de ahí cierta clase de placer que consideramos como una pasión serena. De forma semejante aprobamos el carácter de una persona o lo consideramos virtuoso porque sentimos que complace; sentimiento de complacencia que solemos confundir con una determinación de la razón. Lo bello no se juzga; tampoco la moralidad que, propiamente, es sentida. El libro III (dedicado a la moral) comienza con esta negación: "Las distinciones morales no se derivan de la razón". La moral sí que excita nuestras pasiones, pero la razón "es perfectamente inerte". Según los preceptos morales tradicionales, es la razón la que ha de ser la guía de la vida. Un hombre bueno será aquel que se deja llevar por la razón, que domina y controla sus pasiones haciendo que éstas se supediten a los dictados de la razón. Como la razón ha de ser la recta directora de nuestra vida, es sobre ella sobre la que se construyen los distintos sistemas morales. Pero esto no es así, según Hume. Lo primero que hemos de hacer es plantearnos cómo se producen realmente las acciones humanas. La respuesta que da Hume a esta pregunta será clave para entender su ética, ya que la moral es precisamente lo que guía las acciones de los hombres. Así tenemos:

"En primer lugar, que la razón sola no puede nunca constituir un motivo de ninguna acción de la voluntad; y en segundo lugar, que no puede nunca oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad" (TNH. SB. 413)

Para ver cuál es la justificación de esta tesis según la cual la razón no puede motivar a la voluntad ni oponerse a ella, lo primero es ver qué hace exactamente la razón:

- La razón relaciona ideas, es decir, ejecuta demostraciones de carácter matemático, geométrico o lógico.
- La razón lleva a cabo razonamientos sobre la probabilidad, la existencia o la inexistencia de algo. Mediante la razón podemos saber que, defender la dignidad humana no garantiza mi supervivencia en el mercado laboral, más bien, todo lo contrario.

Estas son las dos únicas operaciones de la razón. La razón nos dice cuáles son los medios más adecuados para alcanzar un determinado fin y nos informa de las consecuencias de nuestra acción. Lo que nos mueve a actuar no es un acuerdo o desacuerdo con la razón sino un sentimiento de desaprobación. La razón me informa y me previene, pero la última decisión es de la pasión, del deseo de algo o la aversión hacia algo. Por lo tanto, la virtud, la justicia (conceptos metafísico-morales básicos del racionalismo) tienen un origen subjetivo: el sentimiento de

humanidad o benevolencia. Si no sintiéramos empatía respecto de los demás, no seríamos capaces de hacer juicios morales. De ahí que Hume defina virtud como "cualquier acción mental o cualidad que da al espectador un grato sentimiento de aprobación"; siendo el vicio lo contrario. La conclusión es obvia:

1. Todo aquello que tiene influencia en la acción es un principio activo, una pasión.
2. La razón no es un principio activo, ya que no tiene influencia en la acción.
3. La moral es un principio activo, ya que tiene influencia en la acción.
4. La moral no puede estar fundamentada en la razón, sino que lo ha de estar en un principio que pueda ejercer alguna influencia sobre la acción.
5. La razón no es un principio activo, mientras que la moral sí lo es.

LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Para estudiar en qué se fundamenta de hecho el poder político, Hume analiza la historia de los pueblos. La filosofía política de Hume es un mero análisis de la realidad de los gobiernos, sin ninguna pretensión normativa. Por ejemplo, el ejercicio del gobierno por una estirpe de príncipes no tuvo su origen en un contrato social, sino que se originó habitualmente en una invasión o una usurpación, y es precisamente la violencia el origen de los Estados. La naturaleza humana incluye un instinto de posesión que nos hace desear aquello que no nos pertenece, por lo que la propiedad privada siempre está amenazada por los amigos de lo ajeno. Para proteger esta propiedad privada está la justicia, que ha de repartir los bienes de acuerdo con los principios de equidad.

CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIOCULTURAL DEL EMPIRISMO DE HUME

"Men would be angels, angels would be gods. Aspiring to be gods, if angels fell. Aspiring to be angels, men rebel" Alexander Pope, *An essay of men (1733-4)*

La Revolución gloriosa de 1688 en Gran Bretaña supuso el inicio de la democracia parlamentaria moderna y el fin del poder absoluto de sus monarcas. A principios del siglo XVIII, los dos estados protestantes más importantes, la República de Holanda y la Gran Bretaña constitucional, se distinguieron como refugios de relativa libertad de expresión y publicación. Hacia 1750, la decadencia de la República de Holanda era manifiesta y Gran Bretaña había establecido su preeminencia. Comparada con las otras grandes potencias, era un caso especial política, social, religiosa y culturalmente. Desde 1688, la Constitución había exigido al monarca que observase "los estatutos que se acordasen en el parlamento", La Razón de Estado maquiavélica, ahora, debía atender a razones público-políticas. Fue esencialmente en este país y durante este periodo que aparecieron por primera vez un público, una opinión pública y lo que Jürgen Habermas ha bautizado como la "esfera pública". Entre los aspectos innovadores de la esfera pública estaban: el primer diario verdaderamente nacional, el Daily Courant, fundado en 1702; y los primeros periódicos cuidados, el Tatler y el Spectator, fundado el mismo año que nació David Hume, en 1711. La primera novela que tuvo un éxito arrollador fue Robinson Crusoe (1719) de Defoe, dirigido a lectores populares y cultivados. Alexander Pope fue el primer poeta que tuvo el talento y el público necesarios para vivir de su arte; el primer compositor y empresario musical que hizo su fortuna con el público fue Handel; y el primer científico que recibió un funeral de Estado fue Newton. Estos ejemplos de prosperidad, progreso e individualismo burgueses en Inglaterra reflejan el porvenir del viejo y nuevo mundo a partir del siglo XVIII o también llamado Siglo de las Luces. La posición de Gran Bretaña durante ese siglo es única porque se trata del primer país, en la historia mundial, que conoció una revolución industrial. Como dice Marx en la teoría de la acumulación originaria en ningún otro país los agricultores y los productores y comerciantes de la pequeña actividad mercantil fueron eliminados hasta el punto de que el liberalismo económico fuese aceptado con tan pocos reparos. Adam Smith, padre de la economía política, basó su defensa del libre mercado como progreso para todos en la noción de empatía de su amigo David Hume afirmando que gracias a la apelación del egoísmo de los particulares se llega al bienestar general. Quienes abogaban por el aumento de la autodeterminación debían hacer frente a un dilema: ¿de dónde saldría el sentido de comunidad en este nuevo orden que incidía en los

derechos del individuo? Una cosa era explicar cómo la moral podía ser independiente de las sagradas escrituras, y otra muy distinta conciliar al individuo autodirigido con el bien general. Los filósofos escoceses de mediados del siglo XVIII centraron sus obras en la cuestión de la comunidad secular, y ofrecieron una respuesta filosófica que se hacía eco de la práctica de la empatía que enseñaba la novela. Sólo podemos identificarnos con el otro, en virtud de nuestra imaginación, que nos permite ponernos en su lugar. Este proceso de identificación imaginaria permite sentir al observador lo que debe sentir el otro. El observador sólo puede convertirse en un ser verdaderamente moral, sin embargo, cuando da el paso siguiente y comprende que también él es sujeto de semejante identificación imaginaria.

*Ahora tú ...
Acaba con el contexto
filosófico*

INTRODUCCIÓN A LA IDEA DE ESTADO DE NATURALEZA

DEFINICIÓN DEL HOMBRE EN ROUSSEAU

“El poder no es sólo contar la historia de otra persona sino también hacer que esa historia sea la definitiva de esa persona”

Chimamanda Adichie

“Si se pretende despojar a un pueblo la forma de más simple es contar su historia y comenzar con "en segundo lugar””

Mourid Barghouti

“Las consecuencias de la historia única es ésta: roba la dignidad de los pueblos, dificulta el reconocimiento de nuestra igualdad humana, enfatiza nuestras diferencias en vez de nuestras similitudes”

Chimamanda Adichie

Para entender la idea de estado de naturaleza en el Contrato Social publicado en 1762 debemos detenernos en una obra anterior de Rousseau: Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. En este discurso, el antropólogo Lévi-Strauss encuentra la fundación de la antropología como ciencia autónoma de forma muy semejante a como Galileo funda la física moderna. En este texto Rousseau concibe al ser humano viviendo "en un estado que quizás no existe, que quizás no haya existido y que quizás no exista jamás, pero del que hay que forjarse una idea muy precisa si queremos tener ideas claras sobre nuestro tiempo presente". Todo ello recuerda mucho a la manera en que Galileo y Descartes fundaban la física moderna. Tanto el uno como el otro comenzaban por representarse un estado ideal (una bola perfecta rodando sobre un plano perfecto, por ejemplo) y deducían a partir de ahí lo que debían ser las cosas de la experiencia. Una bola real que rueda sobre un plano real, por muy esférica que sea la bola y muy plano que sea el plano, siempre termina por pararse. Para empezar ni siquiera está "rodando": está chocando contra el muro del aire, tropezando con las irregularidades del suelo y contra sus propias imperfecciones. Sin embargo, Galileo pide a la comunidad científica de su tiempo que acepte unas condiciones no reales de investigación, una imagen ideal: una esfera que no toca el plano infinito tangente más que en un punto y que, sin rozamiento, continuaría rodando por toda la eternidad. Algo parecido hace Rousseau con el factum antropológico.

Levi-Strauss convierte a Rousseau en el padre de la antropología, del mismo modo que se puede decir que Galileo es el padre de la física moderna. Su gran intuición fue darse cuenta de que para entender a los hombres y sus historias en la Historia había que poner a los hombres en unas condiciones no reales, no existentes pero necesarias para conducir a la especie humana hacia un mundo civilizado. Al igual que Galileo establece condiciones no reales de investigación para explicar el movimiento real de la tierra, Rousseau pide a la humanidad que se piense a sí misma desde el estado de naturaleza para orientar el movimiento que debe guiar al cuerpo político o Estado civil. Rousseau imagina al hombre en un estado que quizás no existe, ni haya existido, ni exista jamás, seguro de que esa es la única manera de tener ideas claras sobre nuestro tiempo presente, el tiempo de la emancipación de los hombres.

La especie humana lleva en su seno una lucha: vencer la muerte y esa lucha tiene una historia, la historia de las civilizaciones en las que da la impresión de que el ser humano ingresa en ellas a su pesar. Y que una vez sumergido en el devenir histórico lo que debe hacer es, con palabras de Rousseau:

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental, al cual da solución el Contrato social.” Del pacto social, capítulo VI. El Contrato social

EL PENSAMIENTO DE JEAN JACQUES ROUSSEAU DESDE EL CONTRATO SOCIAL

El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado. La esencia del cuerpo político está en el acuerdo de la obediencia y la libertad.

El contractualismo de Rousseau analiza las condiciones universal de la legitimidad del poder y renueva la teoría del derecho político al introducir en ella la idea de la voluntad general sin apelar a la tradición o a la religión por lo que la cuestión fundamental está, como dice el propio Rousseau, en cómo justificar que las leyes sean obligatorias y que unos manden y otros tengan que obedecer en una asociación de ciudadanos que han nacido libres e iguales. ¿Cómo es posible que el hombre, al estar encadenado por doquiera, haya nacido libre?, ¿qué significa que el hombre haya nacido libre? La concepción del hombre en el Contrato social se asienta sobre una idea de Hombre cuya cualidad esencial es "ser libre" por lo que no hay ni puede haber en la Historia, hombres sin libertad y libertad sin hombres. Rousseau pide a los hombres que piensen su humanidad desde un estado que quizás no existe, ni haya existido ni exista jamás: el estado de naturaleza entendido como la consideración del hombre en su naturaleza individual, libre. Para Rousseau, el hombre, en ese estado es voluntad libre, es el "buen salvaje". El interés egoísta del hombre en sociedad le arrebató moralidad a sus acciones y más aún cuando el poder hace legal lo que es ilegítimo por derecho. Las leyes, cuando no obedecen a la razón, cuando no son morales y no están encaminadas al establecimiento de la libertad e igualdad civiles, hacen desgraciado al hombre, lo esclavizan. ¿Qué puede defender de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes, según esa anterioridad lógica llamada "estado de naturaleza"? La solución, según Rousseau, es el pacto social. En efecto, el ginebrino afirma que los hombres "chocan" con la Historia y porque "chocan" entre sí, surgen las diferencias, las desigualdades, las injusticias, la esclavitud del hombre por el hombre. El contractualismo de Rousseau afirma que el verdadero vínculo social ha de estar basado en un contrato libre, sin que esto signifique en el orden social y político establecido por ese contrato no tenga que haber obligatoriedad de la ley y sometimiento a ella en tanto que esa ley garantiza un compromiso mutuo con obligaciones recíprocas para ambas partes del cuerpo político: la voluntad individual y la voluntad general.

"Por tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo". (Pág. 28, VI)

La voluntad general que protege el interés común en contraposición la voluntad de todos que se refiere al interés privado. Por eso la libertad, como decíamos en un principio, es el nexo de unión, lo que se conserva en el tránsito del estado de naturaleza al estado civil. Desde el punto de vista individual, la libertad es que el hombre es dueño de sí mismo, pero en el ámbito civil o político se debe dar como "soberanía popular", como expresión de la voluntad general. La libertad debe ser compatible con la de los demás: cuando los individuos se dotan de leyes justas se produce el contrato social. El mismo Rousseau indica que "en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, con una igualdad moral y legítima lo que la Naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres, y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, advienen todos iguales por convención y derecho".

En conclusión, si la naturaleza humana "choca" con la Historia, ésta se presenta como un obstáculo que dificulta nuestra conservación por lo que nos obligamos a ser libres civilmente a crear leyes de Estado por medio de las cuales nos capacitamos para realizar nuestra humanidad, sinónimo de libertad en la búsqueda de la verdad, de igualdad como principio de la justicia y de

fraternidad como sentir la concordia en la experiencia de la belleza.

VOCABULARIO DEL CONTRATO SOCIAL CAP. 6-7

CAPITULO 6

ENAJENACIÓN

Dice Rousseau en el capítulo IV en una clara llamada a la rebelión: "Enajenar es dar o vender". Ahora bien, un hombre que se hace esclavo de otro no se da, sino que se vende, al menos, por su subsistencia; pero un pueblo, ¿por qué se vende? No hay que pensar en que un rey proporcione a sus súbditos la subsistencia, puesto que es él quien saca de ellos la suya, y, según Rabelais, los reyes no viven poco. Aquí Rousseau establece una distinción básica que no debes olvidar al comienzo del capítulo VI cuando dice "Estas cláusulas debidamente entendidas, se reducen todas a una sola: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad; porque, en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás. Es más [...]".

¡¡No olvides explicar su significado!!

"La fuerza y la libertad de cada hombre son los primeros instrumentos de su conservación".

No dice que sea Dios la causa de nuestra conservación sino la fuerza y la libertad. Por fuerza entiende las capacidades naturales de los individuos físicas o intelectuales mientras que como filósofo ilustrado, reivindica el ejercicio de la razón como fundamento de la libertad y de la igualdad entre los hombres por lo que una sociedad que permite desequilibrios (que no la iniciativa privada) hasta el punto de que unos individuos sean esclavos de otros es una sociedad basada en leyes inmorales. En este caso, el Estado no es soberano sino inútil cuando menos, y funciona como elemento represor al servicio del más fuerte.

"[...] Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública [...] y súbditos en cuanto sometidos a las leyes del estado."

CAPÍTULO 7

"Se ve por esta fórmula que el acto de asociación encierra un compromiso recíproco del público con los particulares, y que cada individuo, contratando, por decirlo así, consigo mismo, se encuentra comprometido por una doble relación, a saber: (...) o con un todo de que se forma parte"

¡Peligro con lo que viene ahora! No hagas esto en PAU. Si lo haces pensarán que piensas por ti mismo refutando a Rousseau y, ya sabes, si es así: ¡al hoyo! (*Dig Your Own Hole - TCB*)

La idea de Hombre que utiliza Rousseau es metafísica. Da por supuesta la libertad como atributo de la idea hombre. No analiza la idea por lo que incurre en errores y argumentos falaces provocando en el capítulo de la dictadura (un error me llevó a incluirlo en tu libro de texto) conclusiones absolutamente contrarias a los principios democráticos. Para empezar, no hay simetría entre soberanos y particulares porque no hay identidad y mucho menos transitividad. Únicamente decir, en este breve paréntesis, que el pensamiento de Rousseau encierra contradicciones que, por lo menos, han de señalarse como otra historia diferente a la bien pensante. Volvamos: si tomamos soberano como A (totalidad) y particulares como B (parte constitutiva de la totalidad) se dan dos sentidos atendiendo a un mínimo análisis lógico:

- A respecto a B.
- B respecto a A.
- Por lo que *"El ciudadano como miembro del soberano respecto a los particulares"* y *"El*

ciudadano como miembro de los particulares respecto al soberano”.

Esto quiere decir que el ciudadano no es sólo sujeto de las leyes sino también su autor de ahí que no haya amos ni esclavos en el pacto social porque al darse cada uno por entero, la condición es igual para todos, porque al hacerse sin reservas la enajenación, la unión es lo más perfecta que pueda ser y porque al darse cada uno a todos no se da a nadie. Aquí radica la profunda originalidad del contrato social porque el pueblo es la fuente de la soberanía y, a su vez, el pueblo debe conservar para sí mismo el ejercicio de la soberanía. (página 30, "Tan pronto como ... ")

ALGUNAS PALABRAS DE ROUSSEAU

SOBERANO = ser colectivo

SOBERANÍA = el poder dirigido por la voluntad general nacida del pacto social

ACTO CIVIL = deliberación pública

CUERPO POLÍTICO = república

OBEDECERSE A SÍ MISMO = contrato con uno mismo = los compromisos que nos ligan al cuerpo social no son obligatorios sino porque son mutuos.

Bien público Vs interés privado

Haz algo: busca qué significa en Rousseau derecho y deber

*“No pienso pactar con el mundo real (mente existente)
Es feo y además huele mal”*

— El coronel de Dragones - Jaula 13

RENUNCIAR A LA LIBERTAD ES RENUNCIAR A LA CUALIDAD DE LOS HOMBRES *¡La autoridad emana del consentimiento de los gobernados, no de las amenazas de la fuerza!* — *Barbie, Toy Storie 3*

En 1762, el mismo año que se publica el Contrato social también, ve la luz otra obra de Rousseau: El Emilio donde se expresa el espíritu pedagógico de la Revolución, el de la creación de un hombre nuevo, "inocente", que sea, por sí mismo, capaz de recuperar la libertad en una nueva sociedad que surge de un espíritu nacido a las luces, frente a las imposiciones del Antiguo Régimen. El Emilio es todo un tratado propedéutico de cómo enseñar la libertad desde la más tierna infancia a un individuo en el aislamiento para luego lanzarlo a la sociedad como un buen hombre maduro (que ha desarrollado su razón y su capacidad moral de forma "natural" y "normal") para ser un mejor ciudadano, ejerciendo las responsabilidades políticas que le corresponden y siguiendo el principio de que sólo cuando el ciudadano ejerce responsablemente la crítica, las instituciones sociales que el propio individuo genera funcionan por el bien de la ciudadanía, que se ha constituido a sí misma en conciencia crítica, en la "voluntad general".

También en 1762, el mismo año que Rousseau introdujo la expresión "derechos del hombre", un tribunal de Toulouse declaró a un protestante francés de 64 años, llamado Jean Calas, culpable de haber asesinado a su hijo para evitar que éste se convirtiese al catolicismo. El "caso Calas" hizo que Voltaire publicase el tratado sobre la tolerancia con ocasión de la muerte de Jean Calas, en el cual comienza a operar la tolerancia como idea positiva por lo que la intolerancia no puede ser un derecho humano.

En 1765, en un artículo de la Enciclopedia, punto de inflexión intelectual entre dos regímenes y dos épocas, el ilustrado Diderot aclaraba que el nombre de ciudadano no es adecuado para quienes viven sojuzgados ni para quienes viven aislados; de donde se deduce que los soberanos y los esclavos no pueden ser considerados ciudadanos. Cuando el ciudadano Robespierre en su famoso discurso parlamentario de 5 de Diciembre de 1790 acuña la divisa "Libertad, Igualdad, Fraternidad", lo hace en un tema tan sensible como el de la composición social de la Guardia Nacional (encargada de la represión de acuerdo con la ley marcial): todos, también los desposeídos, deben formar parte de la Guardia Nacional. Robespierre y la izquierda jacobina, inspirados por la idea de democracia directa y sufragio universal corrientemente atribuida a Rousseau proclaman el derecho universal de todo ciudadano (propietario y no propietario) a tener voz y voto en el espacio público, un espacio abierto gracias a los movimientos sociales que en Francia precipitaron la caída del Antiguo Régimen. La novela de Defoe sobre el marinero náufrago ofreció un ejemplo de cómo un hombre podía aprender a valerse por sí mismo. No es extraño, pues, que Rousseau hiciera de Robinson Crusoe una lectura obligada para el joven Emilio. El genuino símbolo de la ilustración europea que fue el Himno a la alegría de Schiller (1786), convertido por Beethoven en canto revolucionario, no podía expresarlo de un modo más fraterno: todos los seres humanos, todos, de cualquier raza, sexo, confesión religiosa o condición social, todos llegarán a ser hermanos, en la medida en que, mayores de edad, se emancipen de las tutelas señoriales y patriarcales. No fue sólo romanticismo: Schiller y Beethoven pusieron letra y música al núcleo del programa emancipatorio ilustrado que, en palabras de Rousseau, "procede de la voz espontánea del corazón". Rousseau fue el que alentó con su lengua délfica la llegada del Romanticismo. Y por usar ad infinitum términos como "pueblo", "bien público", "igualdad"... acabó siendo considerado el padre de la democracia, el inspirador de los derechos humanos y, en último término, quien cimentó la legitimidad de tales principios. Saint Just, en su famoso alegato contra Luis XVI como enemigo de la nación francesa bien pudo inspirarse en el contrato social o principios del derecho político del ginebrino: y si alguien ataca el derecho social, en nombre del Estado es lícito el castigo penal hasta hacer morir al culpable, pero no como Ciudadano, sino como enemigo: «el quand, on fait mourir le coupable, e 'est moins comme Citoyen que comme ennemi».

ATAQUE DE SINCERIDAD

CHOCAR CON LA PROPIA HISTORIA



mundo espídico
maleducado y superficial
hipnótico
no me deja, no me deja pensar
va tan rápido
me cuesta tanto controlar mi biorritmo
es el efecto de su velocidad
humor cínico
horizonte cultural
hipócrita
especialista en monopensar
me odia
me necesita cada vez más
no sabes nunca
qué se esconde, qué se esconde detrás
es otro ataque de sinceridad
contigo siento que soy especial
contigo me siento limpio sin final
contigo se realimenta la verdad
te odio
te necesito cada vez más
te necesito
te necesito
es otro ataque de sinceridad
contigo siento que soy especial



EN TORNO A KOYAANISQATSI KANT LA IDEA DE TIEMPO LIBRE “SCHOOL” NIRVANA

WON'T YOU BELIEVE IT? IT'S JUST MY LUCK / NO RECESS / YOU'RE IN HIGH SCHOOL AGAIN / NO RECESS

Alguien. Cualquiera. Tú mismo, por ejemplo; si te acelerasen como en el poema cinematográfico de Godfrey Reggio y te vieses desde fuera, tendrías una percepción extraña de ti mismo. La auto-atención que te prestas, y a eso llamamos timidez, reflejaría una nueva dimensión, la dimensión del speed. Hagamos algunos ejercicios y veamos algunas secuencias del poema para pensar esta pregunta: ¿Es la velocidad de crucero actual a la que debe ir el género humano en su trayectoria hacia el punto A o punto de cristalización de los sueños del relato ilustrado: paz, prosperidad y progreso? Una vida así de acelerada, ¿es vida? Con esto quiero decir que, si alguna vez te has planteado cuál es la velocidad idónea de tus movimientos, ya sean de pensamiento o de acción, y la velocidad idónea a la que debería ir el mundo, el de todos. No creo que ningún ser racional con sentido común afirme que los tiempos que corren necesiten más velocidad. Todo lo contrario. Cada vez más y más gente echa de menos la lentitud y empieza a ver el pasado con dificultad porque también el pasado se aleja acelerado. Gracias a Einstein sabes que nunca podrás ir más deprisa que la velocidad de la luz, es más, nunca podrás ir a la velocidad de la luz porque las partículas de hidrógeno te freirían y tu masa aumentaría hasta reventar. Nunca podrás estar del todo quieto: recuerda gracias a Galileo que vas a la velocidad de tu sistema inercial aunque no percibas su movimiento. Vivimos en un mundo en el que una persona puede ser conocida por los otros siete mil millones de personas con un ejercicio sobrehumano de *marketin*, pero donde no todos deben hermanarse con todos porque si así fuese, una revolución se daría a escala mundial. Eso es lo que Kant llamó "república cosmopolita": una federación de repúblicas con una superficie de 149 millones de kilómetros cuadrados y 7000 millones de "simpáticos lugareños" viviendo en un estado de Derecho Cosmopolita donde todos los hombres tienen los mismos derechos y deberes.

La crisis como forma de gobierno ordena que trabajemos más deprisa durante más tiempo, pretende que no pensemos lo que hacemos más allá del pensamiento analfabético funcional; consigue que, por ejemplo, Telefónica aumente sus beneficios un 9.4 por ciento en 2010 y que, a la vez, se reduzcan los derechos de los pensionistas, estudiantes y parados. El gobierno de España ha reducido la velocidad límite a 110 km/h para que el ritmo de producción del crudo vaya aún más deprisa que antes, inteligente estrategia del doblepensar al más puro estilo Orwell. Hace ocho años, con la guerra de Irak se publicaron cinco ediciones de *La paz perpetua* de Kant (1); ¿dio tiempo a leerlas? Antes del día de las votaciones hay una jornada de reflexión, ¿tiempo suficiente para una ciudadanía no activa, sin entusiasmo por maleducada? Dentro de un mes tendrás más exámenes, ¿te estás dando tiempo para valorar los efectos que producen sus contenidos en tu visión o concepción del mundo?, ¿crees que durante el verano o tu vida activa laboral a este ritmo lo harás? La respuesta es no, no, NO y NO respectivamente. No podemos calcular la velocidad a la que debe moverse el mundo porque no nos da tiempo en el tiempo que dura un curso de Historia de la Filosofía en segundo de bachillerato (unos nueve días con sus 24 horas) pero por un estricto conocimiento negativo, sí sabemos que esta no es la velocidad a la que deben ir los tiempos que corren para ilustrar, es decir, para enseñar el uso crítico de la razón a los menores de edad inocentes y auto-culpables que se enfrentan al dilema de las dos caras de la misma escuela: Alumno adelantado: Enséñame despacio que tengo prisa. Profesor retrasado: Aprende deprisa que voy despacio.

(1) Para Kant el antagonismo es el medio por el cual los hombres después de un largo proceso llegarán hasta un orden legal donde se pueda desarrollar incluso un derecho cosmopolita y la federación de repúblicas para todos los hombres. Claro está antes de poder llegar a un estado de paz perpetua (la cual siempre estará en peligro) tendrá que haber guerras y discordia entre los hombres. Ya que el antagonismo mismo está en nuestra naturaleza.

ILUSTRACIÓN O EL JUEGO DE LA RAZÓN

“Hoy en día, en todas partes se celebra el conocimiento, ¿quién sabe si algún día llegarán a crearse Universidades para volver a instaurar la ignorancia?”

Lichtenberg (1742-1799)

Abrazitos- Descansa, están controlados y recuerda que harán cualquier cosa para que dudes de ti mismo.

Lightyear en modo “demo”-Tranquilo las dudas ya me las extirparon en la Academia.

Abrazitos- Aquí podéis en “Sunnyside” llevar una vida de ensueño si hacéis los deberes, pero si no cumplís las reglas o si os pasáis de la raya o intentáis hacer novillos sufriréis las consecuencias.

Toy Storie 3

DICE KANT EN SU RESPUESTA A LA PREGUNTA ¿QUÉ ES LA ILUSTRACIÓN?

“La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude!. Ten valor de servirte de tu propio entendimiento. He aquí la divisa de la ilustración”

Podríamos recorrer el planeta, estar ahora en otra parte del mundo, podríamos viajar por otras galaxias hasta el infinito y más allá y lo que seguiríamos encontrando allá por donde fuésemos serían leyes de la naturaleza y, si diésemos con seres racionales, leyes de los seres racionales para habitar el espacio. Sean cuales sus costumbres y leyes, el hecho es que por todas partes, hay "leyes". Y basta que haya leyes para que las leyes no puedan ser cualesquiera. La "forma de ley" impide que muchas máximas puedan ser queridas como ley.

Si como decía Condorcet una buena ley debe ser buena para todos los hombres como una proposición verdadera lo es igualmente para todos, el relato de la ilustración que se inició en Grecia en estrecha solidaridad con eso que ella aportó por antonomasia, la filosofía, se resume en el compromiso de resituar la palabra pública y edificar la ciudadanía desde un lugar que sea, verdaderamente, el lugar de cualquier otro. Para ello, en el idealismo trascendental, Kant llevará a juicio a la razón ante un tribunal presidido por la razón misma donde la dialéctica hará de testigo y responderá a la pregunta clave: ¿en qué consiste la validez del enunciado?

Esta pregunta se desdobra en dos modos de responder atendiendo a dos clases distintas de enunciados: enunciados constataorios y enunciados decisorios porque, según Kant, la validez práctica y la validez cognoscitiva son mutuamente irreductibles; no hay tránsito a su vez válido de conocimientos y sólo conocimientos a una decisión y viceversa. Cuando Kant formula la irreductibilidad recíproca entre los modos de validez, entre la validez del conocimiento y la validez decisión, está diciendo que hay dos modos de "ser", y por lo tanto, dos "ontologías".

LO TENGO



*admitiendo la derrota
tan brutal y tan estrepitosa
lo admito: soy un perdedor
negando la evidencia consigo demostrar mi inocencia: resisto
nadie mejor que yo para luchar lo que soy
lo tengo
no me pueden parar
lo tengo
no me pienso callar
expectativas pongo mas de las debidas
si no es por ellas ya no se que sería
de la vida
un cielo infernal
sigo pensando que voy a salvar el mundo
que tengo algo limpio y puro
y astuto
que puede ayudar a toda la humanidad
lo tengo
no me pueden parar
lo tengo
no me pienso callar
lo tengo*



IDEALISMO TRASCENDENTAL *IMMANUEL KANT*

CONTEXTO FILOSÓFICO

La filosofía de Immanuel Kant (1724-1804) se enmarca en el contexto de la Ilustración. En la medida en que en ella se recogen sistemáticamente todos los hilos más importantes de la trama de la modernidad, puede decirse que representa la culminación de la filosofía del siglo XVIII.

El pensamiento de Kant surge por una exigencia de clarificación del hombre y de la sociedad, en el contexto histórico social de la Ilustración. El pensamiento moderno establece unánimemente que la razón es la instancia última desde la cual han de establecerse el quehacer científico, la acción moral, la ordenación de la sociedad y el proyecto histórico en que la sociedad se realiza. El problema para Kant es que existe una pluralidad de corrientes que interpretan la razón de diferente manera.

De un lado el racionalismo (Descartes) establece que la razón es la única instancia fiable y rechaza la infamación que nos aportan los sentidos, considerándola engañosa. De otro lado el empirismo establece que todo nuestro conocimiento procede de los sentidos, lo cual conduce finalmente a posturas escépticas (Hume). Además surgen corrientes irracionistas, que rechazan el papel de la razón y ponen el acento en las emociones.

Para precisar el contexto filosófico en el cual se enmarca la filosofía kantiana hay que partir de un hecho histórico de extraordinaria relevancia como es la reforma protestante que inicia Martín Lutero. Como reacción a esta reforma, la corona española inicia una contrarreforma católica, apoyándose, entre otras cosas en una recuperación del escepticismo clásico (Pirrón). Es a partir de la difusión de las tesis escépticas como podemos entender las características de la filosofía moderna que dará lugar a la Ilustración. En efecto, el escepticismo sostiene que no hay relación alguna entre el lenguaje y la realidad, que el lenguaje es una pura convención y que, por lo tanto, es imposible el conocimiento. Pero la consecuencia fundamental del escepticismo es que corroe la vida social al no establecer preferencia por costumbre ni norma alguna.

En este contexto surge el cartesianismo. Descartes quiere refundar el edificio del conocimiento sobre bases seguras y posibilitar una moral que vertebré la convivencia social. Para ello necesario algún criterio de verdad, que él pone en la claridad y distinción con que se le presentan las ideas. Siguiendo el método de la duda metódica, es decir, poner en duda cualquier verdad que no se le presente como clara y distinta, establece como verdad primera el "Yo pienso". Cuando dudo, lo único claro es que yo soy una sustancia que duda y para ello debo suponer que existo. *Cogito ergo sum* (pienso, luego existo) es la primera certeza del cartesianismo. A partir de aquí y añadiendo a esta certeza la existencia de Dios, podemos construir el sistema de los conocimientos humanos. Hay una sustancia infinita (Dios), que me garantiza que mis representaciones, es decir, lo pensado por mí, que soy una *res cogitans* (cosa pensante) coinciden con la realidad del mundo exterior, la *res extensa* (cosa extensa, extensión). Con ello Descartes ha superado el escepticismo, pero a base de incorporarlo. Ahora el conocimiento no se dirige a lo real en sí mismo, sino a mis representaciones de lo real.

El gran continuador del planteamiento cartesiano es John Locke. El empirismo incorpora el cartesianismo en cuanto que es también una filosofía de la representación, de la subjetividad. La diferencia con el racionalismo cartesiano es el rechazo de las ideas innatas, que se mantiene en los continuadores de Locke. Esta corriente de pensamiento culmina en David Hume, que saca las consecuencias últimas del programa moderno y hace explícito el escepticismo que albergaba el planteamiento moderno. Esto es especialmente importante en dos aspectos: por un lado, Hume establece la imposibilidad de una moral universal y, por otro, su crítica a la idea de causa pone en cuestión la posibilidad misma del conocimiento científico.

La solución al problema científico la dará Isaac Newton al publicar sus Principios matemáticos de

filosofía natural. En ellos establece las bases de la física moderna y formula la ley de la gravitación universal. Pero ahora la pregunta fundamental del conocimiento ya no es ¿qué son las cosas? Sino ¿cómo se comportan los fenómenos? Es decir, cómo se comportan las cosas no en sí mismas sino en cuanto percibidas por nosotros. Como puede verse la física newtoniana está en consonancia con los planteamientos que venimos exponiendo. En cuanto al problema moral, el antecedente inmediato de Kant está en la filosofía moral de Rousseau.

En estas circunstancias se hace necesario someter a juicio a la razón para clarificar la situación del pensamiento y establecer sus límites. Esa es la tarea que se propone Kant.

LA IDEA DE FILOSOFÍA: FILOSOFÍA MUNDANA Y FILOSOFÍA ACADÉMICA

La filosofía trascendental a la que Kant llama a veces "metafísica" responde a la pregunta ¿qué puedo saber? Puesto que define las "condiciones" con arreglo a las cuales puede algo, en general, sin objeto de la experiencia. La pregunta ¿qué debo hacer? es otra distinta. Si ha de ser posible una decisión esencial del hombre acerca de su propia conducta es preciso que la razón humana sea inmediatamente razón práctica, inmediatamente significa que no lo sea a través del rodeo del conocimiento, que lo sea independientemente de todo conocimiento, que la decisión acerca de la acción no dependa del conocimiento de si hay Dios o no, de si el alma es o no inmortal, del contenido de una ley natural o del sentimiento de deleite o repugnancia que nos provocan los objetos ya sean amigos, enemigos, banderas o ideologías.

La determinación de la voluntad ha de ser universal y necesaria, absolutamente libre, ajena a toda coacción y, precisamente por eso, es necesaria ya que no depende del hecho empírico que produce la coacción: ha de ser a priori. Mientras que el objeto de la razón teórica es lo conocido, el "objeto" de la razón práctica es lo decidido, lo querido. En ambos casos se trata de Razón finita, es decir, ligada a la sensibilidad, presa de receptividad. La afección, que en el caso de la razón teórica es la sensación, en la razón práctica es el sentimiento de deleite o repugnancia referido a la existencia del objeto. ¿Es este sentimiento suficiente para determinar la ley moral?

La Filosofía es para Kant "la ciencia de la relación de todos los conocimientos a los fines esenciales de la razón humana". Este es el concepto mundano de la Filosofía. En su concepción mundana a la Filosofía corresponde proponerse:

- Establecer los principios y límites que hacen posible el conocimiento científico de la naturaleza. ¿Qué puedo conocer?
- Establecer y justificar los principios de la acción y las condiciones de la libertad. ¿Qué debo hacer?
- Delinear el destino último del hombre y las condiciones y posibilidades de su realización. ¿Qué me cabe esperar?

Estas tres cuestiones pueden ser englobadas en una cuarta: ¿Qué es el hombre? Podemos concluir que el proyecto total de la filosofía kantiana es una clarificación racional al servicio de una humanidad más libre, más justa y mejor encaminada a la realización de los últimos fines.

Pero con esto no se agota la tarea que corresponde a la Filosofía, ella debe ocuparse de la interrelación y la unidad interna de esos conocimientos para establecer el sistema de todos ellos. Este es el concepto académico de Filosofía.

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

La primera pregunta a la que hay que responder es, según hemos visto, ¿qué puedo conocer? Responderla implica señalar tanto los principios que hacen posible un conocimiento científico de la naturaleza como los límites dentro de los cuales se mueve tal conocimiento. Esto lo lleva a cabo Kant en su obra Crítica de la razón pura (KrV). En la introducción a esta obra Kant se muestra

interesado por el problema de si es posible la metafísica como ciencia. Para ello hay que contestar una pregunta previa. ¿Cómo es posible la ciencia? Si tenemos en cuenta que podemos considerar la ciencia como un conjunto de enunciados o juicios (1) la pregunta puede concretarse como sigue:

¿Cuáles son las condiciones que hacen posibles los juicios de la ciencia? Pero ¿qué tipo de juicios son los característicos de la ciencia? Hemos de distinguir antes distintos tipos de juicios:

- Juicios analíticos: son aquellos en los que el predicado está comprendido en el sujeto, por tanto no amplían nuestro conocimiento. En la terminología kantiana no son extensivos. Ej. El todo es mayor que sus partes.
- Juicios sintéticos: son aquellos en los que el predicado no está comprendido en el sujeto, por lo que amplían nuestro conocimiento, esto es, son extensivos. Ej. Todos los nativos de la tribu X miden más de 1'90.
- Juicios a priori: son aquellos cuya verdad puede ser conocida independientemente de la experiencia. Son universales y necesarios.
- Juicios a posteriori: son aquellos cuya verdad es conocida a partir de los datos de la experiencia. No son ni universales ni necesarios.

Antes de Kant, se entendía que los juicios analíticos eran todos a priori y los juicios sintéticos eran todos a posteriori. La novedad de Kant es establecer que hay juicios sintéticos a priori, y además que estos juicios son los característicos de la ciencia. Por ser sintéticos son extensivos, amplían nuestro conocimiento; por ser a priori son universales y necesarios. Estos son los requisitos indispensables para considerar que un juicio es científico.

La doctrina kantiana del conocimiento se basa en la distinción de dos fuentes o facultades del conocer: la sensibilidad y el entendimiento. La sensibilidad es pasiva, se limita a recibir las impresiones provenientes del exterior. El entendimiento es, por el contrario, activo. Su actividad consiste primordialmente en producir de forma espontánea ciertos conceptos sin derivarlos de la experiencia (sustancia, causa, necesidad, existencia, etc.). Estos conceptos son utilizados por el entendimiento para unificar y ordenar la experiencia. Por tanto, dichos conceptos sólo son aplicables con validez dentro de la experiencia: el entendimiento, como facultad cognoscitiva, se divide a su vez en entendimiento propiamente dicho, que es la facultad de generar conceptos y la razón que es la facultad de encadenar unos juicios con otros formando razonamientos. Estas facultades son analizadas en KrV, la sensibilidad en la estética trascendental (2) el entendimiento en la analítica trascendental y la razón en la dialéctica trascendental. En las dos primeras, Kant fundamenta la posibilidad de los juicios sintéticos a priori en Matemáticas y Física. El estudio de la sensibilidad en la estética trascendental lleva al espacio y el tiempo como formas a priori de la sensibilidad o intuiciones puras. Es decir, las condiciones trascendentales de la sensibilidad son el espacio y el tiempo, puesto que toda percepción se da en un lugar del espacio y/o en un momento del tiempo. Estas condiciones hacen posibles los juicios sintéticos a priori en Matemáticas.

El estudio del entendimiento en la analítica trascendental se centra en la función de comprender. Comprender los fenómenos es poder referirlos a un concepto y esto se realiza a través de un juicio (esto es una casa, esto es un árbol). Además de los conceptos empíricos Kant dice que el entendimiento posee conceptos a priori, que deduce de las formas lógicas del juicio, estableciendo una tabla de categorías:

- Según la cantidad: unidad, pluralidad y totalidad.
- Según la cualidad: realidad, limitación y negación.
- Según la relación: sustancia, causa y comunidad.
- Según la modalidad: posibilidad, existencia y necesidad

Las categorías solo son fuente de conocimiento aplicadas a los fenómenos, esto es, a

impresiones sensibles que se dan en el espacio y en el tiempo, y sirven de fundamento a los juicios sintéticos a priori en Física.

En la dialéctica trascendental Kant procede a estudiar la razón como facultad de encadenar unos juicios con otros formando razonamientos. La naturaleza de la razón nos impulsa a buscar leyes cada vez más generales capaces de explicar un mayor número de fenómenos. Esta tendencia lleva a traspasar las barreras de la experiencia estableciendo ideas (mundo, alma, Dios), las cuales han sido el objeto de la Metafísica; según el planteamiento kantiano esto hace que sea imposible la Metafísica como ciencia. Estas tres ideas de la razón, si bien no nos aportan conocimiento expresan el ideal de la razón de encontrar leyes y principios más generales cada vez.

(1) Un juicio es un enunciado que responde a la estructura sujeto es predicado.

(2) El término "trascendental" significa, en palabras del propio Kant, "todo conocimiento que se ocupa en general no tanto con objetos, sino con nuestro modo de conocimiento de objetos en cuanto que este debe ser posible a priori".

FENÓMENO Y NOÚMENO

Si lo dado en la experiencia se denomina fenómeno, esto es, el objeto en cuanto que aparece o se muestra al sujeto, implica que hay algo que no aparece. El objeto considerado al margen de su relación con la sensibilidad se llama "cosa en sí" o "noúmeno" en la medida en que es algo sólo inteligible. Esta distinción entre fenómeno y noúmeno permite comprender por qué Kant denomina a su doctrina "idealismo trascendental": porque el espacio y el tiempo y las categorías son condiciones de posibilidad de los fenómenos, de la experiencia, y no rasgos o propiedades reales de las cosas en sí mismas. La unificación de estas condiciones de la experiencia se dan en un sujeto al que Kant denomina "Yo trascendental".

LAS IDEAS DE RAZÓN COMO POSTULADOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Los juicios de la razón práctica se expresan en forma de imperativos (no matarás, etc.), pero los imperativos pueden ser de dos tipos: los imperativos hipotéticos adoptan la forma del condicional (si quieres ir al partido tendrás que comprar las entradas, si quieres ser feliz, cultiva los placeres con moderación etc.), esto implica que su fundamento es siempre material puesto que viene determinado por la satisfacción de determinadas inclinaciones. Por esta razón este tipo de éticas materiales son siempre heterónomas, es decir, las normas proceden de algo exterior y no del mismo sujeto y, por ello mismo, las éticas materiales nunca pueden ser universales.

Se hace necesario encontrar un principio que sea puramente formal y que sea capaz de determinar a la voluntad a obrar. Frente a las éticas materiales precedentes la ética de Kant será una ética formal, porque sólo apoyándose en un principio formal puede garantizarse una ética universal, válida para todo ser racional. Esto solo es posible si admitimos que la razón puede determinar por sí sola a la voluntad a obrar. El fin que la razón persigue con esta determinación exclusiva de la voluntad es la producción de una voluntad buena, que es lo único que podemos considerar como bueno sin restricción. Hay que encontrar un imperativo que no sea hipotético, sino categórico; es decir, un imperativo que no dependa de ninguna condición, que sea incondicionado. Sólo si determinamos la voluntad mediante un imperativo semejante podemos decir que obramos de manera autónoma. Estas consideraciones llevan inevitablemente a la idea de deber. Según Kant sólo se actúa moralmente cuando se hace por deber. El deber es "la necesidad de una acción por respeto a la ley". Es decir, el sometimiento de la voluntad a una ley no por utilidad o por satisfacción sino únicamente por respeto a la misma.

Puesto que el imperativo que guíe nuestras acciones (y las de cualquier ser racional) tiene que ser incondicionado no puede consistir en ningún mandato concreto, tiene que limitarse a indicarnos la forma que deben adoptar las máximas que guían nuestras acciones. La formulación que da Kant del imperativo categórico es esta: "Obra siempre según una máxima tal que puedas querer al

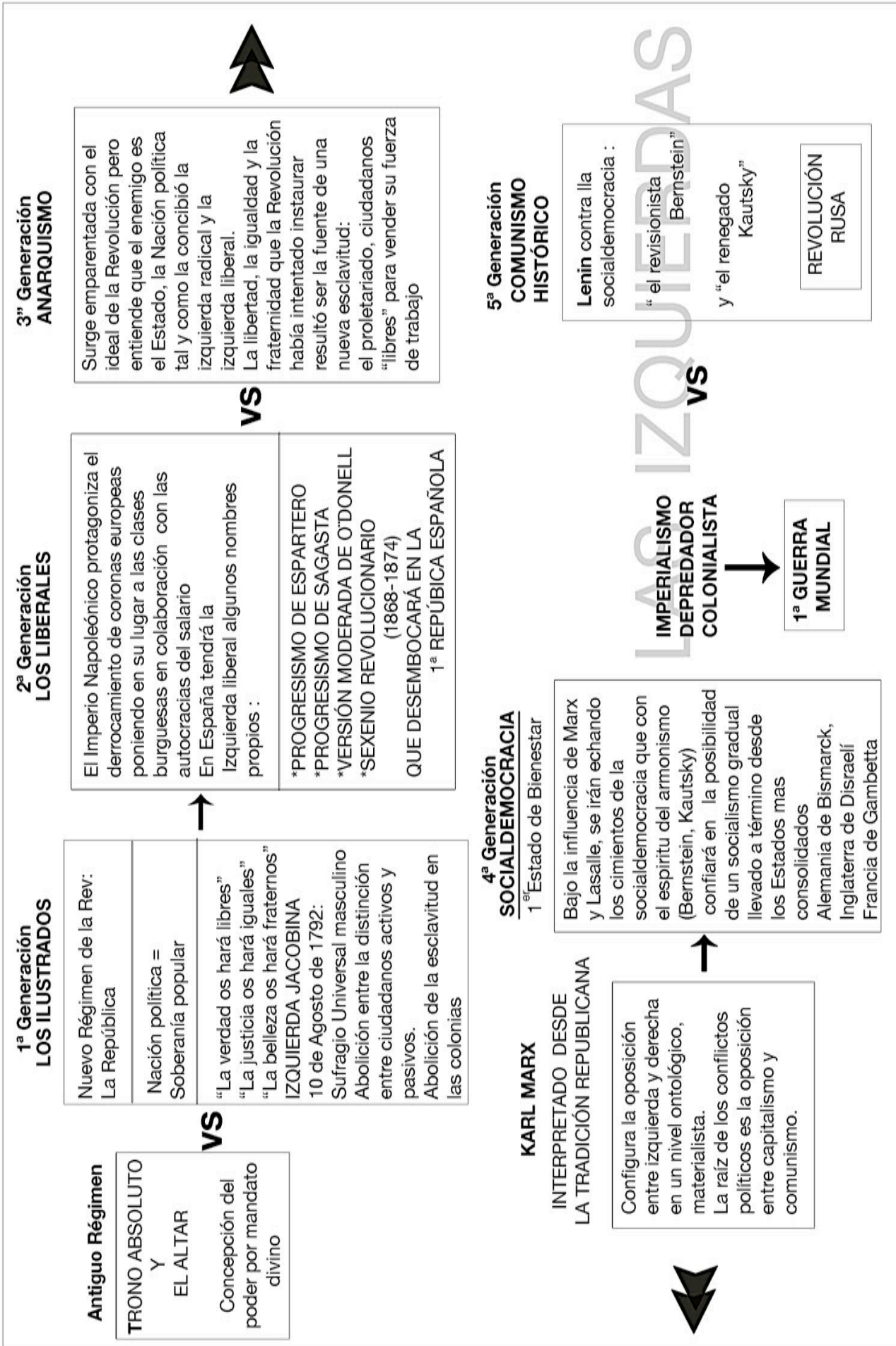
mismo tiempo que se tome en ley universal". Dicho de otro modo, obra de forma que lo que quieras pueda quererlo a la vez cualquier otro ser racional. Otra formulación del imperativo categórico es "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca meramente como un medio". Ambas formulaciones muestran claramente su carácter formal y su exigencia de universalidad.

El imperativo categórico es la forma general de toda ley. Esto es, cualquier ley concreta, bien sea una máxima subjetiva o una ley positiva tiene que ajustarse a la forma del imperativo categórico para tener fundamento y validez moral.

Las cuestiones que la Crítica de la razón pura había dejado abiertas, se dilucidan en la Crítica de la razón práctica, en la cual Kant trata de responder a la pregunta ¿qué debo hacer? Hemos visto como la Crítica de la Razón Pura había puesto de manifiesto la imposibilidad de la Metafísica como ciencia, es decir, como conocimiento objetivo del mundo, del alma y de Dios. Ahora bien, las cuestiones de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios constituyen interrogantes de interés fundamental para el destino del hombre.

La libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios son, según Kant, postulados (1) de la razón práctica. En efecto, la exigencia moral de obrar por respeto al deber supone la libertad. La inmortalidad del alma se establece por la siguiente argumentación: la razón nos ordena aspirar a la virtud, es decir, a la concordancia perfecta y total de nuestra voluntad con la ley moral; esta concordancia perfecta es inalcanzable en una existencia limitada. Solo es realizable en un proceso indefinido infinito que exige, por tanto, la inmortalidad. En cuanto a la existencia de Dios, la disconformidad que encontramos en el mundo entre el ser y el deber-ser exige la existencia de Dios como realidad en la que ser y deber-ser coinciden plenamente y en la que se da una unión perfecta de virtud y felicidad. La voluntad de Dios coincide espontáneamente con la ley moral y por tanto la ley no supone para Él ninguna constricción ni limitación, lo cual implica precisamente felicidad.

(1) "postulado" significa aquí estrictamente algo que no es demostrable, pero que es supuesto necesariamente como condición de la moral misma.



KARL MARX 1818-1883 EL SER COMO PRODUCCIÓN

“Hay jóvenes viejos y viejos jóvenes y en estos me ubico yo” S. Allende en Caos

INTRODUCCIÓN

La significación de la obra de Karl Marx es la comprensión de la sociedad burguesa capitalista y de la interpretación que ese modo histórico hace de la realidad. El pensamiento del alemán ha ejercido una notable influencia sobre las generaciones posteriores, tanto en el ámbito teórico como en el práctico. Su materialismo se elabora fundamentalmente en conexión con las ciencias sociales (economía, sociología, historia), aunque sin desentenderse de las ciencias naturales. La clave del materialismo marxista es el proceso real de producción. De momento podemos señalar los siguientes aspectos fundamentales de su pensamiento:

1. La causa del sufrimiento y la infelicidad humanas es, sobre todo, la explotación económica que sufre la clase trabajadora por parte de la clase poseedora del capital y los medios de producción.
2. La historia es la historia de la lucha de clases, que enfrenta a las clases contrapuestas e irreconciliables, siendo la estructura económica la que origina y apuntala el actual e injusto estado de cosas. Esa estructura es la que debe ser radicalmente transformada para conseguir que el hombre no sea un ser alienado y oprimido.
3. El pensamiento de Marx critica cualquier interpretación de la realidad que trascienda a ésta, es decir, cualquier religión debe ser interpretada en términos de alienación e ideología encubridora y falseadora de la realidad.
4. La crítica de la economía política capitalista, tanto en su aspecto teórico como práctico.
5. Misión transformadora de la realidad por parte de la filosofía. Ésta debe ser un instrumento que permita interpretar la realidad, entender las causas de la miseria y la explotación del hombre por el hombre, así como posibilitar la construcción de una teoría económica y política que posibilite la superación de la alienación humana en todos sus aspectos.
6. La condición para superar dicha alienación es la abolición de la propiedad privada de los medios de producción; la cual sólo puede alcanzarse mediante la violencia revolucionaria.
7. Carácter de clase del Estado, que legitima el *statu quo* capitalista, por lo que debe ser abolido; y construcción de un nuevo Estado considerado como órgano racional necesario para la producción de bienes.

CONCEPTO DE “CAPITAL” MODO DE PRODUCCIÓN CAPITALISTA

En el siguiente texto de Marx podemos encontrar los conceptos fundamentales de su concepción de las realidades socio-históricas y sus mecanismos de transformación:

“En la producción social de su vida, los hombres traban determinadas relaciones necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a unas relaciones de producción. Constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se levanta una superestructura jurídica y política a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia. El modo de producción de la vida material determina el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, a la inversa, su ser social el que determina su conciencia. En un determinado estadio de su desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las

relaciones de producción existentes, o por usar la equivalente expresión jurídica, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo que eran de las fuerzas productivas, esas relaciones mutan en trabas de las mismas. Empieza entonces una época de revolución social”

Marx. Contribución a la crítica de la economía política.

Las categorías empleadas en el texto son:

- FUERZAS PRODUCTIVAS: designan la capacidad de producción o trabajo real de los hombres, según el desarrollo técnico de los medios de producción.
- RELACIONES DE PRODUCCIÓN: expresan las relaciones que se establecen entre los propietarios de los medios de producción y los productores directos en un proceso de producción determinado.
- INFRAESTRUCTURA: significa el fundamento sobre el que descansa, y que condiciona, todo el proceso de producción y, por tanto, la producción ideológica denominada sobreestructura. Está constituida por las dos categorías anteriores.
- SUPERESTRUCTURA: designa el conjunto de representaciones o ideas que configuran la conciencia, así como las estructuras políticas y jurídicas que genera (y de las que se sirve) la infraestructura.
- MODO DE PRODUCCIÓN: se refiere a la totalidad social global, es decir, tanto a la estructura económica como a los otros niveles de la totalidad social: jurídico-político e ideológico.

El capitalismo es un determinado modo de producción en la historia de la humanidad y tiene su particular infraestructura y su correspondiente superestructura. Lo característico del modo de producción capitalista es que toda la sociedad se organiza en torno al mercado y a las características que éste adquiere a medida que va cristalizando el capitalismo.

El mercado capitalista se caracteriza por estar enteramente orientado a la obtención de beneficios, que reciben el nombre de plusvalor. Para entender en qué consiste el plusvalor debemos tener una noción de lo que es en general el valor de las mercancías y cómo, bajo las condiciones de producción capitalistas, se obtiene el plusvalor. Llamamos mercado a los bienes que, al intercambiarse en el mercado, reciben el nombre de mercancías.

TEORÍA DEL VALOR MERCADO TEÓRICO

En toda mercancía podemos distinguir un doble valor:

Por un lado, toda mercancía satisface determinadas necesidades humanas (primarias o secundarias) y por ello tiene un valor de uso. El valor de uso es lo que hace que deseemos tales o cuales mercancías en función de nuestras necesidades.

Por otro lado las mercancías tienen un valor de cambio, que consiste en su equivalencia con otras mercancías. Para obtener las mercancías que satisfagan nuestras necesidades tenemos que intercambiarlas por otras, para ello hay que establecer una equivalencia entre mercancías (2 Kg. de trigo = 3 metros de tela, etc.). Por comodidad la equivalencia termina estableciéndose con una única mercancía que sirve de medida de intercambio general, el dinero. Por tanto el valor de cambio se expresa en el precio de las mercancías.

¿Cómo se establece el precio de las distintas mercancías? En parte por las leyes del mercado, fundamentalmente la ley de la oferta y la demanda. Cuando en el mercado se ofrece gran cantidad de una mercancía concreta, es decir, hay mucha oferta y toda la demanda social queda

satisfecha y sobran mercancías, los precios tienden a bajar para estimular la demanda del producto. En cambio si hay poca oferta y mucha demanda los precios tienden a subir, para frenar "la demanda. Esta fluctuación de los precios en función de la oferta y la demanda presupone un establecimiento previo de los precios en condiciones estables de oferta y demanda. En estas condiciones los precios ya no pueden depender de la ley de la oferta y la demanda, que sería posterior, sino de otros factores. Según Marx, lo que da valor a una mercancía es el trabajo humano. En condiciones ideales de mercado, el valor de las mercancías viene dado por los costes de producción (materias primas, maquinaria etc.) más el trabajo socialmente necesario para su producción. Este concepto se obtiene de la media de horas necesarias en una sociedad para producir una mercancía.

Por ejemplo, supongamos que un zapatero tarda tres horas en hacer un par de zapatos y otro tarda 4 horas en hacer un par de zapatos similar. Si en esa sociedad sólo existen esos dos zapateros el trabajo socialmente necesario para hacer un par de zapatos es de tres horas y media. El precio de los zapatos será la suma del coste del cuero, el hilo de las costuras, la parte proporcional de las herramientas, etc. y tres horas y media de trabajo. Supongamos ahora que ambos zapateros cuentan con las mismas herramientas y compran el cuero y el hilo al mismo proveedor. Obviamente el zapatero que fabrica sus zapatos en tres horas obtiene un mayor rendimiento de su trabajo y puede vender los zapatos más baratos sin restarle valor a su trabajo (puede descontar la hora de más del trabajo socialmente necesario), en cambio el otro no puede competir sin desvalorizar su propio trabajo.

En un mercado no capitalista el ciclo económico adopta la forma Mercancía - Dinero - Mercancía (M-D-M). Es decir, se producen mercancías que se llevan al mercado para cambiarlas por dinero y obtener con él otras mercancías. En estas condiciones no se produce plusvalor, sino que el propio trabajo sirve sencillamente para obtener otras mercancías necesarias para subsistir. En cambio, el ciclo propio del mercado capitalista es D-M-C, (dinero - mercancía - dinero+plusvalor); es decir, se invierte dinero, se producen mercancías y se venden, recuperando el dinero invertido más beneficio un plusvalor. ¿De dónde sale ese plusvalor? Si lo que genera valor es el trabajo humano, el plusvalor sólo puede obtenerse a partir de éste, pero en unas condiciones especiales.

Entre las mercancías que el capitalista adquiere con su inversión inicial ha de haber una capaz de producir valor, la fuerza de trabajo (los obreros o empleados). Puesto que se trata de una mercancía tiene, como todas, un valor de uso (el propio trabajo del obrero) y un valor de cambio (el salario, sujeto a la ley de la oferta y la demanda). El secreto del plusvalor está en que el valor de uso del obrero produce valor por encima de su valor de cambio. Imaginemos que los dos zapateros antes mencionados ahora trabajan para una empresa en condiciones capitalistas, con una jornada de 8 horas. La empresa les proporciona maquinaria y herramientas de modo que ahora cada tipo produce un par de zapatos cada dos horas. Por tanto, cada uno produce 4 pares de zapatos por día. El salario que perciben diariamente, en cambio equivale al valor del trabajo empleado en producir dos pares. El valor de los otros dos pares de zapatos se convierte en beneficio neto para el capitalista, en plusvalor. Como puede verse, durante las cuatro primeras horas de su jornada los dos zapateros producen el equivalente a lo que percibe en sí los salarios, durante las cuatro horas restantes están trabajando "gratis" para el patrón; es decir, están siendo explotados. Por consiguiente, el plusvalor sólo puede salir de la explotación de los trabajadores por parte de los capitalistas.

Pero, ¿cómo llegaron nuestros laboriosos zapateros a convertirse en proletarios, o sea, en mercancía fuerza de trabajo? Nótese que en la primera situación descrita no eran mercancías, cada uno trabajaba para sí mismo y obtenía el total de los frutos de su trabajo según las reglas del mercado (no capitalista). En cambio, en esta nueva situación parte de su trabajo y el valor que éste genera va a parar a manos del capitalista dueño de la empresa, que se hace el doble de rico que los dos zapateros juntos. Para ello nuestro avisado empresario ha tenido que privar a los zapateros de sus medios de producción (por ejemplo ha obligado al ganadero de nuestra sociedad imaginaria a venderle a él todo el cuero y al herrero a que sólo le venda a él las herramientas que fabrica) de modo que los zapateros se han visto obligados a venderle lo único

que les quedaba, su fuerza de trabajo, para poder subsistir. Es fácil comprender cómo en no mucho tiempo nuestro ambicioso empresario habrá conseguido comprar las vacas y la herrería de modo que también el ganadero y el herrero son ahora empleados suyos; y si no se las vendieran, bueno, siempre se puede pagar a unos matones para que les hagan "una oferta que no podrán rechazar" (Cf. Coppola, Francis Ford. El Padrino.).

A esta manera de hacerse con la propiedad de los medios de producción Marx la llamó la acumulación originaria y es la condición previa para la aparición del capitalismo. Para Marx la acumulación originaria es el punto de partida del modo de producción capitalista que parte de la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo; en una palabra, la violencia. La acumulación originaria hay que entenderla como el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción. ¿Se puede llevar a cabo este proceso por las buenas? Para explicar este proceso nos detendremos en la Teoría de la Acumulación Originaria y la Teoría Moderna de la colonización en Marx:

Para que exista la mercancía fuerza de trabajo es necesario que se genere toda una masa de seres humanos totalmente desposeídos de sus condiciones materiales de subsistencia, que por ello se ven empujados a vender lo único que poseen, su fuerza de trabajo, en el mercado. Sólo cuando aparece la mercancía fuerza de trabajo en el mercado adopta esta la forma de mercado capitalista.

Ahora podemos definir con precisión en qué consiste el capital: es una relación entre personas (empresarios capitalistas propietarios de los medios de producción y subsistencia, por un lado, y proletarios desposeídos de todo menos de su fuerza de trabajo) mediada por cosas, las mercancías producidas. Dicha relación adquiere la forma de la pura y simple explotación.

CONCEPTO DE IDEOLOGÍA

El marxismo se propuso llevar a cabo una clarificación crítica y racional de la conciencia, es decir, del conjunto de ideas que el ser humano tiene acerca de sí mismo, de su lugar en el mundo y en la historia, de modo que pueda vivir su inserción y relación con la realidad sin falseamientos ni falsas ilusiones.

En una acepción muy general, cabe denominar ideología a "un sistema de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos, según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada" (Althusser, La revolución teórica de Marx). En esta primera acepción la ideología es un momento esencial y necesario en la vida de los seres humanos y en la sociedad. Ahora bien, en la medida en que la ideología expresa la relación del ser humano con su mundo y su existencia social e histórica, las ideas que reflejan esta relación pueden hacerlo de un modo adecuado y verdadero o bien de un modo falso. En este último caso, el término "ideología" recibe una acepción más restringida y precisa como conjunto de "ideas", "formaciones nebulosas" que dan una imagen o representación falseada y falsificadora de la realidad y de las condiciones en que se desarrolla la vida de los seres humanos. Es decir, en este sentido restringido y técnico "ideología" equivale a falsa conciencia.

En relación con el conjunto de ideas o representaciones que constituyen la ideología, Marx sostiene que:

1- Lo que piensan los seres humanos es un producto de la sociedad en la que viven; la conciencia, entendida como el conjunto de ideas, es "un producto social" que se presenta como "el lenguaje de la vida real". (*ver texto supra*)

2- La ideología tiene un sentido primaria y casi exclusivamente negativo, ya que está formada por ideas falsas y/o falsificadoras. "En toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidas como en una cámara oscura".

Las formas ideológicas de la conciencia (la religión, la moral, la política, etc.) tienen como función ocultar, desfigurar y suplantar imaginativa o conceptualmente una situación de la existencia real, social e histórica de los seres humanos, que el marxismo caracteriza como de alienación.

ALIENACIÓN Y SUS FORMAS

El término alienación tiene un triple significado: en un sentido económico significa la transmisión de una propiedad de una persona a otra; en un sentido jurídico significa la transferencia que un individuo hace de su libertad a la sociedad; y, por último, en un sentido teológico expresa la acción por la que Dios crea y produce el mundo.

Para Marx, el sentido fundamental del término "alienación" es económico. La acción productiva (trabajo) lleva a cabo una transformación en el objeto, que es modificado por ella; el objeto resultado del trabajo es obra y propiedad del sujeto. Pues bien, la situación en la que el resultado de la acción productiva y transformadora del ser humano no le pertenece, no es considerada y usada como suya, sino que deviene propiedad de otro, resultándole al propio sujeto ajena y extraña, es lo que propiamente podemos llamar alienación. En esta situación de extrañamiento lo alienado o extraño no es sólo el producto, sino también, y más radicalmente el productor, el ser humano, que queda extraño, ajeno de sí mismo.

El trabajo alienado es el fundamento de las demás formas de alienación. Es fundamento de la alienación social, que se levanta sobre la división de la sociedad en clases, y de la alienación política, mediante la división entre "sociedad civil" y Estado; su consecuencia es el encubrimiento del carácter de clase del Estado. Estas dos formas de alienación están estrechamente relacionadas con la ideología, puesto que generan una serie de "representaciones" ideológicas que tienden a encubrir y falsear la situación real, justificándola. Las ramificaciones más sutiles de estas formas de alienación dan lugar a la alienación religiosa y a la filosófica. La primera consiste en la inversión de la realidad, concibiéndola como creada por un Dios que en realidad es un producto de la imaginación humana, la religión como opio del pueblo; y la segunda adopta la forma del idealismo, de la visión ideológica del mundo. Estas formas derivadas de alienación se dan al nivel de la superestructura precisamente para encubrir, invertir y falsear en la conciencia de los hombres la alienación fundamental, que es la económica.

EL SER DEL HOMBRE

Marx concibe al hombre como ser natural humano. En cuanto parte de la naturaleza los seres humanos estamos dotados de fuerzas activas, pero también somos seres pasivos en el doble sentido de que tenemos necesidades que hemos de satisfacer y de que, en cuanto seres corpóreos y sensibles, estamos referidos esencialmente a los objetos reales y somos un objeto para cualquier otra realidad o ser. Ahora bien, en cuanto a seres naturales humanos, no tenemos una naturaleza fija y dada; sino que tenemos que "hacernos" en nuestro ser. Esta actividad mediante la cual nos realizamos es la praxis (producción, trabajo), la actividad prácticoproductiva, que nos distingue de los demás animales puesto que producimos nuestros propios medios de vida.

La praxis determina no sólo al ser humano sino el resto de órdenes o ámbitos de la realidad. En la praxis tiene lugar la apertura al mundo y a la realidad, es decir, conocemos el mundo en la medida en que actuamos en él y lo transformamos; por ello mismo, mediante la praxis realizamos y desarrollamos nuestro ser en la historia, que es un proceso real-práctico. Asimismo, la praxis configura la totalidad de la vida social puesto que "toda vida social es esencialmente práctica".

Según esto, "el hombre es un animal no solo sociable, sino que consiste y se constituye en la sociedad". La naturaleza del hombre consiste en la producción social de su vida y se constituye en una doble relación: con la naturaleza (fuerzas productivas) y con otros hombres (relaciones sociales de producción). "El ser de los hombres es su proceso de vida real". Por tanto, se entiende que como expresión abreviada de todo lo anterior Marx afirma que "la esencia humana es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales".

Si esto es así, entonces las relaciones sociales que se generan en las condiciones capitalistas de producción implican, a causa de la alienación y su encubrimiento, una deshumanización del ser humano, una imposibilidad de que éste pueda realizarse como tal. Si, como decíamos antes, la alienación económica produce un extrañamiento del hombre respecto de sí mismo, resulta que bajo condiciones capitalistas los hombres se cosifican, se convierten en cosas, y se tratan a sí mismos no como hombres sino como mercancías. De ahí la necesidad de una transformación radical de la sociedad que libere a los hombres de la explotación y les permita alcanzar un pleno desarrollo como seres humanos.

MATERIALISMO, DIALÉCTICA E HISTORIA

La concepción de la realidad del marxismo se ha construido mediante la crítica radical del idealismo (Hegel) y del materialismo mecanicista anterior a Marx (Hobbes, Feuerbach) transformándolos en una verdadera "superación dialéctica". El materialismo marxista trata de expresar la naturaleza de la realidad como proceso, como una totalidad dinámica de elementos interrelacionados. Se trata, por tanto, de una dialéctica material cuya clave es el concepto de producción. La realidad es considerada como el proceso dialéctico real de producción, es decir, como trabajo o acción productiva del ser humano en y con la naturaleza. Puesto que se trata de una dialéctica histórica puede llamarse a esta concepción "materialismo histórico", término que designa tanto la concepción materialista de la historia como, en un sentido más lato, la teoría marxista sobre la realidad.

"La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación -de una parte, como relación natural, y de otra, como una relación social-; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejados un determinado modo de cooperación [...] que es, a su vez, una "fuerza productiva"; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la "historia de la humanidad" debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio.

Se manifiesta por tanto ya, de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una "historia", aun sin que exista cualquier absurdo político o religioso que también mantenga unidos a los hombres" (Marx, Engels, La ideología Alemana).

MANIFIESTO COMUNISTA

LA HISTORIA COMO LUCHA DE CLASES: BURGUESES Y PROLETARIOS

1. *Toda la historia de la sociedad humana, hasta el día, es una historia de luchas de clases. Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales; en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida, velada unas veces, y otras franca y abierta: en una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social o al exterminio de ambas clases beligerantes.*

2. *En los tiempos históricos nos encontramos a la sociedad dividida casi por doquier en una serie de estamentos, dentro de cada uno de los cuales reina, a su vez, una nueva jerarquía social de grados y posiciones. En la Roma antigua son los patricios, los équites, los plebeyos, los esclavos en la Edad Media, los señores feudales, los vasallos, los maestros y los oficiales de los gremios, los siervos de la gleba, y dentro de cada una de esas clases todavía nos encontramos con nuevos matices y gradaciones.*

3. *La moderna sociedad burguesa que se alza sobre las ruinas de la sociedad feudal no ha abolido los antagonismos de clase. Lo que ha hecho ha sido crear nuevas clases, nuevas condiciones de opresión, nuevas modalidades de lucha, que han venido a sustituir a las antiguas. Sin embargo, nuestra época, la época de la burguesía, se caracteriza por haber simplificado estos antagonismos de clase. Hoy, toda la sociedad tiende a separarse, cada vez más abiertamente, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases antagónicas: la burguesía y el proletariado. De los siervos de la gleba de la Edad Media surgieron los "villanos" de las primeras ciudades; y estos villanos fueron el germen de donde brotaron los primeros elementos de la burguesía.*

4. *El descubrimiento de América, la circunnavegación de África, abrieron nuevos horizontes e imprimieron nuevo impulso a la burguesía. El mercado de China y de las Indias orientales, la colonización de América, el intercambio con las colonias, el incremento de los medios de cambio y de las mercaderías en general, dieron al comercio, a la navegación, a la industria, un empuje jamás conocido, atizando con ello el elemento revolucionario que se escondía en el seno de la sociedad feudal en descomposición. El régimen feudal o gremial de producción que seguía imperando no bastaba ya para cubrir las necesidades que abrían los nuevos mercados. Vino a ocupar su puesto la manufactura. Los maestros de los gremios viéronse desplazados por la clase media industrial, y la división del trabajo entre las diversas corporaciones fue suplantada por la división del trabajo dentro de cada taller.*

5. *Pero los mercados seguían dilatándose, las necesidades seguían creciendo. Ya no bastaba tampoco la manufactura. El invento del vapor y la maquinaria vinieron a revolucionar el régimen industrial de producción. La manufactura cedió el puesto a la gran industria moderna, y la clase media industrial hubo de dejar paso a los magnates de la industria, jefes de grandes ejércitos industriales, a los burgueses modernos: La gran industria creó el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial imprimió un gigantesco impulso al comercio, a la navegación, a las comunicaciones por tierra. A su vez, estos progresos redundaron considerablemente en provecho de la industria, y en la misma proporción en que se dilataban la industria, el comercio, la navegación, los ferrocarriles, desarrollábase la burguesía, crecían sus capitales, iba desplazando y esfumando a todas las clases heredadas de la Edad Media.*

6. *Vemos, pues, que la moderna burguesía es, como lo fueron en su tiempo las otras clases, producto de un largo proceso histórico, fruto de una serie de transformaciones radicales operadas en el régimen de cambio y de producción.*

A cada etapa de avance recorrida por la burguesía corresponde una nueva etapa de progreso

histórico. Clase oprimida bajo el mando de los señores feudales, la burguesía forma en la "comuna" una asociación autónoma y armada para la defensa de sus intereses; en unos sitios se organiza en repúblicas municipales independientes; en otros forma el tercer estado tributario de las monarquías; en la época de la manufactura es el contrapeso de la nobleza dentro de la monarquía feudal o absoluta y el fundamento de las grandes monarquías en general, hasta que, por último, implantada la gran industria y abiertos los cauces del mercado mundial, se conquista la hegemonía política y crea el moderno Estado representativo. Hoy, el Poder público viene a ser, pura y simplemente, el Consejo de administración que rige los intereses colectivos de la clase burguesa.

La burguesía ha desempeñado, en el transcurso de la historia, un papel verdaderamente revolucionario.

Marx, Engels, El manifiesto comunista, 1, 1848

Caos - Control Remoto



FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900)

ZARATUSTRA O EL ANTISÓCRATES

“La frase «Dios ha muerto» significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica como platonismo ha llegado al final” Heidegger

“Seres sensibles no sobreviven. Se mueren antes que su cuerpo. Vagan hasta el final de sus tiempos por clubs de baile o ONG's y conciertos. Como tú y como yo”
La mala conciencia



EL NIHILISMO COMO INICIO

Ya hemos definido Occidente a lo largo del curso como una ideología que contradice desde su inicio la misma definición de ideología que explicamos allá por septiembre. Occidente como reconocimiento en el conocimiento, en el mirar hacia el eidos, un "mirar hacia" que supone un dejar de jugar al juego que ya se está jugando y al que hay que seguir jugando. Esa detención del juego mismo es lo que llamamos pensamiento, *theoria*. El pensamiento implica tomar distancia y distanciarse supone perder la confianza espontánea, dejar de tener eso a lo que agarrarse porque ya se ha perdido: el juego mismo.

Si vimos con Platón que el mundo suprasensible no es otra cosa que los criterios con los cuales podemos estar en lo sensible o dicho de otra forma, reconocer lo sensible mismo y, resulta que esos criterios se han descubierto como no presentes, entonces lo que ocurre es que nos hemos quedado sin lo sensible mismo; no hay pues nada en lo que basarse. Eso es el nihilismo.

El nihilismo es la metafísica misma

Nietzsche considera como incluida en el área de la metafísica también la ciencia como un tipo de operación que convierte el devenir en dato empírico.

Para Nietzsche la metafísica es nihilismo y el nihilismo es la metafísica. Una vez que la Historia del ser ha acabado por hacer efectiva su propia esencia nihilista, una vez que nos hemos quedado sin nada, la verdadera alternativa es:

1. El nihilismo impera sin ser reconocido, y entonces precisamente es más fácil que nunca el hablar de criterios y normas, porque tal charla no dice nada, y se puede estar más seguro que nunca de todo (chicos antisistema y chicos pro-sistema) porque nada compromete a nada. Esta figura es lo que Nietzsche llama a veces "el último hombre".
2. O bien se asume el nihilismo como tal, afirmando nada vale nada y se enfoca una nueva perspectiva del ser en tanto que devenir. Este dar luz no es realizado por lapolíneo en tanto que visión racional del mundo sino por algo instintivo: la voluntad de poder.

La voluntad de poder se hace así misma desde tres directrices críticas:

- crítica de la moral -
- crítica de la metafísica -
- crítica de las ciencias positivas -

CRÍTICA DE LA MORAL

Nietzsche entiende moral como contra-naturaleza, la moral que se opone a la vida estableciendo leyes contra los instintos vitales. La base filosófica de la moral contranatural es el platonismo: lo en sí acabó convirtiéndose en el uno de la filosofía de Plotino que supone el comienzo de la metafísica cristiana.

La moral como juicio valorativo sobre la vida, según ha sido enseñada e impuesta como norma de conducta en Occidente no es sino un síntoma de decadencia, de nihilismo; un juicio, en fin, negativo, por ser antitético a la vida misma tal y como la entiende Nietzsche. Lo paradójico de este juicio negativo es que se justifique en Dios y no en el hombre: por ello la moral como contranaturaleza tiene un primer objetivo: demostrar la voluntad libre del ser humano. Nietzsche crítica aquí la idea de un orden moral del mundo que sirva para dirigir la humanidad hacia la trascendencia de ese orden como algo más allá de la humanidad misma.

Mi tesis capital: no hay fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de esos fenómenos. Esta interpretación misma tiene un origen extramoral.

Sí, el hombre necesita leyes, pero leyes que sean propias, inmanentes, parciales y humanas.

Una referencia absoluta como propone la moral tradicional, sólo es posible si imaginamos el ser más allá del mundo, más allá de la vida, más allá del espacio y tiempo absolutos, referencias que ni siquiera podemos sentir. Esta es la idea de resentimiento hacia la vida que se ve forzada a buscar justificaciones desvinculadas de la vida misma. En el cristianismo, este orden moral no viene dado por el hombre desde el hombre y para el hombre sino de Dios y, en último término, para Dios. Según Nietzsche el ser humano no necesita de Dios para sentirse libre porque en esencia es voluntad libre, reflejo explicativo del devenir.

CRÍTICA DE LA METAFÍSICA

La Historia de la metafísica ha llevado a cabo, según Nietzsche, una desnaturalización del ser.

Ha realizado una interpretación estática del ser: lo en sí y custodiado por dos colosos: el principio de no contradicción y el principio de igualdad. El dualismo parmenídeo abre una brecha irreconciliable entre el ser y la exaltación de la vida, imposibilitando que esta se desarrolle plenamente. ¿Por qué? El noumeno kantiano muestra a la perfección la apoteosis de la metafísica como nihilismo. El ser, lo en sí como incognoscible hacía que todo se muestre como incompleto, aparente, imperfecto, falso. Si el mundo "se muestra" todo falso, ¿quién no buscaría un más allá verdadero e inmutable? Sócrates busca porque es presa de la visión racional del mundo, de la escisión entre verdad y apariencia. Para Nietzsche no hay tal escisión sino el devenir constante del ser que crea y destruye el único mundo existente.

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 estos mostraban pluralidad y modificación, él rechazó su testimonio porque mostraban las cosas como si tuviesen duración y unidad. También Heráclito fue injusto con los sentidos. Estos no mienten ni del modo como creían 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 sustancia, 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...

El Crepúsculo de Los Ídolos

La ontología parmenídea y su discípulo más aventajado, el platonismo son para Nietzsche, síntomas de una voluntad de poder negativa. La necesidad de dominar el devenir es lo que nos obliga a inventar ficciones lógicas y modelos explicativos que nos permiten "ver" estabilidad donde aparentemente no hay. Las categorías o conceptos con los que interpretamos la realidad como ser son, dice Nietzsche, ficciones convencionales con fines de designación pero no de aclaración. Es la voluntad de poder quien los inventa de ahí que el olvido de su ser-creados convierte en simulacro la existencia humana.

LA CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA DE LA METAFÍSICA

Nietzsche explica en "Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral" la génesis de las

categorías. ¿Por qué se centra en las categorías? Porque son el mayor obstáculo para la interpretación del ser como devenir. Es el olvido de la naturaleza metafórica del concepto lo que nos ha traído hasta aquí. El intelecto es un medio de conservación del individuo (pág. 23) que, así entendido, nos hace preguntar: ¿Hay alguna metafísica que haya ido en contra de la idiosincrasia del metafísico que la expuso? Nietzsche afirma que es el revoloteo incesante alrededor de la llama la vanidad lo que mueve al ser humano de ahí que "los hombres no huyamos tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño". Si, como dice Heidegger, habitamos en el lenguaje resulta inevitable pensar todo esto desde el lenguaje mismo. Toda palabra se convierte en concepto desde el momento en que deja de servir justamente para la vivencia original: única e individualizada, a la que debe su origen. Un concepto es, para Nietzsche, una equiparación de casos no iguales (pág. 23, hojas y honestidad). De esta definición se deduce que la verdad no ha de ser más que un conjunto de generalizaciones, ilusiones que el uso y la costumbre han venido imponiendo y que se han olvidado de su ser creadas. (pág. 25)

Nietzsche muestra desde su origen aquello que se ha fragmentado y elevado: la episteme. Sobre Verdad y mentira descubre el mecanismo básico del origen del concepto, derivándolo de las metáforas como creaciones, como símbolos de interpretación, reuniendo así arte y ciencia, algo que desde el libro X de la República de Platón se ha intentado evitar.

"Aquel a quien envuelve el hálito de esa frialdad, se resiste a creer que también el concepto, óseo y octogonal como un dado y, como tal, versátil, no sea más que el residuo de una metáfora, y que la extrapolación artística de un impulso nervioso en imágenes es, si no la madre, sí sin embargo la abuela de cualquier concepto " (pág. 27)

Para Nietzsche la vida comporta un comportamiento estético que se sabe creativo y efímero.

EJERCICIO: Poner en relación con el perspectivismo.

En el primer Nietzsche el arte parece destinado a ejercer todo su poder de justificación estética de la existencia en el marco de Occidente. En este escrito Nietzsche afirma que en el plano genético, el lenguaje socialmente establecido, con sus reglas y su función cognoscitiva nació como una cristalización arbitraria de cierto sistema de metáforas que unido a formas de las relaciones de dominio, se impuso como el único modo públicamente válido de describir el mundo. Las categorías, los conceptos al congelar en témpano de hielo la corriente furtiva o devenir; no consiguen expresar el ser en todo su potencial, que como devenir es múltiple y cambiante.

CRÍTICA DE LAS CIENCIAS POSITIVAS

Los adversarios de la filosofía para Nietzsche en esta crítica son las ciencias naturales y la Historia. Crítica significa aquí:

1. En sentido NEGATIVO: desenmascararlas, de-construirlas.
2. En sentido POSITIVO: re-pensar su significado y sentido.

Nietzsche redefinirá en relación a ellas su propia concepción de los cometidos de la filosofía a partir del periodo que se abre con "Humano, demasiado humano". La ciencia positiva es una matematización de lo real y como tal, no nos ayuda a conocer las cosas y mucho menos a reconocernos en ellas porque únicamente establece una relación cuantitativa con ellas. La pura determinación cuantitativa anula las diferencias que son, realmente, aquello que da el ser:

"Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno "sólo hay hechos", yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún factum "en sí": quizás sea un absurdo querer algo así. "Todo es subjetivo", decís vosotros: pero eso ya es interpretación, el "sujeto" no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás.- En la medida en que la palabra "conocimiento" tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es interpretable de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, "perspectivismo ". Son

nuestras necesidades las que interpretan el mundo: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos”

Fragmentos póstumos (1 885-1 889) Vol. IV

Por otro lado, aplica el mismo método crítico a la Historia entendida como historicismo. Nietzsche es el fundador de la Hermenéutica. Su diálogo con el milagro griego, lejos de ser un abuso de poder académico, supuso una llamada de atención sobre su actualidad, su ser ahora y no mero hecho acabado. Nietzsche buscó en Grecia los antecedentes, las causas de lo problemático del presente. Nietzsche mira el fenómeno griego como algo asombroso, actual. Sócrates está vivo y hay que desenmascararle porque la *theoria* desde las ciencias positivas investigan el curso de la naturaleza, pero no mueven al hombre a vivir. La ciencia sólo conoce datos empíricos y números; ¿qué puede decir de la pasión y el amor? Según Nietzsche, Occidente como reconocimiento en el conocimiento ha sucumbido en su lucha por dominar el devenir. La pregunta kantiana ¿qué me cabe esperar? se resuelve en Nietzsche de la siguiente manera: Así quise que fuera.

LA VIDA COMO VOLUNTAD DE PODER

La voluntad de poder implica el renacimiento de los dioses múltiples y finitos. Múltiples significa pluralidad de perspectivas y finitos en constante renovación. La filosofía de Nietzsche es el intento de trascender el nihilismo desde la voluntad creadora de ahí que Nietzsche se llame a sí mismo el asesino de Dios. Detengámonos en una de sus citas más conocidas y en la interpretación que de ella hace Martín Heidegger:

“Esta frase nos revela que la fórmula de Nietzsche acerca de la muerte de Dios se refiere al dios cristiano. Pero tampoco cabe la menor duda- y eso es algo que se debe pensar de antemano- de que los nombres Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible en general. Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y los ideales. Este ámbito de lo suprasensible pasa por ser, desde Platón, o mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real. Por el contrario, el mundo sensible es sólo el mundo de más acá, un mundo cambiante y aparente, irreal. Si, como ocurre todavía en Kant, llamamos al mundo sensible "mundo físico" en sentido amplio, entonces el mundo suprasensible es el mundo metafísico. La frase "Dios ha muerto" significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, el platonismo ha llegado al final. Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, lo que para él quiere decir, contra el platonismo”

Martín Heidegger "Caminos de Bosque"

Si la realidad es devenir y perspectiva, el *facturo* antropológico también es devenir y perspectiva. El ser humano es, además, un intérprete porque puede decidir la máscara bajo la que enfrentarse y relacionarse con el mundo. Aquella interpretación que se reconozca como interpretación y no como única forma verdadera afirmará la voluntad de poder. Así el ser se nos muestra en una paleta de colores, de posibilidades metafóricas, todas ellas verdaderas en sí mismas. Esta efectiva y verdadera multiplicidad se convierte en simulacro cuando una perspectiva queda fijada como lo único que da sentido. Si el ser es devenir, siempre está por hacerse, en proceso infinito y eterno. Por eso, el destino no es nunca lo que sucede, sino siempre una unidad de sentido deseada y creada. No hay más génesis que el origen explicativo que me doy yo a mi mismo. La voluntad de poder desea la eternidad de su mundo o perspectiva elegida, la perpetuación de su metáfora porque quiere un mundo en que sea posible desear el eterno retorno de lo igual. Pero, por otra parte, Nietzsche es consciente, y así lo manifiesta en las obras de su segundo periodo, del peligro de formular una doctrina del eterno retorno porque supondría caer en una visión estática de la ontología, supondría otro "mundo verdadero". Aquí radica la dificultad de vincular eterno retorno y decisión

LA NUEVA IDEA DE LENGUAJE

La creatividad es el aspecto más fundamental de la voluntad de poder. Contra la petrificación que sufre el devenir al quedar fijado en una categoría, Nietzsche exalta el poder de la imaginación metafórica del ser humano. La metáfora es una verdadera perspectiva mientras se reconozca a sí misma como tal y no sea representada como concepto. Todas las actividades espirituales humanas son metáfora de ahí que el arte sea, para Nietzsche, el modelo mismo de la voluntad de poder. Sólo el arte no cae del todo, como sí sucede con la Religión, la metafísica, la moral, la ciencia dentro del mundo de la debilidad, de la enfermedad. El arte entendido como enfrentamiento del hombre a lo problemático y terrible de su existencia y de su época supone la afirmación en toda su complejidad de la vida como voluntad de poder.

LA NUEVA IDEA DE VERDAD

El problema de la verdad adquiere ahora un sentido distinto. La cuestión de fondo no consiste ya en determinar cuando un juicio es susceptible de ser llamado verdadero o falso, sino en si favorece o no a la vida entendida como expresión de la voluntad de poder. De este modo la verdad es la consolidación de una perspectiva, un simulacro que se ha impuesto a través de la costumbre y las relaciones de dominio. Para Nietzsche, la verdad es la especie de error sin la cual no podría vivir una determinada especie de seres vivos: los hombres. La voluntad de poder es voluntad de apariencia. Esta voluntad es más profunda, más radical que la voluntad de verdad imperante en la tradición metafísica occidental. ¿Por qué lo es? Porque afirma la realidad auténtica del ser: el devenir.

Este afirmar, este decir sí es lo que hace el artista trágico cuando se enfrenta a lo terrible, al abismo sin escapar al vértigo, síntoma propio de la voluntad de poder. Como mortal entra en contacto con lo divino. El artista trágico se reconoce en su doble condición: un hombre que se sabe dios y un dios que se reconoce como hombre. Es en esta lucha constante de sentidos agónicos donde produce la voluntad de poder. Las metáforas de dios y hombre hay que abordarlas desde una perspectiva estética porque una interpretación socio-biológica de la voluntad de poder nos lleva directos al *Mein Kampf* de Adolf Hitler, algo que Nietzsche hubiese detestado.

Máxima: no tener trato con nadie que participe en la mentirosa patraña de las razas.

¡Cuánta mendacidad y cuanta miasma hacen falta para remover cuestiones raciales en la actual Europa de la mezcolanza.

Últimamente me ha escrito un cierto señor Theodor Fritsch, de Leipzig. No hay en Alemania una banda más desvergonzada y estúpida que estos antisemitas. En agradecimiento le he enviado por carta un conveniente puntapié. ¡Esa chusma se atreve a llevar a la boca el nombre de Zaratustra! ¡Náusea! ¡Náusea! ¡Náusea!

Fragmentos póstumos, Vol. IV.

Esta doble condición hay que entenderla del siguiente modo: el científico, el hombre racional se refugia en el mundo de los conceptos, pero ese mismo refugio o aparato eidético le impide ver más allá. El hombre intuitivo o artista sabe que las metáforas son eso, metáforas y por eso se mueve de manera distinta ante la realidad, creando imágenes nuevas, liberándose de los conceptos. Es por eso que la estructura ontológica de la voluntad de poder sea expresada desde lo apolíneo y lo dionisiaco.

EJERCICIO: contextualizar lo apolíneo y lo dionisiaco con la voluntad de poder.

EL ULTRAHOMBRE

La voluntad de poder es exaltación de la creatividad del ser humano en tanto que afirmación de esta vida terrenal. Esta afirmación es eterna y por eso la voluntad de poder alcanza su más alto grado de reflexión y problematización en la tesis ética y cosmológica del eterno retorno: hay que amar la vida de forma que se quiera volver a vivirla, pero siendo consciente de dicha imposibilidad. Este amor eterno hace que tienda hacia infinito la intensidad de la existencia finita. La pregunta que inevitablemente surge es la siguiente: vale sí, muy poético, pero ¿qué praxis política propone? Nietzsche, reacio a ofrecer sistemas, no propone una dirección cerrada porque

supondría agotar las posibilidades de la voluntad de poder o dicho de otro modo, si Nietzsche hablase en términos no metafóricos la crítica nietzscheana sería susceptible de ser criticada por sí misma lo que anularía cualquier intento de superar el nihilismo. Zaratustra es el símbolo de esta superación, de este amor eterno a la existencia finita y en su primer discurso afirma las tres metamorfosis del espíritu:

1. El camello: simboliza a los que se contentan con obedecer ciegamente, solo tienen que arrodillarse y recibir la carga, soportar las obligaciones sociales, obedecer sin más a los valores que se presentan como verdaderos.
2. El camello que quiere ser más se transforma en león, es decir, en el gran negador, símbolo del nihilista que rechaza los valores tradicionales.
3. El león tiene necesidad de transformarse en niño, de superar su autosuficiencia para poder vivir libre de prejuicios y crear una nueva tabla de valores.

La nueva moral está al servicio de la recuperación de lo dionisiaco después de siglos y siglos de sojuzgamiento apolíneo. Sólo en su relación, lo apolíneo y lo dionisiaco llegan a desarrollar su verdadera naturaleza. Solo así se descubre nuestra verdadera esencia: la voluntad de poder (crear).

Para la psicología de la metafísica

Este mundo es aparente - por consiguiente hay un mundo verdadero.

Este mundo es condicionado - por consiguiente hay un mundo incondicionado.

Este mundo es contradictorio - por consiguiente hay un mundo carente de contradicción.

Este mundo está en devenir - por consiguiente hay un mundo delante.

Estas interferencias son inspiradas por el sufrimiento: en el fondo son deseos de que haya un mundo así; asimismo el odio contra un mundo que hace sufrir se expresa en que se imagina otro, más valioso: el resentimiento de los metafísicos contra-lo real es aquí creador.

Si, de acuerdo con Aristóteles, el principio de no contradicción es el más cierto de todos los principios, si es el último y más básico, al cual remiten todas las demostraciones: con tanto mayor rigor debería examinarse qué afirmaciones en el fondo ya presupone. ¿Los axiomas lógicos son adecuados a lo real, o son criterios y medios para crear previamente para nosotros lo real, el concepto de "realidad"?... Pero para poder afirmar lo primero sería necesario, como ya se ha dicho, conocer ya el ente; lo que de ninguna manera es el caso. La proposición no contiene, por lo tanto, un criterio de verdad, sino un imperativo acerca de lo que DEBE valer como verdadero. Mientras no comprendamos esto, y hagamos de la lógica un criterio del ser verdadero, estamos ya en camino de poner como realidades todas esas hipóstasis, substancia, predicado, objeto, sujeto, acción, etc.: es decir, de concebir un mundo metafísico, es decir un "mundo verdadero".

INTACTO



he intentado amar y ya no queda más
recorrido mágico
he aprendido a ser la libélula en mundos mecánicos
donde todo cambia para no cambiar
no veo más que eterno simulacro
se me dispara pronto la imaginación
voy demasiado rápido
el pensamiento piensa más de lo que habrá jamás entre mis manos
protejo el sueño eterno de la rebelión
con un rigor feroz y matemático
intacto
deseo ser la regla que permite dar ese salto cuántico
que transforma en vuelo de libélulas los fluidos gástricos
en este juego limpio de sinceridad después de todo todo queda intacto
intacto
he intentado amar y ya no queda más recorrido mágico
he aprendido a ser la libélula en el mundo mecánico
donde todo cambia para no cambiar
no veo más que eterno simulacro
intacto



EN LOS CONFINES DEL MUNDO EL PROBLEMA DEL LENGUAJE Y LA CUESTIÓN DEL FUNDAMENTO

- El nombre de la canción se llama "ojos de bacalao" - dijo él Caballero Blanco

- Así que ese es el nombre de la canción, ¿no? - preguntó Alicia, que empezó a sentirse interesada.

- No, veo que no me entiende. Así es como se llama el nombre. El nombre en realidad es... el hombre viejo viejo.

Lewis Carroll, *A través del espejo*

"Hay un concepto que es el corruptor y el desatinador de los otros. No hablo del Mal, cuyo limitado imperio es el de la ética: hablo del infinito"

Jorge Luis Borges, *Avatares de la tortuga*

"La unión hace la fuerza, y hoy las canciones son toques de queda / Cumplen función de ghettos, donde las clases sociales se entregan"

La canción del sincero mentiroso, *Metamúsica*

La agónica sensación de la indecisión en la que el sí y el no, parecen estar jugando con uno hasta el infinito. Contradicción del mundo, falta de sentido, sueños personales no luchados, planes no llevados a cabo, mundos posibles no realizados por, ¿un problema inherente al lenguaje mismo? Es cierto que dedicamos más tiempo de nuestras vidas a pensar en cómo sería que en hacerlo. Pero, ¿pensarlo no es de algún modo ya estar haciéndolo? A veces; sólo en algunos casos ¿En qué casos sí?, ¿en qué casos no? Veamos algunos enunciados:

Decir "estoy estudiando" es un enunciado verdadero, es estudiar.

Decir "estoy mintiendo" es estar mintiendo.

Decir "un mundo mejor" es un mundo mejor.

Decir (correctamente) el teorema de la duplicación del cuadrado es la duplicación del cuadrado.

Decir en uno mismo, es uno mismo.

Pensar en la clase de las clases que no se pertenecen a sí mismas.

Lo que está en juego es: Distinción entre *lo decible* y *lo indecible* o el problema de los límites del lenguaje. *Verdad y demostración* o la cuestión del fundamento. Distinción entre *mostrar* y *decir*.

LO MÍSTICO EN EL TRACTATUS DE WITTGENSTEIN

Todas las proposiciones con las que finaliza el tractatus pertenecen a la cuarta clase de uso del lenguaje: tratan de mostrar lo inexpresable mediante su incorrección. La justa visión del mundo es lo místico que, según Wittgenstein, es el sentimiento que nos sobrecoge cuando chocamos con los límites de nuestro lenguaje y de nuestro mundo y presentimos lo indecible con una voluntaria imprecisión lo inexpresable.

El término "místico" hunde sus raíces en los neoplatónicos y más radicalmente en la teología negativa de Damascio: según Damascio más allá del Uno está el principio absolutamente primero del Uno y del Todo. Este principio es absolutamente inefable e inconcebible. Decir que el Principio es incongnoscible e inconcebible no es nombrar el Principio de una manera

Las proposiciones filosóficas carecen de forma lógica, porque contienen elementos cuyo significado exacto no puede ser determinado, por lo tanto, porque carecen de la estructura de un hecho posible: ¿Es el tractatus un ejercicio de auto-contradicción? Parece ser que sí ya que el tractatus mismo no se refiere a "hechos atómicos" sino que define nociones como la de forma lógica, proposiciones, significado o verdad.

Objeción: si las proposiciones del tractatus son filosóficas son sinsentidos: ¿cómo pueden

comprenderse?

Cuando el dragón parece ganarnos la batalla, Wittgenstein trae la distinción entre decir y mostrar.

Decir es representar un hecho objetivo.

Mostrar es hablar de algo irrepresentable.

¿Por qué esta distinción nos pide determinar si la noción de forma lógica dice o muestra?

¿Cuál es el ser de la forma lógica?, ¿qué garantías tenemos de su eficacia epistemológica?

Ninguna. Porque la identidad de forma lógica entre proposición y hecho se da por supuesta en toda proposición: "para expresarla habría que presuponerla de nuevo" porque el signo "y" o "implica" no representan una realidad del mundo objetivo, no tienen ningún contenido representativo. La lógica de los hechos se muestra en la proposición pero no está representada por ella. Como diríamos desde la lógica estoica: las partículas de unión no tienen significado.

Wittgenstein afirma: "Lo que se puede mostrar no puede decirse".

La lógica del mundo se descubre como irrepresentable o lo que es lo mismo no dice nada, no representa nada, pero precisamente por eso muestra ese irrepresentable que es la lógica del mundo. No hay teoría posible en este positivismo lógico sino crítica del lenguaje: el cometido de la filosofía será descubrir siempre en las proposiciones metafísicas, el defecto lógico, el signo carente de significado (6.53). Nos encontramos aquí con una especie de retorno al método socrático del modelo de la no-competencia. El poder de la negación del saber como modo de búsqueda del saber.

6.54 Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ella- sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella). Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo. de lo que no se puede hablar hay que callar.

EL PROBLEMA DE LA ÉTICA EN EL TRACTATUS

El punto de partida de Wittgenstein es la definición que Moore da de la ética como investigación general de lo que es bueno. La ética es ejemplo del intento de sobrepasar los límites del lenguaje, es decir, el lenguaje (visto lo visto) no es el lugar natural de la ética por lo que Wittgenstein advierte: "todo lo que importa está lingüísticamente prohibido" y eso es lo que, precisamente significa lo místico en el positivismo lógico de Wittgenstein: el impulso de la naturaleza humana a desbordar los límites del lenguaje. Recordemos:

6.44 No cómo sea el mundo es lo místico sino qué sea.

¿Cuánta ética cabe en el lenguaje? Wittgenstein propone la metáfora de la taza de té: Esta no podrá contener más de lo que permite su capacidad, por mucho que nos empeñemos. Así también nosotros buscamos objetos perdidos allá donde hay luz, y sólo donde hay luz porque más allá no podemos ver. Sigamos con la metáfora de Wittgenstein, ¿cuánta ética cabe, entonces, en el lenguaje? Poca, ciertamente, por razón de su propia naturaleza. En el lenguaje sólo caben juicios de valor relativos, los cuales se asimilan a los juicios de hecho. Sin embargo, para Wittgenstein los juicios éticos han de ser juicios de valor absolutos, incondicionados. Cumplir tal cometido se descubre imposible en el tractatus por lo que una vez descartado que la ética se pueda enseñar como ciencia y que sea posible conducir a los hombres al bien: una vez realizada la crítica a las falsas éticas, que presentan juicios de valor relativos como absolutos o que abusan del lenguaje, ¿puede incluir en discurso de este tipo alguna propuesta ética?

6.4 Todas las proposiciones valen lo mismo

6.41 El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor

Es inútil empeñarse en rastrear en el mundo indicios de cualquier género de trascendencia en el sentido de la metafísica tradicional.

6.41 Todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales.

Buena parte de los equívocos para Wittgenstein derivan de la noción de Dios o divinidad. Dios es el sentido del mundo y en cuanto a las divinidades según Wittgenstein, no hay duda de cuales son: "Hay dos divinidades: el mundo y mi yo independiente". Ese yo independiente expuesto a su convicción más profunda, lo místico, es el portador de la ética por lo que la ética no puede ser ciencia, no aumenta nuestros conocimientos en ningún sentido, cuando se quiera dar una definición de bien, será siempre una equivocación porque en la medida en que nos refiramos a hechos y proposiciones, sólo hay valor relativo y, por tanto corrección y bondad relativas. ¿Qué hacer; pues respecto a la ética?

6.42 Por eso no puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto.

PONERSE EN JUEGO

"El bien absoluto: si es un estado de cosas describable, sería aquel que todo el mundo, independientemente de sus gustos o inclinaciones, realizaría necesariamente o se sentiría culpable de no hacerlo". Para el Tractatus tal estado de cosas es una quimera. No hay juez absoluto. No hay certeza absoluta. No hay seguridad absoluta.

Ya hemos visto que una proposición, para Wittgenstein, es una figura de un posible estado de cosas, siendo la proposición verdadera si lo figurado es un hecho, y falsa si no lo es. Ahora bien, los enunciados de valor no parecen ser de esta forma. Por ejemplo "No robarás", evidentemente no se hace falso si se roba. Se es culpable si se hace, porque, aunque se esté haciendo, no debería hacerse. De aquí se concluye que el sentido de una proposición se encuentra precisamente en su figurar los hechos, o, al menos, un posible hecho; por lo que no puede haber proposiciones de valor.

Ahora se entenderá mejor por que en 6:4 dice "Todas las proposiciones son de igual valor". En otras palabras, no aparecen distinción de valor en ellas. El sentido de una proposición reside e su figurar lo que sucede ser así o no ser así. Pero lo que sucede ser así y lo que es valorable son distintos:

"...Si hay algún valor que tenga valor, tiene que estar fueras de la esfera total de lo que sucede y es el caso. Porque todo lo que sucede y es el caso es accidental. (6.41) la ética, como la lógica, pertenece a lo que se muestra a sí mismo, no a lo que es enunciado. Necesidad de un principio lógico mediante la notación V. F. Aún más, la ética, como la lógica, está entre esas cosas que se hacen a sí mismas manifiestas"

6.522 Lo inexpresable, ciertamente existe. Se muestra, es lo místico.

EL PROBLEMA DE LA VOLUNTAD Y LA FELICIDAD EN EL TRACTATUS

"¿Ganarme el cielo? No. Ganarme el sueño."

6.423 De la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar. Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología

6.43 Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje. En una palabra, el mundo tiene que convertirse en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz.

Según Wittgenstein, un juicio de hecho nos informa acerca del objeto al que se refiere, mientras que un juicio de valor tiene un doble frente: hacia el objeto y hacia el sujeto. Para la relación objetiva el criterio sería la verdad; para la subjetiva se impondría hablar de veracidad.

Entendiendo por tal modo el modo en que el sujeto se involucra, se pone en juego. Pero ahora el problema radica en: ¿cómo determinar mi voluntad a obrar si lo "bueno" y lo "malo" no son propiedades del mundo? ¿Qué determina las reglas del juego ético? Lo bueno y lo malo aluden a una relación con el todo y ver ese "todo, tener una visión sinóptica supondría salirme del mundo, cosa que no puedo hacer. ¿Estoy atrapado en la preocupación por las consecuencias, los efectos o los resultados de la propia acción? Según Wittgenstein el deseo no está en conexión lógica alguna con su satisfacción porque entre uno y otro están los hechos del mundo y porque el mundo aparece como algo independiente de mi voluntad por lo que es la vía del no desear lo que hace posible la relación con el todo. Lo que produce la voluntad es una cuestión accidental por lo que una buena o mala voluntad no es visible en los hechos, en lo que es producido. Una voluntad se descubre en su visión sinóptica del mundo. Cambiar el mundo como totalidad o cambiar los límites del mundo se identifica con cambiar el punto de vista del sujeto respecto a él: es entonces cuando:

Se convierte en otro totalmente distinto.

Pero, ¿qué diferencia hay entre optar por un punto de vista u otro si no podemos salirnos del espacio y del tiempo para valorarlos? No perderse a sí mismo. La felicidad. Se pierde aquel que no acepta entregarse enteramente a su destino el que persigue vanos propósitos y vive atenazado por el miedo. La felicidad brota de la coincidencia entre voluntad y totalidad.

NUNCA LO OLVIDES



somos guardianes musicales de tus grandes planes
los mensajeros electrónicos de tus deseos
amor, paz y prosperidad
nos programaron para ser tu grupo de rescate
nunca, no lo olvides
nunca, no, no lo olvides

...

nos dirigimos a profundidades abismales
donde una idea se transforma en formas de animales
tiempo, evolución, revolución
la inteligencia en cada instante coge más frecuencias
no, no, lo olvides

...

contigo siempre tengo claros mis sentimientos
y siguen, y siguen, y siguen...



INTRODUCCIÓN A ORTEGA Y GASSET

BIOGRAFÍA VITAL E INTELECTUAL

José Ortega y Gasset nació en Madrid en 1883. Su padre era periodista y su abuelo había fundado en 1867 *El Imparcial*, uno de los periódicos liberales más importantes de su tiempo, del que las grandes plumas de su tiempo (Azorín, Unamuno, Baroja...) eran colaboradores habituales. Después de desarrollar su carrera universitaria en Deusto y Salamanca, se licenció finalmente en Madrid a los 19 años. Se doctoró en 1904 y entre 1905 y 1907 estuvo estudiando en Alemania en la atmósfera del neokantismo bajo la tutela de profesores como Natorp y Cohen. La filosofía germana le dejará una impronta de la que le costará evadirse. De vuelta en España, se dedicó a la enseñanza de Filosofía en la Escuela de Magisterio, a la política y al periodismo. Es en esta época cuando surgen los roces con Unamuno, en relación a su dispar concepción de un proyecto de regeneración para el país.

En 1910 ganó la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid. En 1914 publica las *Meditaciones del Quijote* y es elegido académico de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. A la publicación de esta primera obra, le siguen otros volúmenes importantes, como *España invertebrada* (1922) o *El tema de nuestro tiempo* (1923). Precisamente es en 1923 cuando fundó la *Revista de Occidente*.

Se manifestó públicamente contra la dictadura de Primo de Rivera y contra ella publicó en 1930 *La rebelión de las masas*. No aceptó el gobierno impuesto y reafirmó la necesidad de una República en España. Al proclamarse ésta, se hizo diputado y jefe de la Agrupación al Servicio de la República, pero terminaría desencantándose y retirándose de la política. Con el estallido de la Guerra Civil decidió partir en el exilio, viviendo en Francia, Holanda, Argentina y Portugal. Siguió publicando importantes obras, como *Historia como sistema* (1941). En 1945 volvió a Madrid, donde sin poder regresar a la universidad, impartió cursos y clases en el ámbito privado. En 1948 fundó con Julián Marías el Instituto de Humanidades, y en 1955 falleció en Madrid.

Finalmente, este tema lo organizaremos en torno a la evolución intelectual del filósofo, considerando las características y portaciones más significativas de cada una de estas tres etapas: objetivismo (1902-1913), perspectivismo (1914-1923) y raciovitalismo (1924-1955).

CARACTERES GENERALES DE SU OBRA FILOSÓFICA

En oposición a la sistematicidad que caracteriza la obra de los filósofos clásicos, la producción de Ortega se caracteriza por su variedad y amplitud. Trata temas dispares relacionados con ámbitos diversos, como la cultura, la literatura, el arte, etc., y precisamente al hacerlo desde una perspectiva filosófica, su género favorito es el ensayo. Es probable que escogiese este formato para hacerse leer y entender mejor en el ámbito de la cultura española, así como aprovechar su preparación en el mundo de los periódicos y las revistas.

Ortega entiende la filosofía como un instrumento al servicio de la realidad cultural y política de España, y si bien no tiene un modelo de pensamiento cerrado, sí posee un conjunto de ideas coherentes, que a modo de temas fundamentales, vertebran su producción filosófica.

Su estilo es fino y culto, pero legible. En oposición al aforismo nietzscheano, él escoge el ensayo para expresarse a la vez con brevedad y profundidad, pero también para ser leído por mayorías.

PRIMERA ETAPA: OBJETIVISMO (1902-1913)

Entre 1902 y 1913 Ortega no escribió libros, pero sí diversos artículos y ensayos publicados en periódicos como *El Sol*, *El Imparcial*, etc. Son sobre todo años de formación en los que su interés está centrado en lo que Ortega bautizó como "objetivismo", un camino de investigación filosófica contrario al idealismo que propone devolver la mirada a las cosas. En el primer volumen de *Personas, obras, cosas*, comenta:

"En general, no concibo que puedan interesar más los hombres que las ideas, las personas que las cosas. Un teorema algebraico o una piedra enorme y vieja del Guadarrama suelen tener mayor valor significativo que todos los empleados de un Ministerio".

Habla, pues, de vacunarse contra la subjetividad y su obsesión de poner al hombre en su foco de

atención (no obstante, en las siguientes etapas de su pensamiento, considerará como un verdadero error esta manera de pensar). Para analizar esta etapa vamos a considerar las razones, naturaleza y características del objetivismo:

Razones: fueron dos; la primera razón fue su formación kantiana en Alemania, que después de varios años termina viendo como una prisión. Es por ello, que el objetivismo constituye una oposición desmesurada al idealismo en que se educó durante tanto tiempo. La segunda es su desprecio al “personalismo”, esa faceta típica del espíritu español de individualizarlo todo y perderse en conversaciones inútiles que no objetivizan nada (yo creo, yo opino,...).

Naturaleza: en relación con el punto anterior, Ortega quiere regenerar una España que considera preñada de subjetivismo, combatiendo el envejecimiento intelectual y de valores abriéndola a la Europa del progreso científico. Es en este contexto en el que tiene lugar el célebre debate sobre regeneracionismo entre europeístas e hispanizantes, de los que respectivamente Ortega y Unamuno son buenos representantes.

Características: el objetivismo orteguiano se funda en el imperativo de la claridad, tanto de pensamiento como de voluntad. Además, considera esencial a la producción filosófica la generación de ideas con disciplina intelectual; ideas que en último término puedan integrarse en la vida.

En definitiva, Ortega conoció la razón aprendiendo rodeado de los sistemas que la glorificaron, pero terminó desconfiando de su intrusismo en la vida. Es por ello que su filosofía tratará de conciliar ambas.

EL PROBLEMA DE ESPAÑA

La pérdida de las últimas colonias de ultramar (Cuba, Filipinas, Puerto Rico y Guam), lo que popularmente se ha conocido como el Desastre del 98, se añadía al malestar general de la decadente España de finales de siglo, que padecía afecciones de todo tipo: religiosas (intolerancia, dogmatismo...), demográficas (descolonización a causa de las guerras y las pérdidas coloniales), educativas y culturales (altas tasas de analfabetismo, ausencia de inversión en ciencia...) y políticas (en menos de diez años se sucedieron el exilio de Isabel II, la monarquía de Amadeo de Saboya, la Primera República y la Restauración borbónica en la piel de Alfonso XII apoyada esta última en la estabilidad del turno -hijo del pucherazo y el caciquismo provincial- de los partidos de Cánovas y Sagasta).

Por aquella época empezó a surgir el término regeneracionismo, que vendría a dar nombre a una corriente intelectual que buscaba identificar las causas de la debacle nacional y plantear posibles soluciones. En la base de este movimiento estaba don Joaquín Costa (1846-1911), un jurista aragonés cuyas propuestas se sintetizaron bajo el lema “Escuela, dispensa y doble llave al sepulcro del Cid”, es decir, garantizar educación y alimentación para la población y abandonar el orgullo de una historia nacional mitificada más vergonzosa que brillante. Secundaron su causa, aunque no siempre sus contenidos, un amplio sector de las mentes más brillantes de la época, como Giner de los Ríos (1839-1915), filósofo y pedagogo que había importado el krausismo alemán y abogó por una reconstrucción de la educación en el marco del Instituto Libre de Enseñanza, Antonio Machado, Ortega y Unamuno.

En este vuelo de consideraciones sobre la España de charanga y pandereta muchos valoraban la necesidad de proyectarse a Europa, sobre todo Ortega, quien afirma: “Regeneración es inseparable de europeización” y “En esta palabra [Europa] comienzan y acaban para mí todos los dolores de España”. El filósofo madrileño, macerado al calor del neokantismo alemán, tenía claro que el progreso de su patria sólo podría tener lugar si ésta imitaba los avances europeos. Sin embargo, no todos compartían su ilusión de apertura al continente: Azorín, en un artículo de 1909, le machaca afirmando que “No necesitamos para nada, no lo queremos, el fingido gesto humanitario -de desdén e ignorancia con que un olímpico escritor, maravilloso y sutil, pretende redimirnos” y en una epístola privada a éste, Unamuno tachaba de “papanatas” a los europeístas. Ortega, dolido sobre todo por las palabras del vasco con quien creía compartirlos contenidos de su propuesta regeneracionista, publicó inmediatamente un artículo titulado Unamuno y Europa, una fábula en el que se reconocía como “papanatas integral” y exhalaba este grito contra el rector de Salamanca: “Puedo afirmar que en esta ocasión don Miguel de Unamuno, energúmeno español, ha faltado a la verdad”, culminando con “Y, sin embargo, un gran dolor nos sobrecoge

ante los yerros de tan fuerte máquina espiritual, una melancolía honda... Dios, que buen vasallo si oviese buen Señor!”.

¿Pero a qué se debe esta puñalada de Unamuno a Ortega? ¿Por qué no comparte su afán de europeización? Para 1909, cuando estas daitribas tienen lugar, la posición de Unamuno ya ha tenido tiempo de fraguarse con esa fe arraigada que salió victoriosa de la crisis de 1897. Ha tenido tiempo de aprender danés para leer a Kierkegaard en su lengua vernácula y reconocer con él el riesgo que las doctrinas filosóficas imperantes en Europa (el escepticismo, el racionalismo y el positivismo) tienen para la intimidad del alma, para la libertad de la conciencia. Europa significa para Unamuno apego a lo material y descuido espiritual, de ahí que no comparta la visión del madrileño. La perspectiva de Unamuno, que aspira a alcanzar una España sin profanar por los europeos, se suma a las aportaciones de otros regeneracionistas que minusvaloraron o menospreciaron la apertura al continente con el fin de trabajar España desde ella misma, como Menéndez y Pelayo o Galdós; e implica abandonar las fantasmales glorias del pasado y vivir acorde a fuerzas y posibilidades del país, reconociendo los verdaderos hitos de la hispanidad en su intrahistoria.

SEGUNDA ETAPA: EL PERSPECTIVISMO (1914-1923)

Entre estos años Ortega publica diversos ensayos y artículos, pero también libros, a destacar *Meditaciones del Quijote* (1914), *España invertebrada* (1921) y *El tema de nuestro tiempo* (1923). No existe un sistema de pensamiento sistemático, pero las *Meditaciones* ya introducen una de las características fundamentales de esta etapa: la necesidad de abrirse a toda realidad, valorar la profundidad de todas las cosas sin descartar ninguna, pues todas sin excepción son objeto de la filosofía. Es por tanto tarea del filósofo descubrir la esencia oculta en cada una de las cosas, afirma Ortega en clara influencia de la fenomenología y el existencialismo (piensa, por ejemplo, en la ubiestesias husserlianas).

Es precisamente esta filosofía abierta a las posibilidades de la realidad el sustrato en el que adquieren forma su teoría de las circunstancias y la perspectiva, que vamos a analizar detenidamente:

Las circunstancias: son, en su pluralidad, todas las cosas que nos rodean y configuran nuestra vida directa o indirectamente, desde los grandes problemas del universo hasta las pequeñas ocupaciones de nuestra cotidianidad. Conocer la realidad a través de ellas implica rechazar una lectura del mundo desde la eternidad y considerarlas en un mundo en constante cambio, vivo, que deviene. A través de la célebre cita “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo”, Ortega llama la atención sobre la necesidad de considerar las circunstancias tanto exteriores a nosotros como esenciales a nuestra existencia. Las circunstancias son el medio en que el hombre se desenvuelve y no se puede entender éste sin aquellas ni viceversa. El hombre es, en definitiva, un ser circunstancial.

La perspectiva: juega un papel fundamental en la clarificación de las circunstancias, y es otro factor decisivo para acceder a la realidad. Dice Ortega:

“No existe, por lo tanto, esa realidad inmutable y única con quien comparar los contenidos de las obras artísticas: hay tantas realidades como puntos de vista.”

En la formulación de las *Meditaciones*, Ortega considera que la realidad última no es la cosa sino la perspectiva, en oposición a una tradición estancada en la interpretación de la realidad en términos de cuerpo y espíritu. Con el apoyo de la teoría de las circunstancias, la perspectiva es una exaltación de lo concreto, que además contradice al escepticismo y al dogmatismo. Si el primero se opone a la existencia de una verdad universal debido a que el conocimiento se encuentra escindido en multitud de perspectivas individuales y el segundo da por supuesto la existencia de una verdad a priori válida para todos, Ortega en cambio considera que la perspectiva es el único modo de aprehender la realidad y de formular verdades universales. Estamos ante un realismo pluralista: dos puntos de vista sobre la misma realidad no coinciden, pero pueden complementarse.

Es importante destacar que para Ortega, su teoría de la perspectiva no cae en el subjetivismo. Según él, este concepto es ontológico antes que psicológico, es decir, hace referencia a las características particulares de la realidad en la medida en que ésta es percibida por los seres individuales. En la formulación que aparece en *El tema de nuestro tiempo*, influida bastante por la

epistemología neokantiana, cada sujeto cognoscente es una especie de espejo de la realidad, capaz de reflejarla desde un lugar determinado y a partir de una estructura epistemológica concreta, que selecciona las impresiones y las individualiza. Es por ello, que la verdad perspectivista se reconoce primero como parcial, pero después como absoluta (es como yo veo la realidad desde mi punto de vista concreto), lo que no implica que sea completa.

Además, Ortega extrapola la noción de perspectiva de individuos a naciones y comunidades históricas, como modos generalizados de interpretación de la realidad de su tiempo, investigables a través de la ciencia de la historia.

LA CUESTIÓN RELIGIOSA EN ORTEGA

Recordemos que Ortega vuelve a Madrid del exilio en 1945, y mientras muchos de sus discípulos veían en él la posibilidad de renovar el ambiente intelectual castrado por el franquismo, se quedaron sorprendidos al descubrir que su respuesta de cara al público fue la de permanecer callado. El que hubo sido el gran defensor del laicismo en España antes de la Guerra Civil guardaba un doloroso silencio ante el impuesto catolicismo.

De las dificultades relativas a la censura que debían estar sufriendo él y su familia da cuenta el hecho de que el diario *Ya* publicase al día siguiente de su muerte la noticia de que en la tarde anterior Ortega, sintiendo el final de su vida, decidió reconciliarse con la Iglesia y lo hizo a través del simbólico gesto de besar el crucifijo que le ofrecía su confesor, un sacerdote agustino. Ningún medio publicó la réplica de sus hijos en la que expresaban que todo era invención del sacerdote y que la única persona con quien estuvo aquella tarde fue con el antropólogo Julio Caro Baroja (sobrino del escritor Pío Baroja), que, por cierto, era agnóstico.

Esto es coherente con el propio testimonio del filósofo, que en varios pasajes de su obra afirma no ser católico. Con ello no quiere decir que esté en contra de la Iglesia, simplemente que no tiene fe en el cristianismo ni en la institución que lo representa, ni desea su conservación y propagación. En particular, no fue anticlerical, y de hecho denunció los abusos perpetrados por la República sobre la Iglesia. Si en algunas ocasiones se refiere a sí mismo como “religioso”, lo hace con la connotación de “estar ocupado de su ser”, no de la práctica religiosa; en línea con el sentido personal que concede a muchas palabras.

Para Ortega, lo primero que descubre el hombre es la vida, y una vez ha tomado conciencia de ella empieza a preguntarse qué ha creado las cosas que co-existen con él. Es decir, la vida es lo primario; la ciencia, la metafísica y la religión vienen después. Ortega juega con la idea de un Dios sin los atributos con que las diferentes religiones han intentado aprehenderlo y, por tanto, reducirlo. Tal entidad se asemejaría al Acto Puro aristotélico, un Dios solitario, concentrado en sí mismo y para el que el mundo fuera de él no significa nada. Esto muestra el contraste con la vida del hombre, la existencia, que en su etimología (*ex-sistere*) ya implica un estar fuera de sí, un salirse del pensamiento de sí mismo y abrirse al mundo.

La necesidad de la religión aparece en el hombre como un consuelo al imaginarse la muerte individual (del cuerpo) y a continuación la muerte social (olvido de la figura histórica en la memoria de la gente), sirviéndose para ello de la imagen abstracta de una inmortalidad transmundana. Además, Ortega coloca la sensibilidad religiosa a la altura de los cinco sentidos, aunque al igual que éstos, hay quien pueda carecer de ella (como le sucede a él) y por tanto estar cerrado al mundo que ofrece:

“Yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, pueda renunciar sin dolor al mundo de lo religioso; a mí, al menos, me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación en ese mundo. Porque hay un sentido religioso, como hay un sentido estético y un sentido del olfato, del tacto, de la visión. El tacto crea el mundo de la corporeidad: la retina, el mundo cambiante de los colores; el olfato, hace dobles los jardines, suscitando, junto al jardín de flores, un jardín de aromas. Y hay ciegos y hay insensibles y cada sentido que falta es un mundo menos que posee la fantasía, facultad andariega y vagabunda. Pues si hay un mundo de superficies, el del tacto, y un mundo de bellezas, hay también un mundo, más allá, de realidades religiosas”.

ORTEGA Y GASSET: *RACIOVITALISMO*

CONCEPTO ORTEGUIANO DE FILOSOFÍA

La filosofía no nace por razón de utilidad, pero tampoco por capricho. Es el asombro o *theorein* lo que hace, a la filosofía constitutivamente necesaria al intelecto humano. Entregarnos a lo dado, ingenuamente, a la inmediatez de la conciencia ingenua supone no asumir la rebeldía radical que significa la actitud propia de la filosofía. Esto es lo que Ortega entiende por criticismo. El ser humano hace filosofía en el siglo XX porque su situación parte de una desorientación radical: Hemos perdido a los dioses (reconocimiento) porque ha ganado la técnica (dimensión práctica del conocimiento). Ahora más que nunca el hombre necesita saber por sí mismo y no por otros. Esto es lo que Ortega llama autonomía ilustrada.

La filosofía alerta del peligro de aquellas disciplinas que aportan un conocimiento fragmentario e insuficiente de la realidad física, artística. El filosofar tiene para Ortega unas notas características:

1. El filosofar es plantearse un problema absoluto. Absoluto en el sentido de no usar como punto de partida creencias previas. "Las ideas se tienen, en las creencias se está". Las ideas son pensamientos, ocurrencias que surgen en un hombre ya sea de modo original o insufladas por otro. Esto implica que el hombre ya estaba ahí antes de que se le ocurriera. Ese "ya estar ahí" significa que el continente de nuestra vida está constituido por creencias que nos posibilitan ir más allá y conquistar nuevos lugares del campo conceptual.
2. Esta situación impone al pensamiento del filósofo una característica que Ortega denomina Imperativo de autonomía. Es un principio metódico: la renuncia a apoyarse en nada anterior a la filosofía misma. Tomar distancia. Juego 3.
3. Junto al principio de autonomía actúa otro: el universalismo, el afán intelectual hacia el todo, lo que Ortega llama pantonomía. El filósofo filosofa en el mundo para el mundo; por eso no puede quedar preso del imperativo de autonomía.
4. La filosofía es un conocimiento teórico, un sistema conceptual que frente a cualquier tipo de misticismo defiende la transparencia como rasgo indispensable del filosofar.
5. Por eso la filosofía es un ejercicio de transparencia, de clarificación.

CRÍTICA DEL REALISMO Y DEL IDEALISMO

La clarificación de la realidad requiere llevar a cabo una crítica del realismo y del idealismo porque son los dos pilares en los que se basaban las aspiraciones del hombre del XVIII y del XIX.

Para Ortega, la confianza en la razón se ha perdido. La ciencia se ha presentado como la panacea de todos los problemas, pero la realidad es bien distinta. La ciencia que abarca todo el universo, nada tiene que decir sobre el ser humano por eso al hacerse patente la urgencia de tomar partido en los problemas más humanos, no ha sabido que decir. Así el realismo o razón naturalista al intentar conceptualizar la esencia del ser humano, Ortega afirmará que el hombre no es una cosa cuantificable y reductible a principios físicos, matemáticos o biológicos sino mucho más y por eso no tiene una naturaleza: "el hombre no tiene naturaleza sino que tiene historia; la alternativa histórica se presenta según Ortega bajo el nombre de "ciencias del espíritu" el idealismo arremete contra la razón físico-matemática como medio y modo de conocimiento único y privilegiado de investigar lo humano, contraponiendo el espíritu a la naturaleza. Pero según Ortega este es otro error que comienza en la interpretación eleática del ser y consiste en tratar las realidades como si fueran ideas, conceptos. Como ya vimos con Nietzsche, ambas críticas aparecen juntas puesto que se trata del mismo error pero también porque, al hilo de esta doble crítica Ortega expone su propia idea al respecto:

"La necesidad de superar y trascender la idea de naturaleza procede precisamente de que no puede valer esta como realidad matemática, sino que es algo relativo al intelecto del hombre"

EL CONCEPTO DE VIDA COMO-REALIDAD RADICAL

Ortega encuentra que esa realidad radical no es la conciencia, el sujeto como creía el idealista (Descartes, pienso luego existo) sino la vida que incluye además del sujeto, el mundo. La realidad radical es nuestra vida, la de cada uno en particular. No hay nada anterior, el pensar tampoco es anterior a la vida: el pensamiento es un fragmento de un sujeto determinado que vive.

Intentar delimitar qué es la vida parece cosa sencilla pero ya dijimos que es una palabra demasiado usada, (amor, vida, hombre); justamente aquello que está delante de nuestros ojos siempre, al final es lo que más fácilmente se esconde. La vida como realidad radical, es la alternativa conceptual al realismo y al idealismo.

Ortega formula una teoría sobre la vida como realidad radical como superación de una concepción ontológica tradicional. El ser definitivo del mundo no es materia, ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva.

Perspectiva: estructura de lo real y a la vez, el modo de acceso gnoseológico y valorativo de lo real. En su dimensión gnoseológica es aquello desde lo que se conoce, se desea y se valora algo y a su vez es la perspectiva quien ofrece y encierra la realidad. En su dimensión ontológica (estructura de lo real) expresa que en la realidad hay una multiplicidad de perspectivas.

Perspectiva y verdad están estrechamente relacionadas ya que verdad es el descubrimiento y conocimiento de lo que es la realidad.

Mi perspectiva a pesar de ser única e intransferible no aspira en modo alguno a homogeneizar el mundo sino que, como sabe que el mundo es precisamente una pluralidad de perspectivas, sólo se considera punto de vista más. Asumir esa irreducible multiplicidad de perspectivas no significa tomarlas abstractamente (planteamiento idealista sobre el ser) sino emparentarlas con su determinada circunstancia que no es más que nuestra propia situación en el mundo. No se trata de una circunstancia biológica, sino humana y sobre todo histórica. Para Ortega al ser esencialmente circunstancias es ser humano debería abordar aquellos valores que dicten perspectivas (la pluralidad de perspectivas) porque el concepto mismo de circunstancia lleva en sí desde luego una intención polémica contra el utopismo. El yo no es un ingrediente más de la circunstancia, yo no soy un elemento pasivo en ella sino que dentro de ella actúo y elaboro mi vida, mi proyecto humano (vital); interactúo con el medio histórico, en él me muevo, me desarrollo. Hay de hecho una coexistencia y co-pertenencia entre yo y mundo, entre yo y circunstancia. Hacer presente esta co-pertenencia y afirmarla supone establecer las bases de una teoría de la realidad que no se revela al margen de la vida, sino en y por ella misma.

EL HOMBRE COMO SER HISTÓRICO.

LAS CATEGORÍAS DE LA VIDA

Ortega establece como realidad radical la vida. ¿Qué vida? ; la mía , la de cada cual. Vida no tiene un significado biológico, ni psicológico sino biográfico.

Ortega entiende por categorías de la vida "los conceptos que expresan el vivir en su exclusiva peculiaridad".

1) La vida es esa realidad única que tiene el privilegio de existir para sí misma. Vivir es ser conscientes de nosotros mismos. Vivir es vivirse, ser consciente de nuestro ser en el mundo. El atributo de nuestra vida es el existir por sí misma, tomar conciencia de sí, el ser transparente ante sí.

2) Vivir es, en su carácter evidencial, encontrarse en el mundo. Significado: Tiene 3 niveles de significación:

A) Una significación estructural-formal, es decir, un constituyente de la vida juntamente con el yo. Aquí vale como circunstancia: lo que me rodea y me afecta (mi campo de acción).

- B) Como campo de acción puede ser transformado ya que la realidad tiene un Carácter perspectivo (indefinición de la vida) carácter poético e histórico.
 C) La totalidad abierta que sobrepasa cada horizonte y mundo determinado constituye el tercer nivel de mundo.

3) En el mundo nos encontramos de una forma concreta: estamos ocupados en algo: "el mundo consiste en todo aquello de que me ocupo y nada más".

4) Nuestra vida es un hallarse ocupándose en esto o en lo otro: estamos dedicados al proyecto que somos y desde ese horizonte nos proyectamos hacia el futuro no tanto como mañana sino como el sentido que tendrá ese mañana que de algún modo ya está siendo hoy. Por eso la vida no está prefijada sino que es posibilidad y, por eso, problema a la vez. La vida es anticipar el proyecto a la luz de su final.

5) Tengo que decidir lo que hago; la vida para Ortega es un decidir antes que hacer. Vida es anticipación y proyecto.

6) Decidir, poder de decisión implica que se dan posibilidades, ante las que yo puedo elegir; el mundo como totalidad abierta.

7) Las posibilidades no son ilimitadas, porque para que halla decisión ha de haber limitación, determinación relativa. Nuestra circunstancia ha de ser asumida para yo poder transformarla pero en dicho asumir, se manifiestan los lugares que me son vetados.

"Vivir es, a su vez, fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada."

"¿Qué es filosofía?"

8) La temporalidad: si la vida consiste en decidir lo que vamos a ser y en ir haciéndolo se supone que hay un atributo temporal: el futuro. ¿Por qué no pasado o presente? porque para Ortega la vida es una actividad que se ejecuta hacia delante y el presente o el pasado se descubre después, en relación siempre con ese futuro. La vida es futurición (es lo que aún no es). (¿Qué es filosofía) final de lección X. Esta categoría desempeñará una función en dos niveles:

A) Ontológico: la sustancia de la vida es el tiempo, el cambio y en el ser humano el desajuste entre pasado y futuro ocasiona en el presente un continuo dinamismo.

B) Gnoseológico: la temporalidad como atributo de la realidad radical nos alerta de la presunción metafísica de congelar en témpano de hielo la corriente furtiva; es decir, la temporalidad nos obliga a desnaturalizar todos los conceptos referentes al fenómeno integral de la vida. Dichos conceptos han de ser historizados.

VIDA E HISTORIA

Raciovitalismo: Teoría que afirma dos tesis estrechamente conectadas e interdependientes:

a) La vida, realidad radical, no es algo irracional sino, al contrario, autopresenti inelectivamente así misma, comprensible en sí y desde sí misma. De este modo se ofrece un concepto de razón que, radicado en la vida, es más originario e integrado que la razón pura y científica.

b) La razón, como carácter constitutivo y esencial del ser humano es una forma y función de la vida.

Ortega se opone al racionalismo por su separación y abstracción de la experiencia de la vida y de la historia. La irracionalidad en la que desemboca el racionalismo se debe a que entiende por razón la razón pura kantiana. Esa irracionalidad desaparece si radicamos esa razón pura en la razón vital. Por eso la actitud filosófica de Ortega se denomina raciovitalismo.

La razón vital funciona desde el sujeto en su totalidad, dentro de su circunstancia, en una determinada realidad social e histórica y nunca como un entendimiento desarraigado de la vida. La razón vital aparece realzada en la vida del ser humano, haciéndose concreta, por tanto, en razón histórica. La razón vital en su exigencia de explicar la vida del individuo, pueblos y naciones es, a la vez, razón histórica porque la vida es temporeidad y como tal comprende la vida en su devenir. La vida se hace un poco transparente ante la razón histórica en el intento de comprender la realidad mediante la iluminación de esquemas categoriales.

LOCALIZACIONES PARA EL **COMENTARIO DE TEXTO**

- ¡Mirad!

Frenhofer contempló el cuadro durante unos instantes y se tambaleó.

- ¡Nada! ¡Nada! ¡Y pensar que he trabajado diez años!

Se sentó en una silla y lloró desconsoladamente.

— Balzac, *La obra maestra desconocida*

Antes que nada: ;-) Hola, ¿qué tal?, ¿Cómo estás? Te envío ánimo y entusiasmo. Después de algo, que no es poco: ¡no olvides señalar en el examen la opción que vas a realizar!. A continuación te propongo alternativas para comenzar el comentario que, como ya sabes, arranca con la localización del texto. Vamos allá.

Platón, Fedón

Platón en los años 385-384 dirigió su pensamiento a la teoría de las formas. Aquella distancia inmensa de un mundo divino, superurano, que se había manifestado en la *Apología* y en el *Gorgias*, adquiere ahora un valor lógico-metafísico: nace así el fedón, donde esa extrema posición idealista se manifiesta una vez más a través de la figura de Sócrates y sus interlocutores tebanos, Simmias y Cebes, conocedores del pitagorismo que posibilitan el tránsito dialéctico y que dan cuenta de estar familiarizados con los argumentos socráticos.

Aristóteles, Ética a Nicómaco, Libro II

La *Ética a Nicómaco* es el **primer tratado sistemático** sobre la ética de la Historia de la Filosofía y tiene como objeto el bien. Fue escrito en el siglo IV a.n.e. y el fragmento que nos ocupa pertenece al libro II donde Aristóteles analiza **la naturaleza de la virtud ética**.

Aristóteles, Ética a Nicómaco, Libro X

La *ética a Nicómaco* es el **primer tratado sistemático** sobre la ética de la Historia de la Filosofía y tiene como objeto el bien. Fue escrito en el siglo IV a.n.e. y el fragmento que nos ocupa pertenece al libro X donde Aristóteles **crítica las concepciones vulgares de la felicidad (placer, riqueza, poder y gloria) desde la afirmación de la supremacía de la vida contemplativa por encima de cualquier otra**.

Aristóteles, Política, Libro I, 1-3

El libro I de la *Política* ejerció una influencia decisiva en la configuración del Estado y la familia en el mundo grecolatino. Diremos que la obra en su conjunto es un tratado de filosofía política y mantiene al modo clásico la defensa de la ciudad como centro y fin de toda actividad política.

Tomás de Aquino, Suma Teológica, Primera parte, cuestión 2 artículo 1

La *Suma teológica* es la culminación de los tratados de teología de la filosofía medieval cristiana. Obra inconclusa escrita por Tomás de Aquino en el siglo XIII tiene como objeto en el artículo 1 la pregunta por la evidencia de Dios por sí mismo.

Tomás de Aquino, Suma Teológica, Primera parte, cuestión 2 artículo 2

La *Suma teológica* es la culminación de los tratados de teología de la filosofía medieval cristiana. Obra inconclusa escrita por Tomás de Aquino en el siglo XIII tiene como objeto en el artículo 2 la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios.

Tomás de Aquino, Suma Teológica, Primera parte, cuestión 2 artículo 3

La *Suma teológica* es la culminación de los tratados de teología de la filosofía medieval cristiana. Obra inconclusa escrita por Tomás de Aquino en el siglo XIII tiene como objeto en el artículo 3 la demostración de la existencia de Dios por medio de cinco vías.

Descartes, *Meditaciones metafísicas, Tercera meditación*

Las Meditaciones metafísicas de Descartes fueron publicadas en 1641 y abordan el problema de Dios y el alma. El fragmento que nos ocupa pertenece a la tercera meditación en la que Descartes explica su principal argumento para demostrar la existencia de Dios.

Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano, Sección 7, parte 2*

El tratado sobre epistemología y moral *La investigación sobre el entendimiento humano* se acabó de publicar en 1740. Aunque tuvo una fría acogida supone la culminación del empirismo inglés moderno y una de las más grandes obras de la Historia de la filosofía.

Rousseau, *Contrato social, capítulos 6-7*

251 años han pasado desde que se publicó el Contrato social en 1762. Este tratado de principios sobre derecho político orientó, *avant la lettre*, los procesos sociales que cambiarían el curso de la Historia a partir de 1789 con la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.

Kant, *Crítica de la Razón pura, Prólogo a la 2ª edición*

Kant escribió el prólogo a la 2ª edición en 1787 con la intención de aclarar los malentendidos que se habían producido en los lectores de la 1ª edición de la Crítica de la Razón pura.

Marx. *La ideología alemana, Introducción, Apartado A, [1] Historia*

La ideología alemana es un ensayo polémico contra la filosofía y el socialismo alemanes tal y como se desarrollaron hasta la primera mitad del siglo XIX. Engels colaboró con Marx en su elaboración y circunstancias adversas impidieron su publicación hasta 1932.

Nietzsche, *La gaya ciencia, Libro V, 343-346*

La gaya ciencia era el arte de hacer poesía en la Edad Media y el ensayo de Nietzsche escrito en 1882 constituyó un poderoso instrumento del librepensamiento en momentos en que era sumamente difícil expresar ideas fuera de los cánones impuestos por los fundamentalismos vigentes.

MODELOS — DE — RESPUESTA

MODELO DOXOGRÁFICO P.A.U. DEL IDEALISMO PLATÓNICO *UNA FORMA, ENTRE INFINITAS OTRAS, DE RESPONDER A LA CUESTIÓN 2*

Tal y como queda inaugurada por Platón, la metafísica tiene por naturaleza dos vertientes. En primer lugar, la vertiente crítica, que es la conciencia de la escisión en el ser. El Ateniese da por primera vez nombre a las dos mitades del todo: lo **sensible y lo inteligible**. Así, para comprender lo que son las cosas es preciso borrar la materialidad de la cosa, volverse ciego a la experiencia sensible y superarla hacia su esencia. La vertiente crítica es una llamada de atención sobre el hecho de que, al menos desde que hay escritura y vivimos en la ciudad, lo que son las cosas- su verdad- no se aloja en lo que vemos ni sentimos. Esto invita a distinguir dos clases de objetos de naturaleza distinta: los objetos de la percepción sensorial-digamos- los cuerpos y los objetos de la concepción intelectual-digamos- las ideas. Al advertir Platón que el pensamiento no es el lenguaje y que las ideas no son las cosas está afirmando que las letras y los cuerpos no son más que la copia sensible de las ideas porque toda imagen contiene menos que aquello de lo que es imagen. De ahí que junto a la vertiente crítica, señalamiento del abismo que media entre lo sensible y lo inteligible, surge una vertiente metódica que permite reunir el ser consigo mismo ya que lo sensible **imita** (mimesis) y **participa** (methesis) de lo inteligible, lo real. Ese método o camino es la **dialéctica** que consiste en la capacidad racional de obtener conocimiento mediante la progresión de las premisas a una conclusión que necesariamente se deriva de aquellas. El **arte del diálogo** manifiesta la dialéctica y la belleza si uno de los interlocutores ha convencido al otro por **la fuerza de los argumentos** y la **luz de la verdad**. El punto de partida en los diálogos de Platón es un tipo de conocimiento que no es auténtico conocimiento: la **doxa u opinión** que, al poder ser verdadera o falsa, carece de **ciencia o episteme**. El peligro de los dominios de la doxa reside en la ignorancia segura de sí misma, en la apariencia de saber aquello de lo que se desconoce su razón de ser y, sobre todo, en manejar opiniones verdaderas “sueltas”, no ensambladas unas con otras dialécticamente. Dicho de otro modo: ¿Cuántos ciudadanos aciertan cuando dicen que el mundo está mal pero desconocen qué es el mal?. La filosofía platónica nació con el firme propósito de **mejorar la formación de ciudadanos** pero para conseguirlo era prioritario sustituir el Olimpo por el espacio geométrico y la lucha entre dioses y héroes por la lucha entre ideas y las relaciones sistemáticas que se dan entre ellas gobernadas por la Idea de Bien. Según Platón los seres racionales que hablan griego y que condenaron a muerte al hombre más sabio de su tiempo-Sócrates- sufren un lamentable olvido de la verdad cuyos responsables son, principalmente, la **teatrocracia o gobierno de los poetas y la sofística**. Cuando Sócrates en el *Fedón* dice en la lengua de los poetas que conocer es recordar no está haciendo referencia a una experiencia anterior cronológicamente hablando, sino una referencia a un “eidos” presupuesto en toda experiencia. Dicho de otro modo: “recordamos el teorema de Pitágoras cada vez que lo deducimos”. Que el mito de la inmortalidad del alma sea verosímil en el *Fedón* no significa que sea verdadero ni mucho menos; es, más bien, un recurso poético que cumple una función pedagógica. La educación en la **búsqueda de las leyes de la intemporalidad** en la **Academia** al servicio de una ciudad más perfecta y ordenada lleva a Platón a concebir la **política como saber**. Para dirigir la ciudad hacia la felicidad de la totalidad de sus miembros es imprescindible que los gobernantes se gobiernen a sí mismos. Esto implica una **correlación estructural entre la naturaleza humana o alma y el Estado**. De una concepción simple del alma en el *Fedón*, Platón evoluciona hacia una concepción tripartita del alma en la *República* dando forma a lo que serán las virtudes cardinales clásicas de la Edad Antigua. Así pues para definir la justicia, y con ella el resto de las virtudes morales, es necesario analizar correctamente la naturaleza humana. Si el análisis platónico del ser humano comporta la distinción de tres partes en el alma, la justicia será el ordenamiento adecuado de esas tres partes del alma en cada grupo social; tal ordenamiento en la ciudad tiene lugar cuando cada parte del alma y cada grupo social ejerce la función que le corresponde y manifiesta la virtud que le es propia: la **prudencia** en el caso de los **gobernantes o reyes filósofos**, la **fortaleza** en los **guardianes auxiliares** y la **moderación o templanza** en los **productores**.

MODELO DOXOGRÁFICO DEL RACIONALISMO MECANICISTA CARTESIANO

"La vida escondida es la mejor."

— René Descartes

En el Barroco se deciden las grandes ideas que resolverá la ilustración. El racionalismo mecanicista cartesiano expresa junto con las corrientes anglosajonas empiristas la exploración de esa decisión. La Modernidad debe a Descartes, entre otras cosas, que pensase los motores de la posibilidad de la construcción de la sociedad política basada firmemente en la razón. Para Descartes la razón es única y de acuerdo con su dinamismo interno, los seres racionales contamos, al menos, con una verdad absolutamente cierta: la existencia del yo como sujeto pensante. Una verdad que es evidente por sí misma y libre de toda duda. Para Descartes la duda es metódica, una exigencia del método de búsqueda de un fundamento absoluto de claridad y distinción. Al igual que los elementos de Euclides parten de la noción de punto como aquello que no tiene partes ni extensión, Descartes construye su filosofía a partir del cogito ergo sum. Esta existencia indubitable del yo no parece exigir ninguna otra realidad pero, en ese caso, el solipsismo y la imposibilidad de demostrar la existencia de la realidad extramental se convierten en un obstáculo insalvable para la razón. ¿Cómo demostrar la existencia de una realidad extramental, exterior al pensamiento si se sigue el ideal de un sistema deductivo cuyo prototipo es el saber matemático? El problema es enorme porque a Descartes no le queda más remedio que deducir la existencia de la realidad a partir de la existencia del pensamiento y en contra de la filosofía anterior, Descartes afirma que el pensamiento no recae sobre las cosas sino sobre las ideas y ahí radica una de las tesis fundamentales del racionalismo: Hay que partir de las ideas y someterlas a un análisis cuidadoso. Al realizar este análisis, Descartes concluye que las únicas ideas a partir de las cuales se puede construir el edificio de nuestro conocimiento son innatas que no son ni adventicias ni facticias, es decir, que ni parecen provenir del exterior, ni tampoco son construidas a partir de otras. Su origen es el pensamiento mismo. Entre las ideas innatas, que son pocas pero las más fundamentales, Descartes descubre la idea de infinito que, siguiendo el argumento ontológico de San Anselmo, identifica con Dios que aparece en su filosofía como garantía bondadosa y veraz de que a nuestras ideas les corresponde un mundo constituido exclusivamente por la extensión y las cualidades primarias. Ideas de las que pueden deducirse las leyes universales y necesarias para cualquier punto del universo. De lo expuesto se comprende fácilmente que Descartes distinga tres ámbitos de la realidad: Dios o sustancia infinita, el yo o sustancia pensante y los cuerpos o sustancia extensa. A este respecto, la naturaleza humana se encontraría dividida en extensión e inmaterialidad o lo que es lo mismo, en dos sustancias distintas, afirmación cuyo objetivo último es salvaguardar la autonomía del alma con respecto a la materia y así poder vencer la resistencia medieval a la fundación de la libertad humana en la razón misma, a fin de que valores como la estabilidad, la utilidad y el progreso hagan posible alcanzar la felicidad y la perfección humanas. Según Descartes la libertad consiste en elegir lo que es propuesto por el entendimiento como bueno y verdadero por lo que la voluntad ha de someterse al entendimiento cuando éste descubre el orden de lo real con la finalidad de dominar la naturaleza y ser dueños de nuestras propias acciones. Control y autocontrol como la tarea propia del alma que, en relación con las pasiones, consiste en someterlas y ordenarlas conforme al dictamen de la razón y todo ello al servicio de una racionalidad que produzca sociedad no regida por privilegios y en la que la generosidad se descubra, gradualmente, como la clave de todas las otras virtudes y un remedio contra todos los desórdenes de las pasiones de los hombres.

MODELO DOXOGRÁFICO DEL EMOTIVISMO MORAL DE HUME



Hume advierte del peligro que corren las naciones civilizadas al dejarse educar por vidas artificiales, por ejemplo: Diógenes el cínico, Pascal. Personajes excéntricos en lo que les agrada y les duele, de ahí que mantengan posturas contrapuestas a las generales de la humanidad. ¿Cuáles son los patrones que Hume considera naturales para la humanidad?, ¿Qué criterio distingue lo natural de lo excéntrico? El elogio, la aprobación de la mayoría amiga de las creencias comunes. Pero, según esto, parece que Hume olvida que los vicios y virtudes para un monje no son los mismos que para un guerrero, ni los mismos que los de un poeta o un sacerdote o un labrador o un artesano. ¿No es lo normal la coexistencia de roles o funciones sociales variadas, cada cual con sus virtudes típicas?

Con Hume ocurre algo muy distinto a la tradición aristotélica. En el emotivismo antirracionalista de Hume, se invita a pensar acerca de uno mismo y de otros solo como individuos, muy alejados de sus roles sociales. Hume no contempla, ni por un instante, la posibilidad de que cierto conjunto de habitantes de su mismo orden social en Escocia e Inglaterra albergue sentimientos y actúe según juicios radicalmente contrarios a las que considera universales.

Hume tiene que suponer la existencia de una única naturaleza humana, mediante la cual es posible determinar la universalidad de la praxis humana, independientemente del lugar que se habite o la época histórica que se viva porque según dice Hume, en el Tratado de la naturaleza humana, las mentes de los hombres son similares en sentimientos y operaciones.

En el problema ético de lo universal en el caso de lo deseable y lo odioso hay que considerar que la mente no se conforma con escrutar sus objetos cómo son en sí mismos, sino que también experimenta un sentimiento de placer o malestar que hace que la mente asigne el epíteto de deseable u odioso, por lo que el sentimiento es evidentemente discernible del objeto, y si es discernible, es la mente humana quien pone o impone qué es deseable u odioso.

Lejos de posiciones relativistas, Hume concluye afirmando que la simpatía es la cualidad más notable del ser humano, la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de la imaginación. Nos movemos los seres humanos, no por principios elevados o teológicos sino por un sentimiento vigoroso: la simpatía. La ética es para Hume el reconocimiento de la sociabilidad empática como universal unificador.

MODELO DOXOGRÁFICO DEL PROBLEMA DE LA REALIDAD EN PLATÓN

“Pero aprenderás también esto: cómo las creencias basadas en apariencias deben ser verosímiles mientras recorren todo lo que es.”

— Parménides

Platón es considerado el primer filósofo sistemático de la Historia de la Filosofía. Construye una metafísica que toma como punto de partida que la realidad es discontinua y plural, es decir, que el ser no se reduce a la inmovilidad como afirmaban los Eleatas, ni al devenir como sostuvo Heráclito sino que la realidad, el todo, está conformado por dos mitades: lo sensible y lo inteligible. Platón, a este respecto, en el Sofista, lanza una pregunta que ya está preñada de su respuesta:

“¿Dejaremos de poner acaso en relación al ser con el cambio y con el reposo, y toda cosa con toda otra cosa, como si existiesen sin mezcla y fuese imposible un intercambio mutuo, y las consideraremos así en nuestros razonamientos? ¿O reuniremos todas las cosas en una sola, como si fuese posible para ellas comunicarse recíprocamente? ¿O pondremos en relación a unas sí y a otras no? ¿Cuál de estas posibilidades diríamos que ellos elegirían?

Podemos decir sin temor a equivocarnos que el problema de la realidad en la época antigua está íntimamente ligado al conocimiento porque los filósofos entendían que el cosmos es orden, dirigido a un fin. Tal y como queda inaugurada por Platón, la metafísica como saber tiene por naturaleza dos vertientes: una vertiente crítica que es la conciencia de la escisión en el ser, el señalamiento del abismo (khorismos) que media entre lo sensible y lo inteligible. Esta vertiente crítica invita a separar dos clases de objetos de naturaleza distinta: cuerpos e ideas; o lo que es lo mismo, objetos de concepción material y objetos de concepción inmaterial.

Junto a la vertiente crítica de la metafísica hay una vertiente metódica, la dialéctica o arte del diálogo, un camino que permite reunir al ser consigo mismo en un proceso de abstracción que parte de la alternancia entre el ser y no ser o multiplicidad para alcanzar dialécticamente el ser o región de las ideas. Los objetos abstractos de conocimiento (Justicia, Verdad, Célula, número, etc.) son siempre idénticos a sí mismos-inmutables- y todo lo que sobre ellos se diga tendrá que expresarse en términos intemporales. Para Platón esto significa que lo sensible carece de auténtico ser, que las opiniones verdaderas han de estar ensambladas unas con otras dialécticamente porque, de no ser así, no se podrá hablar de auténtico conocimiento por eso Platón advierte que la doxa no puede ser auténtico conocimiento porque es inestable, fluctuante: “las cosas dan vueltas o se extravían”.

TEORÍA DE LA EQUIVOCIDAD

GUILLERMO DE OCKHAM (1285/1347)

“No hay que multiplicar los entes sin necesidad”

Aunque medieval, podemos considerarle el iniciador de la moderna epistemología debido a su estricta argumentación de que sólo los individuos existen y que los universales son producto de la abstracción de individuos por parte de la mente humana y no tienen existencia fuera de ella.

El criticismo del franciscano no admite ninguna clase de comunidad entre los dos sentidos del término ser (Dios y lo existente). Por eso el análisis del ser del nominalismo de Ockham estudia no las cosas ni la realidad sino el lenguaje y las propiedades de los términos que son intenciones significativas de algo, cuya propiedad es la supposito, el estar puestos en lugar de objetos determinados. Así, el valor copulativo del verbo ser recibe una nueva interpretación: “ser” no indica que el predicado sea inherente al sujeto sino que ambos, predicado y sujeto, “están en lugar de la cosa misma”. Podemos preguntarnos ahora; “¿Es el lenguaje una cosa más entre las cosas?”

De aquí se extraen unas consecuencias:

Si la experiencia es la única fuente de conocimiento se deduce la imposibilidad de conocer toda la realidad que trascienda la experiencia.

Los artículos de fe considerados como verdades, no son tales, puesto que no son principios ni conclusiones de demostraciones por tanto la teología no puede ser ciencia: no puede demostrar ni la existencia ni los atributos de Dios. Sólo la voluntad puede.

En conclusión, podemos afirmar que el desarrollo científico de la modernidad tuvo en la filosofía de Guillermo de Ockham uno de sus más esforzados impulsos.

LA **CUESTIÓN SOCIAL** EN EL CONTRACTUALISMO DE LOCKE

Cuando alguien pregunta para qué sirve la filosofía, la respuesta debe ser agresiva ya que la pregunta se tiene por irónica y mordaz. La filosofía no sirve (...) a ningún poder establecido. La filosofía sirve para entristecer. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Solo tiene un uso: denunciar la bajeza en todas sus formas.

Gilles Deleuze

El pensamiento de Locke tuvo una notable influencia en la filosofía política liberal. Influyó en Motesquieu, en la revolución americana, y en general, en toda la corriente liberal progresista que a lo largo del siglo XVIII se opuso al absolutismo político.

La filosofía política de Locke se remite a la idea básica del “estado de naturaleza”. Desde este punto de vista es necesario establecer cuál es el estado de naturaleza del ser humano, con el fin de establecer racionalmente en él, la sociedad política. Según Locke en el estado de naturaleza los seres humanos pueden violar los derechos y libertades de los demás pero también cuentan con una ley moral, descubierta por la razón, que impone unos límites a su conciencia y a su conducta: “cada uno es incondicionalmente dueño de sí mismo, propietario de su propia persona y las acciones y trabajos de esta”.

Estos derechos inalienables y principios jurídicos de la sociedad moderna hacen necesaria una organización política. El Estado es concebido por Locke como una institución útil y adecuada para salvaguardar el disfrute pacífico de los derechos naturales. El único fundamento racional que encuentra Locke para dicha sociedad política es el consenso, el contrato o pacto aceptado por todos los individuos. De esta manera, cobra una importancia decisiva su idea de que los que ejercen el poder político tienen un mandato popular y son responsables ante el pueblo.

Se trata de ideas muy generales pero que han llegado a convertirse en principios básicos de todo Estado democrático.

*EL PROBLEMA DE LA **SOCIEDAD** EN LA FILOSOFÍA TOMISTA*

Las relaciones entre Iglesia y Estado han sido constantes a lo largo de la Historia y muchas veces conflictivas entre sí. En contra del cesaropapismo bizantino y las teocracias mahometanas, el tomismo siempre distinguió el poder espiritual del poder terrenal. Distinción que acentuó y ayudó al fortalecimiento de la sociedad civil en Occidente al producir un espacio de discusión violento (no olvidar, por ejemplo, las migraciones forzadas con el consentimiento y acción de la Iglesia) en muchos casos, pero también es preciso no olvidarlo, civilizado y abierto en su fundamento teórico. Un ejemplo claro de apertura y racionalidad son la ética y la política tomistas. De clara inspiración aristotélica, la doctrina creacionista impuso a la filosofía tomista el dogma de que el ser humano tiene un fin sobrenatural por eso, aunque el Estado sea voluntad de Dios, por sí mismo no puede satisfacer dicho fin sobrenatural. De esta forma, el Estado debe facilitar al hombre la posibilidad de alcanzar su fin de fines: la visión de Dios. Esto significa que las leyes positivas están limitadas por la ley natural y por el bien común de ahí que, si una ley positiva es injusta porque va en contra del bien común por egoísmo o codicia del legislador, entonces los súbditos no tendrán la obligación de cumplirla, es más, según Tomás de Aquino, es lícito desobedecerla porque hay que obedecer la ley divina antes que la ley positiva. Al igual que los primeros cristianos se rebelaban contra el emperador negándose a rendirle culto; Tomás de Aquino en esa línea de continuidad se convierte en un defensor de la objeción de conciencia a cualquier forma de gobierno que no promueva el bien público. No es de extrañar, entonces, que la forma de gobierno óptima para el escolástico aristotélico sea una síntesis de monarquía, aristocracia y democracia donde el monarca sea expresión de la voluntad de sus súbditos.

LA **MORAL** POR PROVISIÓN DE DESCARTES

“La generosidad es la clave de todas las otras virtudes y una regla general contra todos los desórdenes de las pasiones”

René Descartes

En el gran libro del mundo Descartes construye una moral por provisión para distinguir lo verdadero de lo falso y ver claro en nuestras acciones. Su firme propósito es que el ser humano pueda conducirse con seguridad en esta vida y no dejar de vivir lo más felizmente que pueda sin tener que aplazar la vida misma.

En palabras del propio Descartes esta moral imperfecta, que se puede seguir por provisión mientras no se conozca una mejor, consta de tres máximas:

1- MÁXIMA ADAPTACIÓN A LAS COSTUMBRES

Obedecer las leyes y costumbres del propio país en el que se ha de vivir atendiendo más a los que actúan que a los que dicen en función de la moderación, la comodidad y la utilidad de sus opiniones sin caer, por ello, en el autoengaño

2- MÁXIMA DE LA RESOLUCIÓN

Consiste en ser lo más firme y resuelto posible en las propias acciones y no seguir las opiniones más dudosas- una vez me hubiera determinado- con menos constancia que si fueran totalmente seguras. Descartes descarta la aplicación de la duda metódica universal en este caso argumentando que ante la diversidad de opiniones sobre una misma cuestión, siendo posible que no percibamos más verosimilitud en unas que en otras, para no aplazar la acción, la razón exige que escojamos una y que, después de haberla escogido, la sigamos con la misma constancia que si la hubiéramos juzgado cierta.

3- MÁXIMA DEL AUTODOMINIO

Consiste en tratar siempre de vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y en cambiar mis deseos antes que el orden del mundo, y, en general, en acostumbrarme a creer que no hay nada que esté en nuestro poder más que nuestros pensamientos.

Puede afirmarse, pues, que la interdependencia entre libertad, entendimiento, resolución y autodominio genera una moral al servicio de la vida como uso pleno de nuestras capacidades y estado de máxima actividad respecto a nosotros mismos y el mundo.

LA **CUESTIÓN SOCIAL** EN EL RACIO-VITALISMO DE ORTEGA Y GASSET

La España oficial consiste pues, en una especie de partidos fantasmas que defienden los fantasmas de unas ideas y que, apoyados por las sombras de unos periódicos, hacen marchar unos ministerios de alucinación.

Asistimos al fin de la crisis de la restauración, crisis de sus hombres, de sus partidos, de sus periódicos, de sus procedimientos, de sus ideas, de sus gustos y hasta de su vocabulario.

— Ortega y Gasset

Ortega y Gasset en los años veinte, después de la Gran Guerra, ha perdido la fe en los pilares de la modernidad: progreso, racionalidad, democracia y libertad. La modernidad ha nutrido de mitos al hombre contemporáneo que, convertido en hombre masa, vive falto de espíritu crítico y de proyecto vital. Sin conciencia histórica el hombre masa va a la deriva y a merced de los líderes de masas será el creador de su propia perdición: el totalitarismo. En las antípodas del fascismo, Ortega defiende la democracia como forma de gobierno idónea y la regeneración social como finalidad de una pedagogía social igualitaria, porque si todo individuo social ha de ser trabajador en la cultura, todo trabajador tiene derecho a que se le dote de conciencia cultural. La civilización es un proyecto de salvación de la humanidad que trasciende al individuo y por ello necesita de una minoría cualificada, consciente del sentido histórico y de su dirección, que tome la idea política para su realización y no para su encierro en los palacios del pensamiento y el exclusivismo, lo que Ortega denomina beatería de la democracia o, lo que es lo mismo, su idealización hipócrita.

Para Ortega las relaciones entre el individuo y la sociedad deben tener como referencia metapolítica el socialismo o comunidad universal porque las reivindicaciones de justicia del socialismo se convierten en condición de posibilidad de las aristocracias del espíritu. Como decía él mismo de forma aparentemente paradójica: "soy socialista por amor a la aristocracia".

EL PROBLEMA DE LA ÉTICA EN LA FILOSOFÍA DE ORTEGA Y GASSET

Nuestras convicciones más arraigadas, más indubitables, son las más sospechosas. Ellas constituyen nuestro límite, nuestros confines, nuestra prisión.

Algunas personas enfocan la vida con entremeses y guarniciones. El plato principal nunca lo conocen.

— Ortega Y Gasset

En *Meditaciones del Quijote*, su primera obra, la preocupación moral de Ortega ya se vislumbra como una constante en su pensamiento aunque propiamente no podemos hablar de ningún tratado del filósofo dedicado expresamente a cuestiones morales. La ética de Ortega es una ética abierta, dispuesta constantemente a la reforma, a la regeneración del ideal ético porque la bondad se expresa de múltiples formas desde la vida como razón histórica y la verdad como perspectiva. Por eso, contra la rigidez moral, defenderá un imperativo de la autenticidad cercano a una ética de la situación. El reconocimiento de los valores vitales le hace desestimar cualquier moral abstracta que imponga normas: solo el yo captador de valores es el juez supremo que decide sobre lo que hay que hacer o no, sus dictados nos conducen a la construcción del destino moral de cada uno. No es de extrañar que Ortega mantenga una actitud crítica ante cualquier fundamentalismo religioso que destine la vida humana en contra de valores vitales hacia valores ultravitales que conviertan a la vida propia en un sinvivir.

EL PROBLEMA DEL HOMBRE EN EL RACIOVITALISMO DE ORTEGA Y GASSET

*Hoy, la gente joven parece dispuesta a dar a la vida un aspecto feriado.
— José Ortega y Gasset, El tema de nuestro tiempo*

Ortega acusa la desorientación radical como síntoma de la crisis del hombre contemporáneo. Si el hombre de Occidente padece una radical desorientación es porque no sabe hacia qué estrellas vivir. Contra una visión idealista de la antropología y con influencia del *dasein* heideggeriano, la realidad del yo en Ortega es nuestra vida. No hay nada anterior, ni siquiera el pensar es anterior a la vida, de ahí que la vida como realidad radical, al ser transparente a sí misma, advierta que el ser humano no tiene naturaleza, sino historia y que yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo. En esa tensión entre libertad como proyecto y fatalidad como comienzo consiste el vivir, invención perpetua de nuestro ser. La misión de la filosofía será clave a este respecto para Ortega; desde la metáfora del hombre como náufrago, la filosofía se descubre como el intento de salvación del hombre que va a la deriva en el siglo XX. El raciovitalismo asume que la filosofía es la urgente necesidad de enfrentar la realidad, enfrentar la vida como problema.

EL TRATAMIENTO DEL **PROBLEMA DE DIOS** EN LA FILOSOFÍA DE MARX

Los economistas tienen un modo singular de proceder. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones, las artificiales y las naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales, las de la burguesía, naturales. En esto se parecen a los teólogos, que establecen dos clases de religiones. Toda religión que no sea la suya propia es un invento de los hombres, mientras que la suya propia es una emanación de Dios.

La manera cómo se presentan las cosas no es la manera como son; y si las cosas fueran como se presentan la ciencia entera sobraría.

— Karl Marx (1818-1883)

El tratamiento del problema de Dios en la filosofía de Marx tiene como punto de arranque el pensamiento de Feuerbach que afirma que la idea de Dios es un producto humano mediante el cual el ser humano se extraña a sí mismo porque su creación le trasciende, le mira desde lo alto, de ahí que Feuerbach sostenga que el ser humano vive enajenado. La tesis podría decirse en estos términos: No es Dios quien crea al hombre a su imagen y semejanza sino que es el hombre quien crea a Dios a imagen y semejanza del hombre. Esta inversión de Feuerbach servirá de guía a Marx para construir su propia concepción del problema.

Según Marx, Feuerbach ha empezado por buena senda pero se ha quedado a medio camino porque, según él, son las relaciones sociales de producción capitalistas en cuanto relaciones de explotación allí donde reside realmente el secreto de la alienación, por lo que el hombre no alcanzará la plenitud humana si no soluciona la explotación económica y en esta medida, sólo entonces, dejará de ser necesaria la idea de Dios. La religión como suspiro de los oprimidos sin transformación de la alienación en revolución socialista hace de la religión un opio para el pueblo, una adormidera, una anestesia de la que, según Marx, sólo podrá liberarse el ser humano con la llegada del comunismo.

En conclusión...

NOTAS DESDE UN ENFOQUE DOXOGRÁFICO A LA POSICIÓN DE TOMÁS DE AQUINO CON RESPECTO A LA EXISTENCIA DE DIOS

La primera dificultad que presentará la teología es que es el único saber cuyo objeto de estudio no sabemos si existe. Naturalmente para Tomás de Aquino estaba fuera de toda duda la existencia de Dios pero comprendía racionalmente que está duda podría plantearse a alguien que no tuviese la fe. Tomás de Aquino distingue la fe de la actividad del filósofo e hizo esfuerzos extraordinarios por demostrar la existencias de Dios porque, ¿cómo vamos a atribuirle predicados a Dios de bondad, omnipotencia, ubicuidad si no sabemos si: primero, es posible demostrar su existencia y segundo, si si existe o no existe después de garantizar la posibilidad de realizar tal demostración.

Sin duda, uno de los momentos más audaces de la summa theológica es, precisamente, la parte dedicada a estas dos cuestiones.

Bien conocidas son las demostraciones de la existencia de Dios de Tomás de Aquino que, a través de la creación y por medio de un proceso inductivo concluye la necesidad de un ser causa de las causas, creador de las creaciones, perfección de las perfecciones, primer motor de los motores y fundamento necesario de los seres contingentes.

La objeción que desde la doxografía se le plantea con razón a Tomás de Aquino es la siguiente: como aristotélico pretende demostrar la existencia de Dios a partir de la naturaleza, aplicando el método inductivo-deductivo que Aristóteles emplea en la física; pero debemos recordar que el Acto puro aristotélico, es decir, Dios, no se concibe a partir de la naturaleza sino desde el plano metafísico-ontológico. Si Tomás de Aquino pretende demostrar la existencia de Dios a partir de la naturaleza, su malentendido es que no puede explicar lo que no se sabe por medio de algo que conocemos aún menos; dicho de otro modo: conocemos poco del origen del universo pero nada de Dios y por eso a la explicación del cosmos por medio de Dios, deberíamos preguntar de forma inmediata: ¿Quién explica a Dios?

Según Tomás, la respuesta a esa pregunta sería que Dios mismo, que sólo Dios es evidente a sí mismo pero no para la naturaleza humana; incluso llegó a definir a la filosofía como criada de la teología. Esto significa, entre otras cosas, que Dios se encontraba allí donde el conocimiento - racional quiere llegar por lo que su propósito fue brindar caminos racionales para llegar a una conclusión que él ya aceptó de antemano.

Por este motivo, no podemos considerarlo un-filósofo con todas las de la ley pero es indiscutible que la racionalización de la divinidad cristiana y su avance civilizatorio en Europa tiene en la filosofía tomista, su piedra angular. La lentitud con que la Iglesia católica se hizo tomista es una razón de peso para afirmar el carácter innovador de la obra de Tomás de Aquino en la Edad Media. No será hasta el siglo XIX cuando Tomás de Aquino sea considerado el filósofo de la comunidad creyente católica con León XIII.

MODELO DOXOGRÁFICO (P.A.U.) DEL VITALISMO NIETZSCHEANO

La significación del vitalismo de Friedrich Nietzsche (1844-1900) descansa no sólo en la crítica de la metafísica platónica como consecuencia de la indicación del nihilismo del Occidente de su época, sino además en la superación misma de dicha metafísica mediante la afirmación de la vida en toda su plenitud como voluntad de poder. Su obra supone un punto de inflexión en el contexto filosófico de fines del siglo XIX, fuertemente marcado por el rigorismo moral de ascendencia hegeliana, el positivismo científico y la herencia idealista platónica. El filósofo prusiano discutirá cada una de estas influencias.

Cuando Platón, siguiendo la distinción ontológica parmenídea entre apariencia y verdad, distinguió entre el “mundo sensible” y el “mundo inteligible”, se produjo una escisión en el Ser, que Occidente conoció como metafísica. Esta separación entre dos mundos mediados por un abismo insuperable o khorismos dio lugar a un mundo, el “falso”, de apariencia, de mutabilidad e imperfección, alejado eternamente del “verdadero” o suprasensible, relativo a lo inmutable, lo perfecto, es decir, lo divino. Nietzsche criticará este dualismo ontológico, argumentando la existencia de un único mundo, el “mundo aparente”, en el cual las reglas para conocer las cosas “en sí mismas” se revelan como inútiles, por lo que no habrá ya una idea de Verdad. Para Nietzsche, el Dios filosófico, alegoría del mundo suprasensible y, en definitiva, de la metafísica misma, ha sufrido una irreversible muerte en Occidente, lo que supone que la desnaturalización del ser que se había llevado a cabo ha cesado por fin. Este ocaso de la metafísica es lo que el prusiano denomina “nihilismo”, es decir, el reconocimiento de Dios como inexistente en detrimento de lo sensible mismo, más allá de lo cual no hay sino nada. La muerte del idealismo es un hecho en el pensamiento occidental, lo que tendrá graves repercusiones éticas, epistemológicas y eventualmente estéticas.

Ante esta nueva nada, antes ocupada por Dios –voluntad de poder negativa-, Nietzsche define dos tipos de respuestas: la del “último hombre”, incapaz de asumir el vacío originado por la aniquilación del “deber ser”, y el Ultrahombre, que trasciende el nihilismo afirmando la vida como “voluntad de poder”, esto es, que exalta el arte, expresión de la ilimitada creatividad humana, como lo único que no se agota ante el devenir constante. El ser, ahora invariable cambio, implica también la desaparición de la Verdad objetiva (aquella que se buscará en las ciencias naturales positivas a las que Nietzsche criticará, ya que no habrá hechos sino tan sólo interpretaciones, introduciendo así una nueva forma de pensar la Verdad, como el resultado de la unión de múltiples perspectivas o perspectivismo), así como de la Idea de Bien, es decir, de orden moral (para el prusiano, tan sólo hay interpretaciones morales de fenómenos que siempre serán extramorales). La vida consistirá en el ejercicio de la libre voluntad creadora de cada hombre, que dará rienda suelta a las fuerzas humanas mismas: lo apolíneo –lo intelectual, hasta ahora prioritario– y lo dionisiaco –lo pasional, rescatado como gran protagonista-.

Daniel Rodríguez Montecino, alumno de 2º Bach. en La Salle el curso 2011/2012



Una (posible) respuesta doxográfica a la pregunta 2 del examen de Historia de la Filosofía de P.A.U., en referencia al desarrollo sistemático “de las principales líneas del pensamiento” de Friedrich Nietzsche: el vitalismo.

EDAD PAU PROBLEMA	ANTIGUA	MEDIEVAL	MODERNA	CONTEMPORÁNEA
CONOCIMIENTO (incluye metafísica)				
ÉTICA O MORAL		Notas desde un enfoque doxográfico a la posición de Tomás de Aquino con respecto a la existencia de Dios	La moral por provisión	El problema de la ética en la filosofía de Ortega y Gasset
HOMBRE				El problema del hombre en el raciovitalismo de Ortega y Gasset
SOCIEDAD O POLÍTICA		El problema de la sociedad en la filosofía tomista	La cuestión social en el contractualismo de Locke	La cuestión social en el raciovitalismo de Ortega y Gasset
DIOS				El tratamiento del problema de Dios en la filosofía de Marx

CUADRO DE MANDOS PARA CUESTIONES 3 y 4

ELOGIO DE LA CORDURA ¿PUNTO DE PARTIDA PARA LA PAU?

*“Me quieren indefenso, entretenido, endeudado y sin tiempo,
Con el cable al cuello, sumiso al des-concierto y por cierto:
Soy la vergüenza de la nación.”*

Para los Valientes, sinceros mentirosos

En primer lugar, tomemos alientoentoentoento.

La urgencia de estas líneas es máxima: por tanto, para un momento, si tienes tiempo. Como tú harás (y desde hoy, como los chicos anteriores a la recién a-probada L.O.M.C.E. hicimos y haremos), hace poco atravesé el doloroso trance de la P.A.U., con el que nos torpedean desde el mismo umbral del Bachillerato, por lo que me hago cargo del vértigo de esta delicada situación.

Al igual que aquéllos que escojáis Historia de la Filosofía en P.A.U. (mientras podáis) os veréis forzados a hacer en vuestro examen., vengo a dejar constancia de la sinceridad mentirosa a la que nos vemos obligados los Valientes que nos atrevemos a “concurrir”, casi a participar. Es responsabilidad de los alumnos que estudiamos y hemos estudiado con Jaime en La Salle dejar claras las condiciones en las que se está accediendo al examen de Historia de la Filosofía en P.A.U., analizando semejanzas y diferencias con respecto del resto de asignaturas, y con las dificultades intrínsecas a la “correcta” realización del examen, con frecuencia independientemente del esfuerzo académico que realicemos. También es conveniente disipar las dudas acerca de dicho –titánico- esfuerzo, y ésta es la parte sincera: con la mejor de las voluntades y el firme propósito de ayudar a superar la prueba.

En 1º de Bachillerato, curso que será el único obligatorio en cuanto al contenido filosófico a partir de la aplicación de la L.O.M.C.E., se estudia «Filosofía» (en mi año «Filosofía y ciudadanía»). En otros centros suele (solía) ser una avanzadilla del temario de «Historia de la Filosofía» de 2º, lo que supone (suponía) una evidente “falta piadosa” silenciosamente compartida; más bien una trampa generalizada. En cambio, nuestro temario de 1º, a cada año más complicado –como se comprueba en 1º-, es (o ha sido) de una dificultad, en buena medida, superior al actual nivel universitario, sin adelantar aún así nada del curso siguiente.

Esto no significa, como al final se tiende a pensar, que la preparación para P.A.U. sea insuficiente o incluso nula, sino todo lo contrario: hay determinados problemas que tratamos con una complejidad que excede con mucho “lo que se pide”. En consecuencia, es nuestra tarea dejar claro que tenemos, literalmente, que igualar a la baja, o si se quiere, rebajar nuestro nivel filosófico en el examen de P.A.U. para poder obtener la calificación completa. Finalmente, mentir es la única salida para poder conservar intacta la sinceridad filosófica (inmersa y crítica) que hubiésemos podido cosechar, lo que, y esto es lo importante, supone una tarea tan fatigosa y desalentadora como efectivamente realizable. Pero en este esfuerzo nos encontramos, como en otras asignaturas (véase Historia de España en 2º), año tras año, irremediabilmente desamparados. ¿Cómo es eso posible?

A diferencia de la Física, las Matemáticas o la Química, cuyos campos son más o menos cerrados, y por ello rígidos e indiscutidos, no hay que olvidar que la filosofía, tal y como la entendemos (un saber totalizador sistemático-crítico pero nunca protagonista sino siempre de segundo grado) es permanente discusión con la enorme pluralidad de posiciones, algunas de ellas enfrentadas, y en ningún caso armonizadas ni en acuerdo, por lo que no se encuentra ni se puede encontrar un criterio común de corrección, sobre todo debido a la arbitrariedad de la propia corrección(lo que también sucede a una escala distinta en Lengua o en Historia). Estamos desde el principio vendidos al corrector –más si cabe que en otras materias–, que suele (o solía) perseguir, finalmente, mera doxografía.

Terminemos ya: quiero decir que, una vez explicadas las condiciones en que se afrontará (o

afrontamos) el examen de Historia de la Filosofía P.A.U., no sólo son dignos de reconocimiento la valentía y el esfuerzo de quienes toman parte, sino que merece más aún la pena insistir en que es perfectamente posible una buena preparación de Selectividad.

Instruir a Clinias es a un tiempo suprimir a Clinias ignorante es precisamente lo que no podremos permitirnos recordar de cara a P.A.U. Tendremos que fingirnos ignorantes a pesar de haber sido instruidos.

¡Ánimo, ésta es nuestra –sincera mentirosa– tarea!

EL ÚLTIMO BAILE



por lo que más quieras
por lo que más deseas
escucha por favor
escucha la canción
si algunos te respetan
es porque en ti hay algo único y especial
digno de cuidar
sin ti el mundo sería mucho más feo y triste
menos prometedor
escucha por favor
déjate llevar
déjate coger
es el último baile
te dejo con tu vida
y con tu plan de huida
tan fácil de pensar
tan fácil de empezar
y ojalá algún día
venga la melodía
te llene de alegría
te lleve donde vas
déjate llevar
déjate coger
es el último baile



	PLATÓN	ARISTÓTELES	SAN AGUSTÍN
ONTOLOGÍA	<ul style="list-style-type: none"> -Materia informe e indeterminada, con movimientos caóticos y existente desde siempre. - Ideas o formas, inteligibles, eternas e inmutables. Máximamente reales; están ordenadas, siendo la cúspide la idea de Bien. Chórismos entre inundo sensible y mundo inteligible. El Demiurgo hace que las Ideas se plasmen en la Materia informe dotándola de orden (<i>symploke</i>). Problema de la relación materia-ideas: <i>methesis y mimesis</i>. 	<ul style="list-style-type: none"> - Relajación del sentido del no-ser parmenideo; existe el no-ser: "no ser tal o cual cosa". Equivocidad del verbo ser, parangonado por el sentido de la <i>ousia</i> (sustancia primera). A ella remiten las diez categorías. Sobre estas se aplica la teoría del movimiento en términos de materia y forma, potencia y acto, y las cuatro causas. - Cosmos teleológico. 	<ul style="list-style-type: none"> - Llamada a la interiorización: la Verdad, que es única, está en la intimidad de la conciencia. <i>Proceso de autotranscendimiento</i>. Pasos: primero constatar nuestra naturaleza mutable y la posibilidad de verdades inmutables (influencia platónica). Segundo, el fundamento de esas verdades inmutables es Dios, pues en él están como arquetipos. El hombre llega a la <i>Verdad Absoluta</i>. - ¿Cómo conocer las Ideas? <i>Teoría de la iluminación</i>. Conocimiento por iluminación divina. La parte superior del alma, en contacto con Dios.
EPISTEMOLOGÍA	<ul style="list-style-type: none"> Conocimiento precedente de los sentidos (<i>doxa</i>)/ conocimiento intelectual (<i>episteme</i>). Grados de conoc. (símil de la línea y de la caverna). Idea de. Bien a través de la dialéctica. 	<ul style="list-style-type: none"> El conocimiento de un objeto es la captación de la forma de este desposeído de su materia. Se distinguen dos facultades: entendimiento agente y paciente. 	
ANTROPOLOGÍA	<ul style="list-style-type: none"> Dualismo antropológico: cuerpo y alma. Alma = razón. Doctrina platónica de la anamnesis o reminiscencia (a través del mito de la caída del alma). El alma consta de tres partes: racional, irascible y concupiscible. 	<ul style="list-style-type: none"> La <i>physis</i> de los seres vivientes es el alma. Funciones y tipos de alma: vegetativa, sensitiva, racional. El hombre es un animal racional. 	<ul style="list-style-type: none"> - Dos sustancias en el hombre. El hombre es propiamente alma. Razón inferior y Razón superior (lugar de la Iluminación). - Libertad: la propia de los cristianos. Amenazada doblemente, nos lleva a pensar en el problema del mal. Mal como privación del Bien.
ÉTICA	<ul style="list-style-type: none"> -Principio de correlación estructural entre alma y Estado. Tres clases sociales según estructura del alma (<i>gobernantes, guardianes y productores</i>). -Principio de especialización funcional. Cada clase social realiza su propia función atendiendo a virtudes distintas (<i>prudencia, valentía, templanza</i>). De ellos se deriva la idea platónica de justicia. - Doctrina del rey filósofo. Gobierno de los sabios, de los filósofos. 	<ul style="list-style-type: none"> Toda elección humana tiende a un fin, subordinado a uno supremo que es la felicidad. Esta se consigne gracias a una vida racional y virtuosa. Virtudes éticas y dianoéticas. 	<ul style="list-style-type: none"> Autotranscendimiento tanto en el ámbito del conocimiento como en el de la voluntad. Por tanto, la búsqueda de la felicidad le lleva a autotranscenderse: la felicidad se halla en el amor de Dios.
POLÍTICA		<ul style="list-style-type: none"> - El hombre es un <i>zoon politikón</i>, cuyas necesidades le impiden una vida contemplativa. Se organiza en comunidades (familia, aldea, polis) para la consecución de su felicidad. De entre las cuales, la más excelente es la ciudad. - Clasificación de regímenes políticos sanos y corruptos. 	<ul style="list-style-type: none"> Primer pensador que analiza sistemáticamente la Historia, concebida moralmente. Dos grandes grupos de hombres: "ciudad terrena" y "ciudad de Dios".
DIOS	<ul style="list-style-type: none"> Demiurgo como inteligencia ordenadora que plasma las formas inteligibles en la materia caótica. 	<ul style="list-style-type: none"> Todo objeto es movido por otro, luego existirá un motor inmóvil generador perpetuo del movimiento del cosmos. Es el Acto Puro. 	<ul style="list-style-type: none"> Parte de las Ideas, inmutables y necesarias, remitiendo por ello a una Verdad inmutable. Primer atributo de Dios: inmutabilidad.

	SANTO TOMÁS DE AQUINO	CARTESIANISMO	EMPIRISMO HUMEANO
ONTOLOGÍA	<p>Los seres creados se componen de esencia (sus atributos y propiedades) y existencia (actualización de estos). Dicho acto no depende de las sustancias mismas.</p> <p>La percepción fija las especies sensibles en la imaginación. El entendimiento agente abstrae de ellas los universales y el entendimiento pasivo opera con ellos para generar conocimiento particular.</p>	<p>Tres tipos de sustancia: res extensa, res cogitans y res cogitans infinita (Dios).</p> <p>Conocimiento deductivo de la realidad. Para encontrar un conocimiento claro y distinto, <i>certo</i>, se precisa aplicar el método de la duda metódica. Primeramente, dudamos de los sentidos, de la distinción vigilia/sueño e incluso de los entes matemáticos (genio maligno). Ahora bien, hay una verdad con absoluta <i>certeza</i>: el yo como sujeto pensante (ideas adventicias, facticias e innatas). Por último, para salvar el problema del solipsismo: demostrar la existencia de Dios.</p> <p>El problema de la comunicación en las sustancias.</p>	<p>Todo nuestro conocimiento procede de la experiencia. De ella obtenemos percepciones de dos tipos: impresiones (inmediatas, intensas) —sensaciones, pasiones y emociones— e ideas (débiles, mediatas) —recuerdos, razonamientos... Justificado por el principio de la copia.</p> <p>La facultad, de la fantasía permite componer ideas (Dios infinito, dragón...) y la facultad de la imaginación las representa mediante tres leyes: semejanza, continuidad y causa-efecto.</p> <p>Crítica de la causalidad. Conjunción constante > creencia > hábito.</p>
EPISTEMOLOGÍA			
ANTROPOLOGÍA	<p>El entendimiento, al igual que el alma, es inmaterial. Pero su unión al cuerpo lleva su atención al mundo sensible.</p>		<p>Soy un haz de percepciones tan intermitentes como mi propia experiencia y mi muerte es su aniquilación. No existe ninguna sustancia pensante que permita conectarlas de continuo.</p>
ÉTICA	<p>Se reconoce la tendencia natural a conservar la existencia de uno mismo, a procrear y a conocer la verdad.</p> <p>De estos fines, comunes a todos los hombres, se deduce una ley natural (universal, evidente e inmutable) integrada en el plan de Dios con objeto de preservarlas.</p>	<p>Moral por provisión que consta de tres máximas: máxima de adaptación a las costumbres, máxima de la resolución y máxima del autodomínio.</p>	<p>La razón no motiva la voluntad ni se opone a ella, simplemente relaciona ideas operando deductivamente.</p> <p>La pasión es la que conforma la voluntad, deseando, o reprochando sobre los resultados de la razón.</p>
POLÍTICA	<p>Las particularidades de cada comunidad tornan la ley natural en ley positiva como una prolongación de aquella.</p>		<p>Análisis de la historia de los pueblos y sus gobiernos, sin aportar novedades.</p>
DIOS	<p>El Dios tomista es el Dios cristiano. En él, esencia y existencia coinciden (Él mismo es el acto de ser). Las cinco vías de demostración de la existencia de Dios.</p>	<p>Tres pruebas, las dos primeras basadas en el principio de causalidad y la tercera siguiendo el argumento ontológico. Dios <i>garantiza</i> la existencia del mundo.</p>	<p>Crítica a las pruebas a priori, por no remitir a la experiencia.</p> <p>Crítica a las pruebas a posteriori, fundada en la crítica a la causalidad.</p>

ONTOLOGÍA	ROUSSEAU	IDEALISMO TRASCENDENTAL	KARL MARX
EPISTEMOLOGÍA		<p>Fenómeno y nómeno.</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Uso teórico de la Razón</i>, desde el cual se responde a la pregunta: ¿Qué puedo conocer? - Pregunta por la posibilidad de la metafísica como ciencia a través del análisis de los juicios. - Dos facultades de conocer: sensibilidad y entendimiento (dividida en entendimiento y razón). - <i>Estética trascendental</i>: espacio y tiempo como formas a priori de la sensibilidad o intuiciones puras. <i>Análítica trascendental</i>: conceptos y juicios. Categorías. <i>Dialéctica trascendental</i>: facultad de la razón, ideas e imposibilidad de la Metafísica. 	<p>Ser como producción.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Explicación y crítica del modo de producción capitalista y teoría del valor. - Se propone clarificar crítica y racionalmente la conciencia. <i>Ideología</i> y falsa conciencia. La conciencia como producto social y con sentido primordialmente negativo. Las formas ideológicas de la conciencia ocultan la <i>alienación</i>. Significados de alienación: económico, jurídico, teológico; pero fundamentalmente económico. Esta última es fundamento de la alienación social, política, religiosa y filosófica.
ANTROPOLOGÍA	<p>"El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado." <i>Estado de naturaleza</i> como plataforma lógica de análisis del hombre. En él, el hombre, con voluntad libre, es visto como el <i>buen salvaje</i> (feliz, autosuficiente). Su vida consiste en la lucha por vencer la muerte, para la cual se ve obligado a asociarse contractualmente con otros hombres (<i>pacto social</i>).</p>	<p>La respuesta a las tres cuestiones propias de la Filosofía (según Kant) se pueden englobar en una cuarta: ¿qué es el <i>hombre</i>?</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Uso práctico de la Razón</i>, desde el cual se responde la pregunta: ¿qué debo hacer? - Imperativos hipotéticos e imperativo categórico: solo un principio formal puede garantizar una ética Universal para todo ser racional. - La razón puede determinar por sí sola a la voluntad a obrar: obrar de manera autónoma, esto es, <i>por respeto al deber</i>. - Postulados de la razón práctica: libertad, inmortalidad del alma y existencia de Dios (respuesta a la pregunta: ¿qué me cabe esperar?). 	<p>El hombre posee una doble dimensión: primeramente, una <i>natural</i> que le ata a las necesidades primarias; y una segunda, la <i>social</i>, que le abre el horizonte de las relaciones con el mundo.</p> <p>La historia es la lucha de clases. Causa del sufrimiento humano: la explotación económica de la clase trabajadora.</p> <p>Ante esta:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Abolición de la propiedad privada de los medios de producción a través de la violencia revolucionaria. - Abolición del carácter de clase del Estado. - Construcción de un nuevo Estado considerado como órgano racional necesario para la producción de bienes.
ÉTICA		<p>La Ilustración como la salida del hombre de la minoría de edad autoculpable. Estado de Derecho Cosmopolita, República cosmopolita y paz perpetua.</p>	<p>Dictadura del proletariado.</p>
DIOS	<p>Todos los ciudadanos ponen en común su persona y su poder bajo la voluntad general en el pacto social, evitando así que el egoísmo individual mine su libertad.</p> <p>Importancia de la religión natural, destacando la interpretación individual de Dios a partir de la naturaleza antes que la Revelación.</p>	<p>La existencia de Dios como postulado de la razón práctica: garantiza la unión de virtud y felicidad.</p>	<p>Alienación en su sentido teológico: inversión de la realidad, concebida como creada por Dios, que no es sino un producto de la imaginación. Religión como opio del pueblo.</p>

	NIETZSCHE	WITTGENSTEIN I	ORTEGA Y GASSET
ONTOLOGÍA	El mundo se compone de fuerzas en disputa constante para dominar a las otras. <i>Ser como devenir</i> . El <i>nihilismo</i> responde a ese estado de pérdida de valores en que a nada nos podemos asir para enfrentarnos al mundo.	Los <i>hechos o estados</i> de cosas constituyen su ontología desde una perspectiva lógica. A su vez, estos están compuestos por <i>cosas u objetos</i> desde una perspectiva material. La totalidad de los estados de cosas existentes es el mundo, y la realidad los anteriores junto con los inexistentes.	Versión del Dasein heideggeriano.
EPISTEMOLOGÍA	Crítica negativa a las ciencias: la matematización anula la diversidad del ser, ocultando su verdadera naturaleza. Primacía del lenguaje poético, en que las metáforas no se han convertido en conceptos; y de la expresividad del arte.	Isomorfismo entre la lógica de la realidad y el lenguaje explicado mediante la teoría de la representación. La figura lógica de los hechos es el pensamiento.	Perspectivismo. El mundo cambia según con qué ojos se vea.
ANTROPOLOGÍA	Los últimos hombres habitan el nihilismo no reconocido. Una vez se llegue a consumir, surgirán las actitudes vitales guiadas por la <i>voluntad de poder</i> caracterizada por la multiplicidad de máscaras, la infinidad de perspectivas y las apuestas artísticas.	La voluntad del hombre forma parte de un dominio inalcanzado por el lenguaje; de modo que la realidad queda abierta a las posibilidades de aquella. Ampliar los límites del lenguaje supondrá ampliar los límites de mi mundo (de lo pensable como hecho).	El hombre no tiene naturaleza, tiene historia. La vida como realidad radical toma múltiples significados, fundados todos ellos en la razón (<i>raciovitalismo</i>).
ÉTICA	Crítica de la moral entendidas como contranaturalidad. Renacimiento de los dioses múltiples y finitos; de moral individualista, aristócrata y estética, predicada por Zaratustra para el Ultrahombre.	El valor no es un hecho, y por tanto no puede ser representado. Las cosas con valor (religión, ética y estética) no se <i>dicen</i> , se <i>muestran</i> , y forman parte de lo <i>místico</i> , el sentimiento oceánico del mundo que <i>es</i> , de este como un toso limitado.	
POLÍTICA	No propone ningún modelo político concreto. Hacerlo significaría pecar de nihilista. Crítica a todo sistema político consumado que no se rija por leyes propias, immanentes y humanas.		Análisis de la historia a través de las generaciones. Civilización vs. Barbarismo.
DIOS	El dominio congelado del Ser de la Metafísica clásica y los imperativos cristianos encubren el ser verdadero. <i>Dios ha muerto</i> , esto es, La metafísica (y la Religión cristiana como su heredera) es un cadáver enclavado en categorizaciones dogmáticas que no entran en el juego de la lucha de fuerzas ontológicas al reprimir toda subversión.	- La religión se asocia, al igual que la ética, al dominio de lo <i>místico</i> . - Hay dos deidades: el mundo y mi «yo» independiente.	

ANEXOS

ANEXOS

ANEXOS

ANEXOS

ANEXOS

ANEXOS

CAOS, ETERNO RETORNO Y VOLUNTAD DE PODER (I)

“Todo lo rectilíneo miente, murmuró despreciativo el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo.”

Dos grandes fuerzas dominan el arte: lo apolíneo y lo dionisiaco. Dioniso representa la contraposición necesaria de lo apolíneo. Al igual que la vida y la muerte se complementan necesariamente, la producción y la destrucción lo hacen, lo femenino y lo masculino, la línea estética del clasicismo de Weimar por sí misma no puede conectar con la totalidad caótica. ¿líneas puras, rectilíneas, blancas? Para Nietzsche en *El Nacimiento de la Tragedia*, su primera obra, anuncia la superficialidad del arte alemán de la época y su mayor exponente: Wilkenmann (1717-1768) Sin poder detenernos en esta obra, sí al menos, simular, en pocas palabras, qué reprocharía Nietzsche a este movimiento artístico y que Nietzsche me disculpe por el carácter divulgativo de estas frases:

Estáis intentando recuperar el espíritu griego para vigorizar el instante con un estilo que no recupera el estilo griego, ¡en absoluto!. Falsificáis el pasado imposibilitando una experiencia profunda del presente y os sentís... ¡taaan profundos!... producís malas copias y os pierde, además, para mayor ridículo nuestro, una moral desangrada de Dioniso.

Para Nietzsche, un orden apolíneo represor de lo dionisiaco no produce auténtico orden. Tarde o temprano las fuerzas reprimidas se desatarán y el resentimiento y la violencia abusiva producirán efectos devastadores para los espíritus sensibles, inocentes; como ocurrió en la apoteosis de la razón alemana del III Reich.

Por Caos, Nietzsche entiende aquello que impulsa, fluye y se mueve y cuyo orden está oculto, cuya ley no reconocemos de modo inmediato. Tomar conciencia del caos que inevitablemente nos constituye y que, a pesar darle forma, la humanidad no acabará nunca por controlar porque el caos es inabarcable. De aquí que ser humano signifique ese animal que ordena finitamente el caos inabarcable. Contra Descartes, finitamente porque la razón se desprende, para Nietzsche, de la esencia de la fuerza y la fuerza es, por su esencia, finita.

Contra los relatos de la tradición dominante (relato científico, relato judeo-cristiano, relato de la metafísica platónica), Nietzsche advierte de que la fundamentación del proyecto de mundo ha de incluir la trasvaloración de los valores. Ahora bien, si la verdad no puede ser el valor supremo, el nuevo valor supremo más cercano a lo propio del ser, es decir, a lo que deviene, solo puede ser lo artístico. El valor supremo a diferencia del conocimiento y la verdad es el arte. Según Nietzsche, el arte tiene más valor que la verdad, esto quiere decir que llega más cerca de lo real, de lo que deviene, la vida, que lo verdadero, lo que ha sido fijado e inmovilizado. El arte se arriesga y conquista el caos, la exuberancia oculta, inabarcable, de la vida. El ser humano es el animal que aún no ha sido fijado, ¿qué mejor expresión que el arte para recordárnoslo? Recuperando lo dionisiaco para la voluntad de poder, Nietzsche la libera de la máscara de la voluntad de verdad: liberación sanadora que devuelve a la naturaleza humana a su morada: el mar abierto, símbolo de ateísmo, exploración y riesgo. Si la metafísica de la objetividad requería de los pretendientes de la sabiduría profunda calcular soluciones, salidas, remedios; la metafísica de la subjetividad de Nietzsche requiere de los pretendientes de la sabiduría profunda, adivinar enigmas, entradas, problemas.

¿Enigmas?, ¿Qué enigmas? Para esta difícil cuestión de la filosofía de Nietzsche hay que prestar atención a cómo Zaratustra lo cuenta y cuándo lo hace. Lo cuenta Zaratustra a bordo de un barco en viaje, precisamente, hacia el mar abierto, inexplorado. Os lo cuenta a vosotros, osados buscadores y tentadores, y a quienquiera que se haya jamás embarcado con astutas velas hacia mares terribles.

SABERES BÁSICOS LOMLOE

A. Del origen de la filosofía occidental en Grecia hasta el fin de la Antigüedad.

- Historicidad y universalidad de los problemas y concepciones filosóficas. Métodos de trabajo en Historia de la Filosofía.
- El surgimiento de la filosofía occidental en Grecia. Cosmovisión mítica y teorización filosófica. La filosofía en otras tradiciones culturales.
- El problema de la realidad en los presocráticos.
- Filosofía y ciudadanía en la Ilustración griega: los sofistas y Sócrates. Aspasia de Mileto y el papel de la mujer en la cultura y la filosofía griega.
- Idea y naturaleza: conocimiento y realidad en Platón y Aristóteles.
- La antropología en la filosofía clásica: Sócrates y el conocimiento de sí; la psique en Platón y Aristóteles.
- La discusión ética: el intelectualismo socrático-platónico; la teoría de las virtudes en Platón y Aristóteles; el concepto de eudemonía.
- El debate político: Las propuestas platónica y aristotélica en torno al mejor orden social.
- De las polis al imperio. Filosofía, ciencia y cultura en el helenismo. Estoicismo y epicureísmo. La figura de Hipatia de Alejandría.

B. De la Edad Media a la modernidad europea.

- Etapas, métodos y cuestiones fundamentales en la filosofía medieval. Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham. La personalidad polifacética de Hildegard von Bingen. La filosofía árabe y judía.
- La asimilación de la filosofía griega por la teología medieval. El problema de la relación entre fe y razón.
- El nacimiento de la modernidad europea. El Renacimiento. El protestantismo. La revolución científica.
- Racionalismo y empirismo: René Descartes y David Hume.
- El debate metafísico moderno. La teoría cartesiana de las sustancias. El materialismo desde Thomas Hobbes a la Ilustración.
- La cuestión del origen y fundamento de la sociedad y el poder. Del pensamiento político medieval a la teoría del contrato social según Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau.

C. De la modernidad a la postmodernidad.

- El proyecto ilustrado: potencia y límites de la razón. Los Derechos del Hombre. La primera ola feminista: Mary Wollstonecraft y Olympe de Gouges.

- La filosofía crítica de Immanuel Kant y el problema de la metafísica como saber.
- Éticas de la felicidad y éticas del deber. La ética kantiana frente al utilitarismo.
- La crítica del capitalismo: el pensamiento revolucionario de Karl Marx y la dialéctica de la Ilustración en la Escuela de Fráncfort. El análisis del totalitarismo de Hannah Arendt.
- La deconstrucción de la tradición occidental en Friedrich Nietzsche y la herencia posmoderna.
- Los problemas filosóficos a la luz del análisis del lenguaje: Ludwig Wittgenstein y la filosofía analítica.
- El existencialismo: Martin Heidegger y Jean Paul Sartre. La razón vital y la razón poética: José Ortega y Gasset y María Zambrano.
- El desarrollo contemporáneo del feminismo: Simone de Beauvoir.

EL PROBLEMA DE LA **SERIE HISTÓRICA** EN LA IDEOLOGÍA ALEMANA DE **MARX**

La Ideología Alemana es un ensayo polémico escrito por Marx y Engels contra la izquierda hegeliana tal y como se desarrolló hasta la primera mitad del siglo XIX. La tesis central de esta obra es la construcción de una teoría de la ideología, su aplicación en el caso concreto de “Alemania” y otros países centroeuropeos, y su fundamentación a través de una filosofía de la historia, que es lo que posteriormente se llamó materialismo histórico, término que Marx nunca empleó a la letra. Veamos la polémica de fondo:

Si fuese posible una ciencia de la historia es porque la historia obedecería a unas leyes necesarias e implacables produciendo en su movimiento la sucesión de unas fases hacia otras, mediante un proceso dialéctico de oposición, contradicción y superación. Según los dialécticos hegelianos lo que no se podía hacer es saltarse fases de la historia, porque eso implicaría la imposibilidad de conocer científicamente la historia, o lo que es lo mismo, la certeza de que la humanidad se mueve desorientada en la oscuridad, infeliz en las tinieblas. Si las fases de la serie histórica (=esclavismo- feudalismo- capitalismo- socialismo) responden a una lógica, lo que no se puede hacer es saltarse los pasos de la razón de la praxis histórica. Lo que no se puede hacer es pasar de la comuna rusa al socialismo directamente sin haberse desarrollado el capitalismo como modo de producción. Realizar ese salto de los pasos lógicos en los pasos históricos, implicaría saltarse las leyes de la historia, o lo que es lo mismo, romper con la posibilidad de conocer científicamente la Historia. Y es precisamente de este Error de Cálculo de lo que advierte Marx en 1846 en la Ideología Alemana a los socialistas y filósofos que abusan de la dialéctica de Hegel. Si alguien supone que la Historia se rige por leyes enteramente lógicas, enteramente implacables, automáticamente quedaría autorizado como presunto científico, como presunto conocedor del desarrollo de las leyes de la Historia para cometer toda clase de abusos y prepretar cualquier plan en nombre, no ya de Dioses, ni de ideas políticas sino en nombre de la mismísima filosofía de la historia. En efecto, si ya se conoce cuál es el desenvolvimiento de la historia, si ya se conoce el proceso de desarrollo de esas leyes por las que transita la humanidad, aquel sabio de sabios, conocedor de tal fórmula lógica de la Historia, estaría autorizado a realizar proyectos totalitarios, dogmáticos por el bien del género humano. Así de simple, fíjate, ¿a santo de qué se va a preguntar al pueblo, sus necesidades o intereses si no sabe lo que nosotros los científicos de la Historia ya hemos descubierto?, ¿para qué democracia?, ¿para qué consultar, preguntar a los otros si los otros no son más que un estorbo para ellos mismos, precisamente? Pues es, precisa y ferozmente, contra estos altivos dialécticos filósofos contra los que piensan Marx y Engels en la Ideología Alemana. Y será a partir de esta obra cuando Marx abandone los manuscritos más dialécticos de El Capital, los guarde en un cajón y se ponga a redactar de nuevo enteramente El Capital, salvando la trampa hegeliana.



TEXTOS

UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID EVALUACIÓN PARA EL ACCESO A LAS ENSEÑANZAS UNIVERSITARIAS OFICIALES DE GRADO Curso 2022-2023 MATERIA: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	Modelo orientativo
--	-------------------------------

INSTRUCCIONES GENERALES Y CALIFICACIÓN

Después de leer atentamente el examen, responda de la siguiente forma:

- elija un texto entre A o B y responda a las preguntas A.1 o B.1.
- responda a tres preguntas a elegir indistintamente entre las siguientes preguntas: A.2, B.2, A.3, B.3, A.4, B.4.

TIEMPO Y CALIFICACIÓN: 90 minutos. Cada una de las preguntas tiene una calificación de 2,5 puntos.

TEXTO A

«En todos los juicios en donde se piensa la relación de un sujeto con el predicado [...], es esa relación posible de dos maneras. O bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido (ocultamente) en ese concepto A; o bien B está enteramente fuera del concepto A, si bien en enlace con el mismo. En el primer caso llamo al juicio *analítico*; en el otro *sintético*. [...] Los primeros pudieran llamarse también *juicios de explicación*; los segundos, *juicios de ampliación*; porque aquellos no añaden nada con el predicado al concepto del sujeto, sino que lo dividen tan solo, por medio del análisis, en sus conceptos parciales, pensados ya (aunque confusamente) en él; los últimos, en cambio, añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba pensado en él y no hubiera podido sacarse por análisis alguno» (IMMANUEL KANT, *Crítica de la razón pura*).

En este texto, Kant reflexiona sobre el problema del conocimiento.

Cuestiones:

- A.1. (2,5 puntos). Exponga las ideas fundamentales del texto propuesto y la relación que existe entre ellas.
- A.2. (2,5 puntos). Exponga el problema de la *sociedad y/o política* en un autor o corriente filosófica de la época antigua.
- A.3. (2,5 puntos). Exponga el problema de *ser humano* en un autor o corriente filosófica de la época moderna.
- A.4. (2,5 puntos). Exponga el problema de *Dios* en un autor o corriente filosófica de la época contemporánea.

TEXTO B

«Así, pues, entre los actos conformes con la virtud, los de la política y la guerra podrán superar a los demás en brillantez e importancia; pero tienen lugar en medio de la agitación y se llevan a cabo en vista de un fin ajeno, pues no se los busca por sí mismos. Por el contrario, el acto del pensamiento y del entendimiento, siendo como es contemplativo, supone una aplicación mucho más seria; no tiene otro fin que él mismo, y lleva consigo el placer que le es exclusivamente propio y que se ve aumentado por la intensidad de la acción. Por tanto, así la independencia que se basta a sí misma, como la tranquilidad y la calma, toda la que el hombre puede disfrutar y todas las ventajas análogas que se atribuyen de ordinario a la felicidad, todas estas cosas se encuentran en el acto del pensamiento contemplativo. Solo esta vida es la que ciertamente constituye la felicidad perfecta del hombre» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*).

Aquí Aristóteles reflexiona acerca de la felicidad.

Cuestiones:

- B.1. (2,5 puntos). Exponga las ideas fundamentales del texto propuesto y la relación que existe entre ellas.
- B.2. (2,5 puntos). Exponga el problema del *ser humano* en un autor o corriente filosófica de la época medieval.
- B.3. (2,5 puntos). Exponga el problema de *Dios* en un autor o corriente filosófica de la época moderna.
- B.4. (2,5 puntos). Exponga el problema del *conocimiento y/o realidad* en un autor o corriente filosófica de la época contemporánea.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

CRITERIOS ESPECÍFICOS DE CORRECCIÓN Y CALIFICACIÓN

TEXTO A

- 1º) En la respuesta a la primera pregunta se comprobará el grado en que el alumno es capaz de:
- a) identificar las ideas fundamentales del texto (**hasta 1 punto**).
 - b) exponer la relación existente entre tales ideas (**hasta 1 punto**).
 - c) utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 2º) Con la segunda pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- a) exponer el problema de la *sociedad y/o política* en un autor que pertenezca a la época antigua (**hasta 2 puntos**).
 - b) utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 3º) Con la tercera pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- a) exponer el problema del *ser humano* en un autor que pertenezca a la época moderna (**hasta 2 puntos**).
 - b) utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 4º) Con la cuarta pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- a) exponer el problema de *Dios* en un autor que pertenezca a la época contemporánea (**hasta 2 puntos**).
 - b) utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.

TEXTO B

- 1º) En la respuesta a la primera pregunta se comprobará el grado en que el alumno es capaz de:
- a) identificar las ideas fundamentales del texto (**hasta 1 punto**).
 - b) exponer la relación existente entre tales ideas (**hasta 1 punto**).
 - c) utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 2º) Con la segunda pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- a) exponer el problema del *ser humano* en un autor que pertenezca a la época medieval (**hasta 2 puntos**).
 - b) utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 3º) Con la tercera pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- a) exponer el problema de *Dios* en un autor que pertenezca a la época moderna (**hasta 2 puntos**).
 - b) utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.
- 4º) Con la cuarta pregunta se pretende comprobar la capacidad del alumno para:
- a) exponer el problema del *conocimiento y/o realidad* en un autor que pertenezca a la época contemporánea (**hasta 2 puntos**).
 - b) utilizar un vocabulario preciso (**hasta 0,5 puntos**).
- Calificación: hasta 2,5 puntos.

**HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
SOLUCIONES
(Documento de trabajo orientativo)**

TEXTO A

«En todos los juicios [...] análisis alguno»

1. Exponga las ideas fundamentales del texto propuesto y la relación que existe entre ellas.

Kant establece en el texto la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos. Esta distinción entre dos tipos de juicios se lleva a cabo atendiendo a la relación entre el sujeto y el predicado del juicio. En los juicios analíticos, el predicado está contenido implícitamente en el sujeto. Un juicio analítico es, pues, un juicio explicativo, es decir, un juicio en el que el predicado explica o hace explícitos los contenidos que pertenecen de suyo al sujeto, sin añadir nada que no estuviese ya, aunque tácitamente, contenido en dicho sujeto. Por eso son “analíticos”, porque lo que hacen es *analizar* los contenidos implicados en el sujeto.

En cambio, en los juicios sintéticos, el predicado no pertenece de suyo al sujeto, sino que es algo externo que se enlaza con él, que se le añade más allá de sus propios contenidos. Por lo tanto, los juicios sintéticos amplían la información sobre el sujeto agregándole nuevos contenidos. Mediante el análisis del concepto de un sujeto, no encontramos nunca en él los predicados que se le sumarían en un juicio sintético, puesto que no le pertenecen de suyo. Se denomina “sintéticos” a los juicios cuyos predicados añaden nuevos contenidos al sujeto, justamente porque enlazan o *sintetizan* en un juicio un sujeto y un predicado que eran, en principio, diferentes.

2. Exponga el problema de la *sociedad y/o política* en un autor o corriente filosófica de la época antigua.

ASPECTOS DE CONTENIDO

El corrector tendrá en cuenta la destreza del alumno para explicar el problema de la sociedad y/o política en un autor o una corriente filosófica de la época antigua.

ASPECTOS LINGÜÍSTICOS

Desde el punto de vista lingüístico, el corrector tendrá en cuenta las capacidades demostradas por el alumno en su escritura, atendiendo a tres aspectos: la cohesión, la coherencia y la adecuación del texto. A saber: a) La cohesión, entendida como la capacidad de mantener la conexión entre una proposición y la siguiente. b) La coherencia, entendida en tres niveles b.1) coherencia general y comprensibilidad del texto: que el corrector como lector del escrito perciba que el alumno sabe qué está diciendo con el texto y demuestre una comprensión de las ideas que maneja. b.2) coherencia secuencial de las partes del texto: que el corrector discrimine si el alumno es capaz de mantener un hilo conductor en su escritura (eso puede distinguirse atendiendo a tres aspectos: A- viendo si hay una progresión que siga el esquema “introducción-desarrollo-conclusión”, B- comprobando si el alumno distingue bien las ideas principales de las secundarias y de los ejemplos, C- evaluando si el escrito se atiene a una argumentación caracterizada por la progresión temática). b.3) coherencia local de cada parte del texto: que el corrector compruebe la ausencia de contradicciones, y el buen manejo de los supuestos implícitos por parte del alumno. A saber, que el alumno con el texto de su ejercicio haya demostrado conocer qué se pide que se presuponga y que se exprese (sabiendo que en filosofía hay que encontrar un término medio entre lo dicho y lo presupuesto. Ni se puede decir todo, ni se puede presuponer todo). c) La adecuación: puntuación adecuada, letra legible, ortografía correcta, ausencia de impropiedades, orden expositivo.

3. Exponga el problema del *ser humano* en un autor o corriente filosófica de la época moderna.

ASPECTOS DE CONTENIDO

El corrector tendrá en cuenta la destreza del alumno para explicar el problema del ser humano en un autor o una corriente filosófica de la época moderna.

ASPECTOS LINGÜÍSTICOS

El corrector tendrá en cuenta en esta pregunta los criterios expuestos en la solución a la pregunta 2.

4. Exponga el problema de *Dios* en un autor o corriente filosófica de la época contemporánea.

ASPECTOS DE CONTENIDO

El corrector tendrá en cuenta la destreza del alumno para explicar el problema de Dios en un autor o una corriente filosófica que pertenezca a la época contemporánea.

ASPECTOS LINGÜÍSTICOS

El corrector tendrá en cuenta en esta pregunta los criterios expuestos en la solución a la pregunta 2.

TEXTO B

«Así, pues [...] del hombre»

1. Exponga las ideas fundamentales del texto propuesto y la relación que existe entre ellas.

En este texto, Aristóteles reflexiona acerca de la felicidad, considerando que esta consiste en llevar a cabo cierto tipo de actos conformes con la virtud. Aristóteles analiza dos tipos de acto en los que la felicidad podría consistir, los de la política y la guerra y los del pensamiento y la contemplación, teniendo en cuenta que las características que de ordinario se atribuyen a la felicidad son el placer, la calma, el ser un fin en sí mismo y la independencia. Los actos de la política y la guerra se realizan en medio de la agitación, además de que, a pesar de su brillantez e importancia, no constituyen fines en sí mismos, sino que siempre se llevan a cabo en vistas de un fin ajeno. Por ello, estos actos no pueden ser los actos de virtud que, según Aristóteles, definen la felicidad. En cambio, la actividad del pensamiento contemplativo es placentera –con un placer que se ve aumentado por la intensidad de la acción–, constituye un fin en sí mismo, es independiente –pues se puede realizar sin necesidad de otro–, y no se desarrolla en un clima de agitación, como es el caso de la política y la guerra, sino en un contexto de tranquilidad y calma. La felicidad, por tanto, consiste en la vida contemplativa.

2. Exponga el problema del *ser humano* en un autor o corriente filosófica de la época medieval.

ASPECTOS DE CONTENIDO

El corrector tendrá en cuenta la destreza del alumno para explicar el problema del ser humano en un autor o una corriente filosófica de la época medieval.

ASPECTOS LINGÜÍSTICOS

Desde el punto de vista lingüístico, el corrector tendrá en cuenta las capacidades demostradas por el alumno en su escritura, atendiendo a tres aspectos: la cohesión, la coherencia y la adecuación del texto. A saber: a) La cohesión, entendida como la capacidad de mantener la conexión entre una proposición y la siguiente. b) La coherencia, entendida en tres niveles b.1) coherencia general y comprensibilidad del texto: que el corrector como lector del escrito perciba que el alumno sabe qué está diciendo con el texto y demuestre una comprensión de las ideas que maneja. b.2) coherencia secuencial de las partes del texto: que el corrector discrimine si el alumno es capaz de mantener un hilo conductor en su escritura (eso puede distinguirse atendiendo a tres aspectos: A- viendo si hay una progresión que siga el esquema “introducción-desarrollo-conclusión”, B- comprobando si el alumno distingue bien las ideas principales de las secundarias y de los ejemplos, C- evaluando si el escrito se atiene a una argumentación caracterizada por la progresión temática). b.3) coherencia local de cada parte del texto: que el corrector compruebe la ausencia de contradicciones, y el buen manejo de los supuestos implícitos por parte del alumno. A saber, que el alumno con el texto de su ejercicio haya demostrado conocer qué se pide que se presuponga y que se exprese (sabiendo que en filosofía hay que encontrar un término medio entre lo dicho y lo presupuesto. Ni se puede decir todo, ni se puede presuponer todo). c) La adecuación: puntuación adecuada, letra legible, ortografía correcta, ausencia de impropiedades, orden expositivo.

3. Exponga el problema de *Dios* en un autor o corriente filosófica de la época moderna.

ASPECTOS DE CONTENIDO

El corrector tendrá en cuenta la destreza del alumno para explicar el problema de Dios en un autor o una corriente filosófica de la época moderna.

ASPECTOS LINGÜÍSTICOS

El corrector tendrá en cuenta en esta pregunta los criterios expuestos en la solución a la pregunta 2.

4. Exponga el problema del *conocimiento y/o realidad* en un autor o corriente filosófica de la época contemporánea.

ASPECTOS DE CONTENIDO

El corrector tendrá en cuenta la destreza del alumno para explicar el problema del conocimiento y/o realidad en un autor o una corriente filosófica que pertenezca a la época contemporánea.

ASPECTOS LINGÜÍSTICOS

El corrector tendrá en cuenta en esta pregunta los criterios expuestos en la solución a la pregunta 2.

ORIENTACIONES PARA LA EVALUACIÓN DEL ACCESO A LA UNIVERSIDAD DE LA ASIGNATURA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

Para la elaboración de las pruebas se seguirán las características, el diseño y el contenido establecido en el currículo básico de las enseñanzas del segundo curso de bachillerato LOMCE que está publicado en el Real Decreto 1105/2014, de 26 de diciembre, por el que se establece el currículo básico de la Educación Secundaria Obligatoria y del Bachillerato.

—Por tanto, dijo él—, ¿no es algo semejante una reminiscencia? ¿Y en especial cuando uno lo experimenta con referencia a aquellos objetos que, por el paso del tiempo o al perderlos de vista, ya los había tenido en el olvido?

—Así es, desde luego —contestó.

—¿Y qué? —dijo él—. ¿Es posible al ver pintado un caballo o dibujada una lira recordar a una persona, o al ver dibujado a Simmias acordarse de Cebes?

—Claro que sí.

—¿Por lo tanto, también viendo dibujado a Simmias acordarse del propio Simmias?

—Lo es, en efecto —respondió.

74a

—¿Entonces no ocurre que, de acuerdo con todos esos casos, la reminiscencia se origina a partir de cosas semejantes, y en otros casos también de cosas diferentes?

—Ocurre.

—Así que, cuando uno recuerda algo a partir de objetos semejantes, ¿no es necesario que experimente, además, esto: que advierta si a tal objeto le falta algo o no en su parecido con aquello a lo que recuerda?

—Es necesario.

—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 intuitido, 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 intuitido 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 consiga 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 fba-

mos 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 sólo 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»⁴⁵, 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

⁴⁵ El texto de la edición de Burnet propone *autó* en vez de *toúto*, que dan los manuscritos. De aceptar esa conjetura, habría que traducir «lo que es en sí». Pero no parece necesario; el verbo *estí* tiene aquí su valor existencial fuerte: «lo que es».

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.

—Entonces ya se nos mostró posible eso, que al percibir algo, o viéndolo u oyéndolo o recibiendo alguna otra sensación, pensemos a partir de eso en algo distinto que se nos había olvidado, en algo a lo que se aproximaba eso, siendo ya semejante o desemejante a él. De manera que esto es lo que digo, que una de dos, o nacemos con ese saber y lo sabemos todos a lo largo de nuestras vidas, o que luego, quienes decimos que aprenden no hacen nada más que acordarse, y el aprender sería reminiscencia.

—Y en efecto que es así, Sócrates.

—¿Cuál de las dos explicaciones prefieres, Simmias? ¿Que hemos nacido sabiéndolo o que luego recordamos aquello de que antes hemos adquirido un conocimiento?

—No sé, Sócrates, qué elegir en este momento.

—¿Qué? ¿Puedes elegir lo siguiente y cómo te parece bien al respecto de esto? ¿Un hombre que tiene un saber podría dar razón de aquello que sabe⁴⁶, o no?

⁴⁶ Poder «dar razón» (*lógon didónai*) es lo propio del dialéctico, como se dice en *Rep.* 543b. En eso, efectivamente, se distingue el verdadero conocimiento de una creencia u opinión acertada (*Menón* 98a).

—Es de todo rigor, Sócrates —dijo.

—Entonces, ¿te parece a ti que todos pueden dar razón de las cosas de que hablábamos ahora mismo?

—Bien me gustaría —dijo Simmias—. Pero mucho más me temo que mañana a estas horas ya no quede ningún hombre capaz de hacerlo dignamente.

c —¿Por tanto, no te parece —dijo—, Simmias, que todos lo sepan?

—De ningún modo.

—¿Entonces es que recuerdan lo que habían aprendido?

—Necesariamente.

—¿Cuándo han adquirido nuestras almas el conocimiento de esas mismas cosas? Porque no es a partir de cuando hemos nacido como hombres.

—No, desde luego.

—Antes, por tanto.

—Sí.

—Por tanto existían, Simmias, las almas incluso anteriormente, antes de existir en forma humana, aparte de los cuerpos, y tenían entendimiento.

—A no ser que al mismo tiempo de nacer, Sócrates, adquiramos esos saberes, pues aún nos queda ese espacio de tiempo.

d —Puede ser, compañero. ¿Pero en qué otro tiempo los perdemos? Puesto que no nacemos conservándolos, según hace poco hemos reconocido. ¿O es que los perdemos en ese mismo en que los adquirimos? ¿Acaso puedes decirme algún otro tiempo?

—De ningún modo, Sócrates; es que no me di cuenta de que decía un sinsentido.

—¿Entonces queda nuestro asunto así, Simmias? —dijo él—. Si existen las cosas de que siempre hablamos,

lo bello y lo bueno y toda la realidad ⁴⁷ de esa clase, y a ella referimos todos los datos de nuestros sentidos, y e hallamos que es una realidad nuestra subsistente de antes, y estas cosas las imaginamos de acuerdo con ella, es necesario que, así como esas cosas existen, también exista nuestra alma antes de que nosotros estemos en vida. Pero si no existen, este razonamiento que hemos dicho sería en vano. ¿Acaso es así, y hay una idéntica necesidad de que existan esas cosas y nuestras almas antes de que nosotros hayamos nacido, y si no existen las unas, tampoco las otras?

—Me parece a mí, Sócrates, que en modo superlativo —dijo Simmias— la necesidad es la misma de que existan, y que el razonamiento llega a buen puerto en cuanto a lo de existir de igual modo nuestra alma antes de que nazcamos y la realidad de la que tú hablas. No tengo yo, pues, nada que me sea tan claro como eso: el que tales cosas existen al máximo: lo bello, lo bueno, y todo lo demás que tú mencionabas hace un momento. Y a mí me parece que queda suficientemente demostrado.

—Y para Cebes, ¿qué? —repuso Sócrates—. Porque también hay que convencer a Cebes.

—Satisfactoriamente —dijo Simmias—, al menos según b supongo. Aunque es el más resistente de los humanos en el prestar fe a los argumentos. Pero pienso que está bien persuadido de eso, de que antes de nacer nosotros existía nuestra alma. No obstante, en cuanto a que después de que hayamos muerto aún existirá, no me parece a mí, Sócrates, que esté demostrado; sino que todavía está en pie la objeción que Cebes exponía hace unos momentos, esa de la gente, temerosa de que, al tiempo que el ser humano

⁴⁷ De nuevo tenemos aquí el término *ousia*, que traducimos por «realidad»; también «entidad» sería traducción aceptable.

perezca, se disperse su alma y esto sea para ella el fin de su existencia. Porque, ¿qué impide que ella nazca y se constituya de cualquier origen y que exista aun antes de llegar a un cuerpo humano, y que luego de llegar y separarse de éste, entonces también ella alcance su fin y perezca?

—Dices bien, Simmias —dijo Cebes—. Está claro, pues, que queda demostrado algo así como la mitad de lo que es preciso: que antes de nacer nosotros ya existía nuestra alma. Pero es preciso demostrar, además, que también después de que hayamos muerto existirá no en menor grado que antes de que naciéramos, si es que la demostración ha de alcanzar su final.

—Ya está demostrado, Simmias y Cebes —dijo Sócrates—, incluso en este momento, si queréis ensamblar en uno solo este argumento y el que hemos acordado antes de éste: el de que todo lo que vive nace de lo que ha muerto. Pues si nuestra alma existe antes ya, y le es necesario a ella, al ir a la vida y nacer, no nacer de ningún otro origen sino de la muerte y del estar muerto, ¿cómo no será necesario que ella exista también tras haber muerto, ya que le es forzoso nacer de nuevo? Conque lo que decís ya está demostrado incluso ahora.

Sin embargo, me parece que tanto tú como Simmias tenéis ganas de que tratemos en detalle, aún más, este argumento, y que estéis atemorizados como los niños de que en realidad el viento, al salir ella del cuerpo, la dispersé y la disuelva, sobre todo cuando en el momento de la muerte uno se encuentre no con la calma sino en medio de un fuerte ventarrón.

Entonces Cebes, sonriendo, le contestó:

—Como si estuviéramos atemorizados, Sócrates, intenta convencernos. O mejor, no es que estemos temerosos; sino que probablemente hay en nosotros un niño que se

atemoriza ante esas cosas. Intenta, pues, persuadirlo de que no tema a la muerte como al coco.

—En tal caso —dijo Sócrates— es preciso entonar conjuros cada día, hasta que lo hayáis conjurado ⁴⁸.

—¿Pero de dónde, Sócrates —replicó él—, vamos a sacar un buen conjurador de tales temores, una vez que tú —dijo— nos dejas?

—¡Amplia es Grecia, Cebes! —respondió él—. Y en ella hay hombres de valer, y son muchos los pueblos de los bárbaros, que debéis escrutar todos en busca de un conjurador semejante, sin escatimar dineros ni fatigas, en la convicción de que no hay cosa en que podáis gastar más oportunamente vuestros haberes. Debéis buscarlo vosotros mismos y unos con otros. Porque tal vez no encontréis fácilmente quienes sean capaces de hacerlo más que vosotros.

—Bien, así se hará —dijo Cebes—. Pero regresemos al punto donde lo dejamos, si es que es de tu gusto. ^b

—Claro que es de mi gusto. ¿Cómo, pues, no iba a serlo?

—Dices bien —contestó.

—Por lo tanto —dijo Sócrates—, conviene que nosotros no preguntemos que a qué clase de cosa le conviene sufrir ese proceso, el descomponerse, y a propósito de qué clase de cosa hay que temer que le suceda eso mismo, y a qué otra cosa no. Y después de esto, entonces, examinemos cuál de las dos es el alma, y según eso habrá que estar confiado o sentir temor acerca del alma nuestra.

⁴⁸ Puede verse, sobre esos conjuros del alma, lo que Platón pone en boca del famoso mago Zalmoxis en *Cármides* 157a. Al aludir, en broma, a tales conjuradores, el ateniense podía recordar a figuras de «chamanes» o exorcizadores renombrados, como Zalmoxis, o Ábaris el Hiperbóreo, o Epiménides de Creta.

—Verdad dices —contestó.

—¿Le conviene, por tanto, a lo que se ha compuesto y a lo que es compuesto por su naturaleza sufrir eso, descomponerse del mismo modo como se compuso? Y si hay algo que es simple, sólo a eso no le toca experimentar ese proceso, si es que le toca a algo.

—Me parece a mí que así es —dijo Cebes.

—¿Precisamente las cosas que son siempre del mismo modo y se encuentran en iguales condiciones, éstas es extraordinariamente probable que sean las simples, mientras que las que están en condiciones diversas y en diversas formas, éstas serán compuestas?

—A mí al menos así me lo parece.

—Vayamos, pues, ahora —dijo— hacia lo que tratábamos en nuestro coloquio de antes. La entidad misma, de cuyo ser dábamos razón al preguntar y responder, ¿acaso es siempre de igual modo en idéntica condición, o unas veces de una manera y otras de otras? Lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente, ¿admite alguna vez un cambio y de cualquier tipo? ¿O lo que es siempre cada uno de los mismos entes, que es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte y de ningún modo acepta variación alguna?

—Es necesario —dijo Cebes— que se mantengan idénticos y en las mismas condiciones, Sócrates.

—¿Qué pasa con la multitud de cosas bellas, como por ejemplo personas o caballos o vestidos o cualquier otro género de cosas semejantes, o de cosas iguales, o de todas aquellas que son homónimas con las de antes? ¿Acaso se mantienen idénticas, o, todo lo contrario a aquéllas, ni son iguales a sí mismas, ni unas a otras nunca ni, en una palabra, de ningún modo son idénticas?

—Así son, a su vez —dijo Cebes—, estas cosas: jamás se presentan de igual modo.

—¿No es cierto que éstas puedes tocarlas y verlas y captarlas con los demás sentidos, mientras que a las que se mantienen idénticas no es posible captarlas jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento de la inteligencia, ya que tales entidades son invisibles y no son objetos de la mirada?

—Por completo dices verdad —contestó.

—Admitiremos entonces, ¿quieres? —dijo—, dos clases de seres, la una visible, la otra invisible.

—Admitámolo también —contestó.

—¿Y la invisible se mantiene siempre idéntica, en tanto que la visible jamás se mantiene en la misma forma?

—También esto —dijo— lo admitiremos.

—Vamos adelante. ¿Hay una parte de nosotros —dijo él— que es el cuerpo, y otra el alma?

—Ciertamente —contestó.

—¿A cuál, entonces, de las dos clases afirmamos que es más afín y familiar el cuerpo?

—Para cualquiera resulta evidente esto: a la de lo visible.

—¿Y qué el alma? ¿Es perceptible por la vista o invisible?

—No es visible al menos para los hombres, Sócrates —contestó.

—Ahora bien, estamos hablando de lo visible y lo no visible para la naturaleza humana. ¿O crees que en referencia a alguna otra?

—A la naturaleza humana.

—¿Qué afirmamos, pues, acerca del alma? ¿Que es visible o invisible?

—No es visible.

—¿Invisible, entonces?

—Sí.

—Por tanto, el alma es más afín que el cuerpo a lo invisible, y éste lo es a lo visible.

—Con toda necesidad, Sócrates.

—¿No es esto lo que decíamos hace un rato, que el alma cuando utiliza el cuerpo para observar algo, sea por medio de la vista o por medio del oído, o por medio de algún otro sentido, pues en eso consiste lo de por medio del cuerpo: en el observar algo por medio de un sentido, entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, y ella se extravía, se perturba y se marea como si sufriera vértigos, mientras se mantiene en contacto con esas cosas?

—Ciertamente.

—En cambio, siempre que ella las observa por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas. ¿A esta experiencia es a lo que se llama meditación?

—Hablas del todo bella y certeramente, Sócrates —respondió.

—¿A cuál de las dos clases de cosas, tanto por lo de antes como por lo que ahora decimos, te parece que es el alma más afín y connatural?

—Cualquiera, incluso el más lerdo en aprender —dijo él—, creo que concedería, Sócrates, de acuerdo con tu indagación, que el alma es por completo y en todo más afín a lo que siempre es idéntico que a lo que no lo es.

—Se asemeja a lo otro.

—Míralo también con el enfoque siguiente: siempre que estén en un mismo organismo alma y cuerpo, al uno le prescribe la naturaleza que sea esclavo y esté sometido, y a la otra mandar y ser dueña. Y según esto, de nuevo, ¿cuál de ellos te parece que es semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿O no te parece que lo divino es lo que está naturalmente capacitado para mandar y ejercer de guía, mientras que lo mortal lo está para ser guiado y hacer de siervo?

—Me lo parece, desde luego.

—Entonces, ¿a cuál de los dos se parece el alma?

—Está claro, Sócrates, que el alma a lo divino, y el cuerpo a lo mortal.

—Examina, pues, Cebes —dijo—, si de todo lo dicho se nos deduce esto: que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo. ¿Podemos decir alguna otra cosa en contra de esto, querido Cebes, por lo que no sea así?

—No podemos.

—Entonces, ¿qué? Si las cosas se presentan así, ¿no le conviene al cuerpo disolverse pronto, y al alma, en cambio, ser por completo indisoluble o muy próxima a ello?

—Pues ¿cómo no?

—Te das cuenta, pues —prosiguió—, que cuando muere una persona, su parte visible, el cuerpo, que queda expuesto en un lugar visible, eso que llamamos el cadáver, a lo que le conviene disolverse, descomponerse y disiparse, no sufre nada de esto enseguida, sino que permanece con

aspecto propio durante un cierto tiempo, si es que uno muere en buena condición y en una estación favorable, y aun mucho tiempo. Pues si el cuerpo se queda enjuto y momificado como los que son momificados en Egipto, casi por completo se conserva durante un tiempo incalculable. Y algunas partes del cuerpo, incluso cuando él se pudra, los huesos, nervios y todo lo semejante son generalmente, por decirlo así, inmortales. ¿O no?

—Sí.

—Por lo tanto, el alma, lo invisible, lo que se marcha hacia un lugar distinto y de tal clase, noble, puro, e invisible, hacia el Hades en sentido auténtico⁴⁹, a la compañía de la divinidad buena y sabia, adonde, si dios quiere, muy pronto ha de irse también el alma mía, esta alma nuestra, que es así y lo es por naturaleza, al separarse del cuerpo, ¿al punto se disolverá y quedará destruida, como dice la mayoría de la gente?

e De ningún modo, queridos Cebes y Simmias. Lo que pasa, de seguro, es lo siguiente: que se separa pura, sin arrastrar nada del cuerpo, cuando ha pasado la vida sin comunicarse con él por su propia voluntad, sino rehu- yéndolo y concentrándose en sí misma; ya que se había ejercitado continuamente en ello, lo que no significa otra cosa, sino que estuvo filosofando rectamente y que de 81a verdad se ejercitaba en estar muerta con soltura. ¿O es que no viene a ser eso la preocupación de la muerte?

—Completamente.

—Por lo tanto, ¿estando en tal condición se va hacia lo que es semejante a ella, lo invisible, lo divino, inmortal?

⁴⁹ Hay un juego de palabras entre *aidēs* «invisible» y *Háidēs* «Hades». Parece correcta la etimología de Hades como el «invisible»; que era de uso popular, aunque Platón propone otra en *Crátilo* 404b.

y sabio⁵⁰, y al llegar allí está a su alcance ser feliz, apartada de errores, insensateces, terrores, pasiones salvajes, y de todos los demás males humanos, como se dice de los iniciados en los misterios, para pasar de verdad el resto del tiempo en compañía de los dioses? ¿Lo diremos así, Cebes, o de otro modo?

—Así, ¡por Zeus! —dijo Cebes.

—Pero, en cambio, si es que, supongo, se separa del b cuerpo contaminada e impura, por su trato continuo con el cuerpo y por atenderlo y amarlo, estando incluso hechizada por él, y por los deseos y placeres, hasta el punto de no apreciar como verdadera ninguna otra cosa sino lo corpóreo, lo que uno puede tocar, ver, y beber y comer y utilizar para los placeres del sexo, mientras que lo que para los ojos es oscuro e invisible, y sólo aprehensible por el entendimiento y la filosofía, eso está acostumbrada a odiarlo, temerlo y rechazarlo, ¿crees que un alma que está c en tal condición se separará límpida: ella en sí misma?

—No, de ningún modo —contestó.

—Por lo tanto, creo, ¿quedará deformada por lo corpóreo, que la comunidad y colaboración del cuerpo con ella, a causa del continuo trato y de la excesiva atención, le ha hecho connatural?

—Sin duda.

—Pero hay que suponer, amigo mío —dijo—, que eso es embarazoso, pesado, terrestre y visible. Así que el alma, al retenerlo, se hace pesada y es arrastrada de nuevo hacia el terreno visible, por temor a lo invisible y al Hades, como se dice, dando vueltas en torno a los monumentos d fúnebres y las tumbas, en torno a los que, en efecto, han

⁵⁰ La calificación de «sabio» se agrega aquí como una nota más, de acuerdo con la noción tradicional de los atributos de «lo divino».

sido vistos algunos fantasmas sombríos de almas; y tales espectros⁵¹ los proporcionan las almas de esa clase, las que no se han liberado con pureza, sino que participan de lo visible. Por eso, justamente, se dejan ver.

—Es lógico, en efecto, Sócrates.

—Lógico ciertamente, Cebes. Y también que éstas no son en modo alguno las de los buenos, sino las de los malos, las que están forzadas a vagar en pago de la pena de su anterior crianza, que fue mala. Y vagan errantes hasta que por el anhelo de lo que las acompaña como un lastre, lo corpóreo, de nuevo quedan ligadas a un cuerpo. Y se ven ligadas, como es natural, a los de caracteres semejantes a aquellos que habían ejercitado ellas, de hecho, en su vida anterior⁵².

—¿Cuáles son esos que dices, Sócrates?

—Por ejemplo, los que se han dedicado a glotonerías, actos de lujuria, y a su afición a la bebida, y que no se hayan moderado, éstos es verosímil que se encarnen

⁵¹ La concepción de que las almas de los muertos perviven como sombras o espectros (*eidōla*) en el Hades está ya bien atestiguada en HOMERO (en la *Nekúia* o canto XI de la *Odisea*). Y lo está también la creencia de que, si un cadáver no recibe los debidos honores fúnebres, su alma puede encontrar impedimentos para entrar en el Hades, y así se ve obligada a vagar errante en torno a su tumba. (Ver *Ilíada*, XXIII 65-72, donde Patroclo reclama un pronto servicio funerario.) Las almas vagan como «fantasmas sombríos» (*skioeidē phantasmata*).

⁵² La noción de la reencarnación de las almas en otros cuerpos, y en especies animales, es pitagórica. Ya JENÓFANES alude a ella con ironía (fr. 7 DK). Platón, con una ironía aún más sutil, la invoca repetidas veces. Así en *Rep.* 619e-620e, *Fedro* 248e-249b, y *Timeo* 41d-42d, 91d-92c. La combinación de la creencia pitagórica y la tesis platónica sobre el alma provoca efectos extraños. ¿Cómo podría un alma que es —y lo es esencialmente— racional reincorporarse en animales, de naturaleza irracional?

en las estirpes de los asnos y las bestias de tal clase. ¿No lo crees?

82a

—Es, en efecto, muy verosímil lo que dices.

—Y los que han preferido las injusticias, tiranías y rapiñas, en las razas de los lobos, de los halcones y de los milanos. ¿O a qué otro lugar decimos que se encaminan las almas de esta clase?

—Sin duda —dijo Cebes—, hacia tales estirpes.

—¿Así que —dijo él— está claro que también las demás se irán cada una de acuerdo con lo semejante a sus hábitos anteriores?

—Queda claro, ¿cómo no? —dijo.

—Por tanto, los más felices de entre éstos —prosiguió— ¿son, entonces, los que van hacia un mejor dominio, los que han practicado la virtud democrática y política, esa que llaman cordura y justicia, que se desarrolla por la costumbre y el uso sin apoyo de la filosofía y la razón?

—¿En qué respecto son los más felices?

—En el de que es verosímil que éstos accedan a una estirpe cívica y civilizada, como por caso la de las abejas, o la de las avispas o la de las hormigas, y también, de vuelta, al mismo linaje humano, y que de ellos nazcan hombres sensatos.

—Verosímil.

—Sin embargo, a la estirpe de los dioses no es lícito que tenga acceso quien haya partido sin haber filosofado y no esté enteramente puro, sino tan sólo el amante del saber⁵³. Así que, por tales razones, camaradas Simmias y

⁵³ *philomathēs* equivale aquí a *philósophos*. Sólo a los auténtica y rectamente filosofantes les será permitido, pues, presentarse ante los dioses y saludarles con un saludo parecido al que, según las laminillas áureas de Turios, iban a pronunciar los iniciados órficos: «¡También mi linaje es divino!».

Cebes, los filósofos de verdad rechazan todas las pasiones del cuerpo y se mantienen sobrios y no ceden ante ellas, y no por temor a la ruina económica y a la pobreza, como la mayoría y los codiciosos. Y tampoco es que, de otro lado, sientan miedo de la deshonra y el desprestigio de la miseria, como los ávidos de poder y de honores, y por ello luego se abstienen de esas cosas.

—No sería propio de ellos, desde luego, Sócrates —dijo Cebes.

^d —Por cierto que no, ¡por Zeus! —replicó él—. Así que entonces mandando a paseo todo eso, Cebes, aquellos a los que les importa algo su propia alma y que no viven amoldándose al cuerpo, no van por los mismos caminos que estos que no saben adónde se encaminan, sino que considerando que no deben actuar en sentido contrario a la filosofía y a la liberación y el encanto de ésta, se dirigen de acuerdo con ella, siguiéndola por donde ella los guía.

—¿Cómo, Sócrates?

^e —Yo te lo dire —contestó—. Conocen, pues, los amantes del saber —dijo— que cuando la filosofía se hace cargo de su alma, está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo, y obligada a examinar la realidad a través de éste como a través de una prisión, y no ella por sí misma, sino dando vueltas en una total ignorancia, y advirtiéndole que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo, de tal modo que el propio encadenado puede ser ^{83a} colaborador de su estar aprisionado. Lo que digo es que entonces reconocen los amantes del saber que, al hacerse cargo la filosofía de su alma, que está en esa condición, la exhorta suavemente e intenta liberarla ⁵⁴, mostrándole

⁵⁴ Como apunta C. Eggers, parece tratarse de una hendíadis, que puede traducirse: «le exhorta a intentar liberarse».

que el examen a través de los ojos está lleno de engaño, y de engaño también el de los oídos y el de todos los sentidos, persuadiéndola a prescindir de ellos en cuanto no le sean de uso forzoso, aconsejándole que se concentre consigo misma y se recoja, y que no confíe en ninguna otra cosa, sino tan sólo en sí misma, en lo que ella por sí misma capte de lo real como algo que es en sí. Y que lo que observe a través de otras cosas que es distinto en seres distintos, nada juzgue como verdadero. Que lo de tal clase es sensible y visible, y lo que ella sola contempla inteligible e invisible. Así que, como no piensa que deba oponerse a tal liberación, el alma muy en verdad propia de un filósofo se aparta, así, de los placeres y pasiones y pesares (y terrores) en todo lo que es capaz, reflexionando que, siempre que se regocija o se atemoriza (o se apena) o se apasiona a fondo, no ha sufrido ningún daño tan grande de las cosas que uno puede creer, como si sufriera una enfermedad o hiciera un gasto mediante sus apetencias, sino que sufre eso que es el más grande y el extremo de los males, y no lo toma en cuenta.

—¿Qué es eso, Sócrates? —preguntó Cebes.

—Que el alma de cualquier humano se ve forzada, al tiempo que siente un fuerte placer o un gran dolor por algo, a considerar que aquello acerca de lo que precisamente experimenta tal cosa es lo más evidente y verdadero, cuando no es así. Eso sucede, en general, con las cosas visibles, ¿o no?

—En efecto, sí.

—¿Así que en esa experiencia el alma se encadena al máximo con el cuerpo?

—¿Cómo es?

—Porque cada placer y dolor, como si tuviera un clavo, la clava en el cuerpo y la fija como un broche y la

char con el placer que con la ira, y de lo que es más difícil uno puede siempre adquirir un arte y una virtud, 10 pues incluso lo bueno es mejor en este caso. De tal manera que todo el estudio de la virtud y de la política está en relación con el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos, será bueno, y el que se sirve mal, malo. Quede, pues, establecido que la virtud se 15 refiere a placeres y dolores; que crece por las mismas acciones que la produce y es destrozada si no actúa de la misma manera, y que se ejercita en las mismas cosas que le dieron origen.

4. *Naturaleza de las acciones de acuerdo con la virtud*

Uno podría preguntarse cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y 20 moderados, practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación son ya justos y moderados, del mismo modo que si practican la gramática y la música son gramáticos y músicos. Pero ni quiera éste es el caso de las artes. Pues es posible hacer algo gramatical, o por casualidad o por sugerencia de otro. Así pues, uno será gramático si hace algo gramati- 25 cal o gramaticalmente, es decir, de acuerdo con los conocimientos gramaticales que posee. Además, no son semejantes el caso de las artes y el de las virtudes; pues las cosas producidas por las artes tienen su bien en sí mismas; basta, en efecto, que, una vez realizadas, tengan ciertas condiciones; en cambio, las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sabriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino 30 si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantable-

mente. Estas condiciones no cuentan para la posesión 1105b de las demás artes, excepto el conocimiento mismo; en cambio, para la de las virtudes el conocimiento tiene poco o ningún peso, mientras que las demás condiciones no lo tienen pequeño sino total, ya que surgen, precisamente, de realizar muchas veces actos justos y moderados. Así las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría 5 realizarlas; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados. Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno. 10 Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen 15 nada de lo que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán el alma con tal filosofía.

5. *La virtud como modo de ser*

Vamos ahora a investigar qué es la virtud. Puesto 20 que son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser, la virtud ha de pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en 25 virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos; y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones;

10 (de ahí procede lo que suele decirse de las obras exce-
lentes, que no se les puede quitar ni añadir nada, por-
que tanto el exceso como el defecto destruyen la perfec-
ción, mientras que el término medio la conserva, y los
buenos artistas, como decíamos, trabajan con los ojos
puestos en él); y si, por otra parte, la virtud, como la
15 naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tendrá
que tender al término medio. Estoy hablando de la vir-
tud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones,
20 y en ellas hay exceso, defecto y término medio. Por ejem-
plo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, ape-
tencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, ca-
ban el más y el menos, y ninguno de los dos está bien;
pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por
aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por
el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un
término medio y excelente; y en ello radica, precisamen-
te, la virtud ⁴⁶. En las acciones hay también exceso y
25 defecto y término medio. Ahora, la virtud tiene que ver
con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el de-
fecto yerran y son censurados, mientras que el término
medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias
de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio,
30 o al menos tiende al medio. Además, se puede errar de
muchas maneras (pues el mal, como imaginaban los pi-
tagóricos ⁴⁷, pertenece a lo indeterminado, mientras el

⁴⁶ Al unir íntimamente la virtud y el término medio, Aristóteles sigue una corriente profunda del pensamiento griego que tiende a evitar todo exceso y a mantener siempre la medida. Con todo, más adelante nos dirá que el justo medio es, en el orden moral, un extremo (II 6, 1107a8).

⁴⁷ «Para la mayoría de los pitagóricos, los últimos elementos de todas las cosas son lo Infinito y lo Finito, también llamados Par e Impar; y éstos son análogos a la materia y la forma, respectivamente. Pero la forma es definida y la materia indefinida, y los más antiguos filósofos atribuyen la bondad a lo que es definido y la maldad a lo indefinido. Además, el término medio es definido y único, pero las des-

bien a lo determinado), pero acertar sólo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar); y, a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio, a la virtud:

*Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de 35
[muchas ⁴⁸.*

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determi-
nado por la razón y por aquello por lo que decidiría
el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno ^{1107a}
por exceso y otro por defecto, y también por no alcan-
zar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en
las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuen-
tra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con
su entidad y con la definición que establece su esencia,
la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo 5
mejor y al bien, es un extremo.

Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admiten
el término medio, pues hay algunas cuyo solo nombre
implica la idea de perversidad, por ejemplo, la maligni-
dad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones, ¹⁰
el adulterio, el robo y el homicidio. Pues todas estas
cosas y otras semejantes se llaman así por ser malas
en sí mismas, no por sus excesos ni por sus defectos.
Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino
que siempre se yerra. Y en relación con estas cosas, ¹⁵
no hay problema de si está bien o mal hacerlas, por
ejemplo, cometer adulterio con la mujer debida y cuan-

vaciones de él son muchas e infinitas; así, alcanzar el término medio es difícil, pero errar es fácil» (H. G. APOSTLE, *The Nicomachean Ethics. Translated with Commentaries and Glossary*, Dordrecht, 1980, página 230).

⁴⁸ Verso de autor desconocido.

por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal, si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos moderadamente; y lo mismo con las demás.

30 Por tanto, ni las virtudes ni los vicios son pasiones, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios; 1106a y se nos elogia o censura no por nuestras pasiones (pues no se elogia al que tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se encoleriza por nada, sino al que lo hace de cierta manera), sino por nuestras virtudes y vicios. Además, nos encolerizamos o tememos 5 sin elección deliberada, mientras que las virtudes son una especie de elecciones o no se adquieren sin elección. Finalmente, por lo que respecta a las pasiones se dice que nos mueven, pero en cuanto a las virtudes y vicios se dice no que nos mueven, sino que nos disponen de cierta manera.

Por estas razones, tampoco son facultades; pues, ni se nos llama buenos o malos por ser simplemente capaces de sentir las pasiones, ni se nos elogia o censura. Además, es por naturaleza como tenemos esta facultad, 10 pero no somos buenos o malos por naturaleza (y hemos hablado antes de esto). Así pues, si las virtudes no son ni pasiones ni facultades, sólo resta que sean modos de ser. Hemos expuesto, pues, la naturaleza genérica de la virtud.

6. Naturaleza del modo de ser

Mas no sólo hemos de decir que la virtud es un modo 15 de ser, sino además de qué clase. Se ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno el

ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo); igualmente, la virtud del caballo hace bueno el caballo y útil para correr, para llevar el jinete y para hacer frente a los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia. Cómo esto es así, se ha dicho ya; pero se hará más evidente, si consideramos cuál es la 25 naturaleza de la virtud. En todo lo continuo y divisible es posible tomar una cantidad mayor, o menor, o igual, y esto, o bien con relación a la cosa-misma, o a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el 30 mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en una cantidad 35 igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero el medio relativo a nosotros, no ha 1106b de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla: para Milón⁴⁵, poco; para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho. Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros.

Entonces, si toda ciencia cumple bien su función, mirando al término medio y dirigiendo hacia éste sus obras

⁴⁵ Milón de Crotona, atleta del siglo VI a. de C., vencedor varias veces de los Juegos Olímpicos y famoso por su fuerza extraordinaria. — La mina, como unidad de peso, equivalía a unos 436 grs.

do y como es debido, sino que el realizarlas es, en absoluto, erróneo. Igualmente lo es el creer que en la injusticia, la cobardía y el desenfreno hay término medio, 20 exceso y defecto; pues, entonces, habría un término medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. Por el contrario, así como no hay exceso ni defecto en la moderación ni en la virilidad, por ser el término medio en cierto modo un extremo, así tampoco hay un término medio, ni un exceso ni un defecto en los vicios mencionados, sino que se 25 yerra de cualquier modo que se actúe; pues, en general, ni existe término medio del exceso y del defecto, ni exceso y defecto del término medio.

7. *Ejemplos de virtudes como término medio entre un exceso y un defecto*

Pero nosotros debemos no sólo decirlo en general, 30 sino también aplicarlo a los casos particulares. En efecto, cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo.

1107b Consideremos, pues, estos ejemplos particulares de nuestra clasificación⁴⁹: en relación con el miedo y con la audacia, el valor es el término medio; de los que se exceden, el que lo es por carencia de temor no tiene nombre (muchas virtudes y vicios no tienen nombre);

⁴⁹ También la *Ética Eudemia* (1220b38, 1-12) nos ofrece un cuadro esquemático de las virtudes y vicios, pero no coincide con esta enumeración. Aparte de que es posible que existiera una lista de virtudes y vicios en la escuela de Aristóteles, sin embargo el filósofo continuó modificando, a lo largo del tiempo, su clasificación original, y así no es de extrañar tal discrepancia.

del hombre, y los demás, en un sentido secundario y derivado, así como las correspondientes actividades.

6. *Contenido de la felicidad*

Después de haber tratado acerca de las virtudes, la 30 amistad y los placeres, nos resta una discusión sumaria en torno a la felicidad, puesto que la colocamos como fin de todo lo humano. Nuestra discusión será más breve, si resumimos lo que hemos dicho.

Dijimos, pues, que la felicidad no es un modo de ser, pues de otra manera podría pertenecer también al hom- 35 bre que pasara la vida durmiendo o viviera como una planta, o al hombre que sufriera las mayores desgracias. Ya que esto no es satisfactorio, sino que la felici- 1176b dad ha de ser considerada, más bien, como hemos dicho antes, y si, de las actividades, unas son necesarias y se escogen por causa de otras, mientras que otras se escogen por sí mismas, es evidente que la felicidad se ha de colocar entre las cosas por sí mismas deseables y no por causa de otra cosa, porque la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma, y las acti- 5 vidades que se escogen por sí mismas son aquellas de las cuales no se busca nada fuera de la misma actividad. Tales parecen ser las acciones de acuerdo con la virtud. Pues el hacer lo que es noble y bueno es algo deseado por sí mismo. Asimismo, las diversiones que son agradables, ya que no se buscan por causa de otra 10 cosa; pues los hombres son perjudicados más que beneficiados por ellas, al descuidar sus cuerpos y sus bienes. Sin embargo, la mayor parte de los que son considerados felices recurren a tales pasatiempos y ésta es la razón por la que los hombres ingeniosos son muy favorecidos por los tiranos, porque ofrecen los placeres 15 que los tiranos desean y, por eso, tienen necesidad de

ellos. Así, estos pasatiempos parecen contribuir a la felicidad, porque es en ellos donde los hombres de poder pasan sus ocios. Pero, quizá, la aparente felicidad de tales hombres no es señal de que sean realmente felices. En efecto, ni la virtud ni el entendimiento, de los que proceden las buenas actividades, radican en el poder, y el hecho de que tales hombres, por no haber buscado un placer puro y libre, recurran a los placeres del cuerpo no es razón para considerarlos preferibles, pues también los niños creen que lo que ellos estiman es lo mejor. Es lógico, pues, que, así como para los niños y los hombres son diferentes las cosas valiosas, así también para los malos y para los buenos. Por consiguiente, como hemos dicho muchas veces, las cosas valiosas y agradables son aquellas que le aparecen como tales al hombre bueno. La actividad más preferible para cada hombre será, entonces, la que está de acuerdo con su propio modo de ser, y para el hombre bueno será la actividad de acuerdo con la virtud²³⁵. Por tanto, la felicidad no está en la diversión, pues sería absurdo que el fin del hombre fuera la diversión y que el hombre se afanara y padeciera toda la vida por causa de la diversión. Pues todas las cosas, por así decir, las elegimos por causa de otra, excepto la felicidad, ya que ella misma es el fin. Ocuparse y trabajar por causa de la diversión parece necio y muy pueril; en cambio, divertirse para afanarse después parece, como dice Anacarsis²³⁶, estar bien; porque la diversión es como un des-

²³⁵ Otro de los pensamientos básicos de la ética aristotélica (cf. IX 1166a12 ss). La pregunta de si el placer es bueno o malo será contestada en el sentido de que sólo el placer del hombre ético es placer y, como tal, bueno.

²³⁶ Príncipe escita de principios del siglo VI a. C. Recorrió los países helénicos y se relacionó con los grandes personajes de su tiempo (cf. HERÓDOTO, IV 76). A pesar de ser extranjero, fue contado entre los Siete Sabios.

canso, y como los hombres no puede estar trabajando continuamente, necesitan descanso. El descanso, por tanto, no es un fin, porque tiene lugar por causa de la actividad.

La vida feliz, por otra parte, se considera que es la vida conforme a la virtud, y esta vida tiene lugar en el esfuerzo, no en la diversión. Y decimos que son mejores las cosas serias que las que provocan risa y son divertidas, y más sería la actividad de la parte mejor del hombre y del mejor hombre, y la actividad del mejor es siempre superior y hace a uno más feliz. Y cualquier hombre, el esclavo no menos que el mejor hombre, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero nadie concedería felicidad al esclavo, a no ser que le atribuya también a él vida humana. Porque la felicidad no está en tales pasatiempos, sino en las actividades conforme a la virtud, como se ha dicho antes.

7. *La felicidad perfecta*

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable (que sea una actividad) de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho.

Esto parece estar de acuerdo con lo que hemos dichos²³⁷ y con la verdad. En efecto, esta actividad es la 20

²³⁷ Aristóteles nos ha mostrado ya en el libro I las características de la felicidad: es una actividad de la virtud más excelente, es

más excelente (pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles); también es la más continua, pues somos más capaces de contemplar continuamente que de realizar cualquier otra actividad. Y pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, y todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en con-
 25 cordancia con la sabiduría. Ciertamente, se considera que la filosofía posee placeres admirables en pureza y en firmeza, y es razonable que los hombres que saben, pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan. Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como los demás, de las cosas necesari-
 30 as para la vida; pero, a pesar de estar suficientemente provistos de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practica la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aun estando sólo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizá sea mejor para
 1177b él tener colegas, pero, con todo, es él que más se basta a sí mismo.

Esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma. Se cree, también, que la felicidad radica en el ocio, pues trabajamos para tener ocio y hacemos
 5 la guerra para tener paz. Ahora bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita en la política o en las acciones militares, y las acciones relativas a estas mate-

continua, agradable, independiente y buscada por sí misma. Ahora añade una sexta característica: la felicidad radica en el ocio, y sólo se realiza plenamente en la contemplación.

rias se consideran penosas; las guerreras, en absoluto (pues nadie elige el guerrear por el guerrear mismo, ni se prepara sin más para la guerra; pues un hombre que hiciera enemigos de sus amigos para que hubiera bata-
 llas y matanzas, sería considerado un completo asesino); también es penosa la actividad de político y, aparte de la propia actividad, aspira a algo más, o sea, a poderes y honores, o en todo caso, a su propia felicidad o a la de los ciudadanos, que es distinta de la actividad política y que es claramente buscada como una activi-
 15 dad distinta. Si, pues, entre las acciones virtuosas sobresalen las políticas y guerreras por su gloria y grandeza, y, siendo penosas, aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad, y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta la actividad), entonces
 20 la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad. Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida,
 25 porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto.

Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina
 30 respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos²³⁸ que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, sien-

²³⁸ Entre otros, los poetas Simónides, Píndaro, los tres trágicos, Esquilo, Sófocles, Eurípides.

do mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos ^{1178a} y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería, también, que todo hombre es esta parte, si, en verdad, ésta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro. Y lo que dijimos antes es apropiado también ⁵ ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz.

8. *Argumentos sobre la supremacía de la vida contemplativa*

La vida de acuerdo con la otra especie de virtud es ¹⁰ feliz de una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esta virtud son humanas. En efecto, la justicia, la valentía y las demás virtudes las practicamos recíprocamente en los contratos, servicios y acciones de todas clases, observando en cada caso lo que conviene con respecto a nuestras pasiones. Y es evidente que todas esas cosas son humanas. Algunas de ellas parece que incluso proceden del cuerpo, y la virtud ética está ¹⁵ de muchas maneras asociada íntimamente con las pasiones. También la prudencia está unida a la virtud ética, y ésta a la prudencia, si, en verdad, los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes éticas, y la rectitud de la virtud ética con la prudencia. Puesto que estas virtudes éticas están también unidas a las pasiones, estarán, asimismo, en relación con el com-

puesto humano, y las virtudes de este compuesto son humanas; y, así, la vida y la felicidad de acuerdo con ²⁰ estas virtudes serán también humanas.

La virtud de la mente, por otra parte, está separada, y baste con lo dicho a propósito de esto, ya que una detallada investigación iría más allá de nuestro propósito. Parecería, con todo, que esta virtud requiriese recursos externos sólo en pequeña medida o menos que la virtud ética. Concedamos que ambas virtudes requie- ²⁵ ran por igual las cosas necesarias, aun cuando el político se afane más por las cosas del cuerpo y otras tales cosas (pues poco difieren estas cosas); pero hay mucha diferencia en lo que atañe a las actividades. En efecto, el hombre liberal necesita riqueza para ejercer su liberalidad, y el justo para poder corresponder a los servicios (porque los deseos no son visibles y aun los injustos ³⁰ fingen querer obrar justamente), y el valiente necesita fuerzas, si es que ha de realizar alguna acción de acuerdo con la virtud, y el hombre moderado necesita los medios, ¿pues cómo podrá manifestar que lo es o que es diferente de los otros? Se discute si lo más importante de la virtud es la elección o las acciones, ya que la virtud depende de ambas. Ciertamente, la perfección ³⁵ de la virtud radica en ambas, y para las acciones se necesitan muchas cosas, y cuanto más grandes y más ^{1178b} hermosas sean más se requieren. Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de ello, al menos para su actividad, y se podría decir que incluso estas cosas son un obstáculo para la contemplación; pero en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud, y por consiguiente ne- ⁵ cesitará de tales cosas para vivir como hombre.

Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa será evidente también por lo siguiente. Consideremos que los dioses son en grado sumo bienaventurados y felices, pero ¿qué género de acciones hemos de ¹⁰

atribuirles? ¿Acaso las acciones justas? ¿No parecerá ridículo ver a los dioses haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas semejantes? ¿O deben ser contemplados afrontando peligros, arriesgando su vida para algo noble? ¿O acciones generosas? Pero, ¿a quién darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o algo semejante. Y ¿cuáles serían sus acciones moderadas? ¿No será esto una alabanza vulgar, puesto que los dioses no tienen deseos malos? Aunque recurriéramos a todas estas virtudes, todas las alabanzas relativas a las acciones nos parecerían pequeñas e indignas de los dioses. Sin embargo, todos creemos que los dioses viven y que ejercen alguna actividad, no que duermen, como Endimión²³⁹. Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda, sino la contemplación? De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz. Una señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar del todo privados de tal actividad. Pues, mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres vivos es feliz, porque no participan, en modo alguno, de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad, y aquellos que pueden contemplar más son también más felices no por accidente, sino en virtud de la contemplación. Pues ésta es por naturaleza honorable. De suerte que la felicidad será una especie de contemplación.

²³⁹ Según una leyenda, este pastor fue amado por la diosa Selene, que le aseguró una perfecta belleza juvenil, pero en perpetuo sueño.

Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados. Por cierto, no debemos pensar que el hombre para ser feliz necesitará muchos y grandes bienes externos, si no puede ser bienaventurado sin ellos, pues la autarquía y la acción no dependen de una superabundancia de estos bienes, y sin dominar el mar y la tierra se pueden hacer acciones nobles, ya que uno puede actuar de acuerdo con la virtud aun con recursos moderados. Esto puede verse claramente por el hecho de que los particulares, no menos que los poderosos, pueden realizar acciones honrosas y aún más; así es bastante, si uno dispone de tales recursos, ya que la vida feliz será la del que actúe de acuerdo con la virtud. Quizá, también Solón²⁴⁰ se expresaba bien cuando decía que, a su juicio, el hombre feliz era aquel que, provisto moderadamente de bienes exteriores, hubiera realizado las más nobles acciones y hubiera vivido una vida moderada, pues es posible practicar lo que se debe con bienes moderados. También parece que Anaxágoras²⁴¹ no atribuía al hombre feliz ni riqueza ni poder, al decir que no le extrañaría que el hombre feliz pareciera un extravagante al vulgo, pues éste juzga por los signos externos, que son los únicos que percibe. Las opiniones de los sabios, entonces, parecen estar en armonía con nuestros argumentos. Pero, mientras estas opiniones merecen crédito, la verdad

²⁴⁰ HERÓDOTO, en su *Historia* (I 30-32), nos cuenta que Solón, en su conversación con Creso, rey de Lidia, dijo que el ateniense Telo había sido el hombre más feliz por haber tenido una vida próspera, haber visto a los hijos de sus hijos y haber muerto gloriosamente en una batalla.

²⁴¹ KRANZ-DIELS, 46 A 30.

es que, en los asuntos prácticos, se juzga por los hechos
 20 y por la vida, ya que en éstos son lo principal. Así
 debemos examinar lo dicho refiriéndolo a los hechos y
 a la vida, y aceptarlo, si armoniza con los hechos, pero
 considerándolo como simple teoría, si choca con ellos.
 Además, el que procede en sus actividades de acuer-
 do con su intelecto y lo cultiva, parece ser el mejor dis-
 puesto y al más querido de los dioses. En efecto, si los
 25 dioses tienen algún cuidado de las cosas humanas, como
 se cree, será también razonable que se complazcan en
 lo mejor y más afin a ellos (y esto sería el intelecto),
 y que recompensen a los que más lo aman y honran,
 como si ellos se preocuparan de sus amigos y actuaran
 recta y noblemente. Es manifiesto que todas estas acti-
 vidades pertenecen al hombre sabio principalmente;
 30 y, así, será el más amado de los dioses y es verosímil
 que sea también el más feliz. De modo que, considerado
 de este modo, el sabio será el más feliz de todos los
 hombres.

9. *Necesidad de la práctica de la virtud. Transición de
 la ética a la política*

Por consiguiente, si hemos discutido ya suficiente-
 mente en términos generales sobre estas materias, y so-
 35 bre las virtudes, y también sobre la amistad y el placer,
 ¿hemos de creer que concluimos lo que nos habíamos
 propuesto, o, como suele decirse, en las cosas prácticas
 el fin no radica en contemplar y conocer todas las co-
 1179b sas, sino, más bien, en realizarlas? Entonces, con res-
 pecto a la virtud no basta con conocerla, sino que he-
 mos de procurar tenerla y practicarla, o intentar llegar
 a ser buenos de alguna otra manera. Ciertamente, si los
 razonamientos solos fueran bastante para hacernos bue-

LIBRO I

COMUNIDAD POLÍTICA Y COMUNIDAD FAMILIAR

Puesto que vemos que toda ciudad ² es una cierta comunidad ³ 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

*El fin de toda
comunidad.
Opiniones erróneas.
Planteamiento
metodológico*

² *Ciudad* traduce la palabra griega *pólis* que se refiere a una realidad histórica sin un paralelo exacto en nuestra época; en ella se recogen las nociones de «ciudad» y «estado». La traduciremos por la acepción usual de «ciudad» sin recurrir a la expresión «ciudad-estado». La *pólis* era la forma perfecta de sociedad civil; sus rasgos esenciales eran: extensión territorial reducida, de modo que sus habitantes se conocieran unos a otros; independencia económica (autarquía), es decir, que produjese lo suficiente para la alimentación de su población; y, especialmente, independencia política (autonomía), es decir, no estar sometida a otra ciudad ni a otro poder extranjero.

³ *Comunidad* recoge el término griego *koinōnía*. En muchos contextos en que hay un nivel alto de abstracción el vocablo *comunidad* es generalmente aceptable. En algunos casos lo traduciremos por *asociación*, en el que están presentes los elementos de intencionalidad, colaboración mutua y común acuerdo que el término griego implica.

entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad y comunidad cívica.

² Por consiguiente, cuantos ⁴ opinan que es lo mismo ser gobernante ⁵ 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.

³ 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 éstos 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.

² 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

⁴ Se refiere, probablemente, a Sócrates (véase JENOFONTE, *Memorias* III 4, 12; III 6, 14) y a Platón, (véase *Político* 258e-259a; *Leyes* III 680d-681a; 683a).

⁵ *Gobernante* traduce el término griego *politikós*, «hombre dedicado a los asuntos de la pólis». A veces se refiere al magistrado de una pólis.

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 ⁶), y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad. En efecto, el que es capaz de prever ⁷ 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 ³ 1252b entre la hembra y el esclavo (la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores el cuchillo de Delfos ⁸, 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. Por eso dicen los poetas:

justo es que los helenos manden sobre los bárbaros ⁹,
entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.

Así pues, de estas dos comunidades la primera es la casa, y Hesíodo dijo con razón en su poema:

Lo primero casa, mujer y buey de labranza ¹⁰.

⁶ Platón también considera el matrimonio como un medio de alcanzar la inmortalidad; véase *Leyes* IV 721b c.

⁷ Cf. PLATÓN, *Leyes* 690b.

⁸ Para esta referencia, entre otras explicaciones, podemos recoger la que nos da ATENEO, *Deipnosofistas* 173c y ss.: «Los de Delfos eran famosos por sus cuchillos que servían a la vez para varios empleos: matar la víctima, descuartizarla y cortarla en trozos».

⁹ Cf., entre otros, EURÍPIDES, *Ifigenia en Áulide* 1400; *Helena* 276.

¹⁰ Cf. HESÍODO, *Trabajos y días* 405.

Pues el buey hace las veces de criado para los pobres. Por tanto, la comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día ¹¹ es la casa ¹², a cuyos miembros Carondas llama «de la misma panera», y Epiménides de Creta «del mismo comedero» ¹³. Y la primera comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas es la aldea.

6 Precisamente la aldea en su forma natural parece ser una colonia ¹⁴ de la casa, y algunos llaman a sus miembros «hermanos de leche», «hijos e hijos de hijos». Por eso también al principio las ciudades estaban gobernadas por reyes, como todavía hoy los bárbaros ¹⁵: resultaron de la

¹¹ En este pasaje la familia parece tener un fin algo diferente del indicado en 1252a26-34.

¹² El término griego *oikía* lo traducimos en el sentido amplio de «casa» como unidad familiar, constituida por el hombre, la mujer, los hijos, los esclavos y los bienes.

¹³ Para mostrar que la familia tiene su origen en la satisfacción de las necesidades de la vida de cada día, Aristóteles nos da los nombres que los antiguos aplican a sus miembros. — Carondas fue legislador de Catania, cf. *Política* II 12, 1274a 23. Era un aristócrata y vivió probablemente en el s. vi a. C. — De Epiménides de Festos (Creta) no se conoce con seguridad la cronología. Pasa, según algunos testimonios, por ser el último de los Siete Sabios de Grecia. Plutarco, en *Solón*, 12, dice de él «que era amado de los dioses, inteligente en las cosas divinas y poseedor de la sabiduría profética y misteriosa».

¹⁴ Se encuentra una expresión semejante en PLATÓN, *Leyes* VI 776a. En griego hay un cierto juego de palabras entre *apoikía*, colonia, y *oikía*, casa, que no se puede recoger en la traducción. Aristóteles parece tener presente en todo este capítulo segundo, *Leyes* III 680 y ss., donde Platón se refiere también al pasaje de Homero para probar que en otro tiempo predominaba la realeza patriarcal.

¹⁵ Los *bárbaros* por oposición a los griegos. El término griego que lo expresa es *éthnos*; indica un grupo de hombres de la misma raza, el conjunto de una tribu o un pueblo que se opone generalmente a lo que se define con el término *pólis*.

unión de personas sometidas a reyes, ya que toda casa está regida por el más anciano, y, por lo tanto, también las colonias a causa de su parentesco. Y eso es lo que dice 7 Homero ¹⁶:

Cada uno es legislador de sus hijos y esposas,

pues antiguamente vivían dispersos. Y todos los hombres dicen que por eso los dioses se gobiernan monárquicamente, porque también ellos al principio, y algunos aún ahora, así se gobernaban; de la misma manera que los hombres los representan a su imagen ¹⁷, así también asemejan a la suya la vida de los dioses.

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, 8 que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia ¹⁸, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien ¹⁹. 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, un vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hom-

¹⁶ Cf. HOMERO, *Odisea* IX 114. Para Aristóteles la descripción homérica de los Cíclopes es una representación mítica de los comienzos primitivos de la sociedad humana. También son citados los Cíclopes en *Ética a Nicómaco* X 10, 1180a28, como un caso típico de grupo independiente que vive aparte de toda organización estatal.

¹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* B 2, 997b10.

¹⁸ La *autosuficiencia*, en griego *autárkeia* (autarquía), incluye el poseer lo necesario y lograr una vida feliz. Cf. *Política*, VII 4, 1326b4, y III 9, 1280b34. La define el propio Aristóteles en *Ética a Nicómaco* I 5, 1097b14: «Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada».

¹⁹ Esta idea de «vivir bien» o «bienestar» frente a la simple existencia es uno de los temas centrales de la ética y de la política aristotélica. Véase, también, PLATÓN, *República* II 11, 369c y ss.; *Hippias menor* 368b-e.

bre, 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 social²⁰, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero²¹ vitupera:

*sin tribu*²², *sin ley*, *sin hogar*,

porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra²³, como una pieza aislada en el juego de damas.

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es

²⁰ Nos encontramos con la famosa expresión aristotélica que define al hombre: *politikón zōion*. La traducción será siempre poco fiel. El sustantivo *zōion* quiere decir «ser viviente», «animal», y el adjetivo que le acompaña lo califica como perteneciente a una *pólis*, que es a la vez la sociedad y la comunidad política (cf. *supra*, nota 2). ¿Cómo traducir la expresión griega: «animal cívico», «animal político» o «animal social»? En este pasaje parece referirse al carácter social de los individuos que forman la ciudad. Cf. también ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IX 9, 1169b16 y ss.

²¹ Cf. HOMERO, *Iliada* IX 63.

²² *Sin tribu* debería, tal vez, decir *sin fraternidad*, para recoger el término griego *aphrétōr*. Se trata de una división originaria de la población ateniense. Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los Atenienses*, frag. 5: «Las tribus de Atenas eran cuatro, y de cada una de las tribus había tres partes, que llamaban *tritias* y *fratrias*, y cada una de éstas tenía treinta linajes, y cada linaje se componía de treinta hombres» [trad. M. GARCÍA VALDÉS], B. C. G., 70, Madrid, 1984, pág. 51.

²³ Un ser que ama la guerra por la guerra, según Aristóteles, es una persona envilecida o, como Ares, superior al hombre. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* X 7, 1177b9 ss., y las palabras de indignación que Zeus dirige a Ares en *Iliada* V 890 ss.

evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano²⁴, y el hombre es el único animal que tiene palabra²⁵. 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 sólo, 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 ciudad²⁶.

Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte²⁷. En efecto, destruido el todo, ya

²⁴ Véase la misma idea *infra*, 8, 1256b21.

²⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IX 9, 1170b11 ss.: «He aquí lo que se produce cuando se convive y se intercambian palabras y pensamientos, porque así podría definirse la sociedad humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo prado». Cf. también ISÓCRATES, *Sobre el cambio de fortunas* 253-7, y *A Nicocles* 50 ss. Y Sócrates consideraba el lenguaje como una de las condiciones de la vida política; cf. JENOFONTE, *Memorables* IV 3, 12, pasajes todos que pudo haber conocido Aristóteles.

²⁶ Estas ideas están expresadas también *infra*, III 9, 1280b5; *Ética a Nicómaco* IX 9, 1167b2; PLATÓN, *República* VI 484d. — Aristóteles, *supra*, I 2, 1252a26-34, sostiene que el origen de la familia y, por tanto, de la ciudad está relacionado con los instintos comunes a los animales y plantas; en el pasaje presente la casa familiar y la ciudad sólo se dan en los seres humanos, porque su existencia implica una serie de cualidades que sólo son propias de estos seres. El mismo autor, *infra*, III 9, 1280a31, da otras razones de la ausencia de la ciudad entre los animales.

²⁷ Este es un principio esencial de la ontología aristotélica, que aplica para demostrar la anterioridad de la ciudad. Ésta forma un todo constituido por individuos que son sus partes; cf. PLATÓN, *República* VIII 552a.

no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta.

Todas las cosas se definen por su función y por sus facultades ²⁸, de suerte que cuando éstas ya no son tales no se puede decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.

15 En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios ²⁹. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos ³⁰.

16 La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad. La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia

²⁸ Cf. PLATÓN, *Sofista* 247d; ARISTÓTELES, *Metafísica* VII 10, 1035b16; *Sobre la reproducción de los animales* I 2, 716a23.

²⁹ Para Aristóteles el carácter natural de la comunidad no excluye que tenga un fundador. Se deben dar juntas una tendencia natural y la voluntad de la acción humana.

³⁰ Cf. HESÍODO, *Trabajos y días* 275. HERÓDOTO IV 108. PLATÓN, *Leyes* 765e; *Protágoras* 327d-e. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VII 7, 1150a1-5.

es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo.

Una vez que está claro de qué partes ^{3 1253b} consta la ciudad, es necesario hablar, en primer lugar, de la administración de la casa, pues toda ciudad se compone de casas. Las partes de la administración doméstica corresponden a aquéllas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta la integran esclavos y libres. Ahora bien, como cada cosa ha de ser examinada ante todo en sus menores elementos, y las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y los hijos, de estas tres relaciones será necesario investigar qué es y cómo debe ser cada una. Son, pues, la heril, la conyugal (la unión del ² hombre y la mujer carece de nombre) ³¹, y en tercer lugar la procreadora, que tampoco tiene un nombre específico. Sean así estas tres relaciones que hemos mencionado. ³

Hay otra parte que a unos les parece que es idéntica a la administración doméstica y a otros la parte más importante de ella ³². Como sea, habrá que examinarlo. Me refiero a la llamada crematística.

Hablemos, en primer lugar, del amo y del esclavo, para que veamos lo relativo a ese servicio necesario, por si podemos llegar a tener un conocimiento mejor de esa rela-

³¹ Aristóteles es consciente de la falta de términos adecuados para indicar estas relaciones: la del amo sobre el esclavo o «heril», en griego *despotiké*; pero la relación «conyugal», *gamiké*, no es un término adecuado que recoja esa clase de poder, ni tampoco la «procreadora», *tek-nopoietiké*, que en I 12, 1259a38 substituye por el vocablo *patriké*.

³² Este tema será tratado *infra* en los capítulos 8 y 9.

4 ción del que ahora admitimos. Unos ³³, en efecto, creen que el señorío es una cierta ciencia, y que la administración de una casa, la potestad del amo, la de la ciudad y la del rey son lo mismo, como dijimos al principio. Otros ³⁴, que la dominación es contra naturaleza, pues el esclavo y el libre lo son por convención; pero en nada difieren por su naturaleza. Por esta razón tampoco es justa, ya que es violenta ³⁵.

4 *Teoría de la esclavitud. Instrumentos de producción e instrumentos de uso* Ahora bien, la propiedad es una parte de la casa, y el arte de adquirir, una parte de la administración doméstica (pues sin las cosas necesarias es imposible tanto vivir como vivir bien). Y lo mismo que en las artes determinadas es necesario disponer de los instrumentos apropiados si ha de llevarse a cabo la obra, así también en la administración doméstica.
 2 De los instrumentos, unos son inanimados y otros animados; por ejemplo, para un piloto, el timón es inanimado, y animado el vigía (pues en las artes el subordinado hace las veces de un instrumento). Así también, las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos.

³³ Aristóteles, como en otros temas, expone dos opiniones opuestas; muestra lo que hay de verdad en ambas tesis y trata de conciliarlas. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VII 2, 1235b13. Para la primera opinión, véase PLATÓN, *Político* 259; JENOFONTE, *Memorables* III 4, 12; 6, 14.

³⁴ Como enemigos de la esclavitud se pueden citar algunos contemporáneos de Aristóteles: el poeta Filemón, el filósofo Metrodoro y Platón, quien, en *Leyes* 777b, considera que admitir la institución de la esclavitud presenta muchas dificultades.

³⁵ Una relación entre la violencia y la injusticia puede verse en Hesíodo, *Trabajos y días* 275. También en PLATÓN, *Timeo* 64d.

San Agustín, *Del libre Albedrío*, Libro II, 1-2.

Capítulo 1: Por qué nos ha dado Dios la libertad, causa del pecado.

1: Evandro.-Explicame ya, si es posible, por qué ha dado Dios al hombre el libre albedrío de la voluntad puesto que de no habérselo dado no hubiera podido pecar.

Agustín.-¿Tienes ya por cierto y averiguado que Dios ha dado al hombre una cosa que, según tú, no debía haberle dado?

Ev.-Por lo que me parece haber entendido en el libro anterior, es evidente que gozamos del libre albedrío de la voluntad y que, además, él es el único origen de nuestros pecados.

Ag.-También yo recuerdo que llegamos a esta conclusión sin género de duda. Pero ahora te he preguntado si sabes que Dios nos ha dado el libre albedrío de que gozamos, y del que es evidente que trae su origen el pecado.

Ev.-Pienso que nadie sino Él, porque de Él procedemos, y ya sea que pequemos, ya sea que obremos bien, de Él merecemos el castigo y el premio.

Ag.-También deseo saber si comprendes bien esto último, o es que lo crees de buen grado, fundado en el argumento de autoridad, aunque de hecho no lo entiendas.

Ev.-Acerca de esto último confieso que primeramente di crédito a la autoridad. Pero ¿puede haber cosa más verdadera que el que todo bien procede de Dios, y que todo cuanto es justo es bueno, y que tan justo es castigar a los pecadores como premiar a los que obran rectamente? De donde se sigue que Dios aflige a los pecadores con la desgracia y que premia a los buenos con la felicidad.

2. Ag.-Nada tengo que oponerte, pero quisiera que me explicaras lo primero que dijiste, o sea, cómo has llegado a saber que venimos de Dios, pues lo que acabas de decir no es esto, sino que merecemos de Él el premio y el castigo.

Ev.-Esto me parece a mí que es también evidente, y no por otra razón sino porque tenemos ya por cierto que Dios castiga los pecados. Es claro que toda justicia procede de Dios. Ahora bien, si es propio de la bondad hacer bien aún a los extraños, no lo es de la justicia el castigar a aquellos que no le pertenecen. De aquí que sea evidente que nosotros le pertenecemos, porque no sólo es benignísimo en hacernos bien, sino también justísimo en castigarnos. Además, de lo que yo dije antes, y tú concediste, a saber, que todo bien procede de Dios, puede fácilmente entenderse que también el hombre procede de Dios, puesto que el hombre mismo, en cuanto hombre, es un bien, pues puede vivir rectamente siempre que quiera.

3. Ag.-Evidentemente, si esto es así, ya está resuelta la cuestión que propusiste. Si el hombre en sí es un bien y no puede obrar rectamente sino cuando quiere, síguese que por necesidad ha de gozar de libre albedrío, sin el cual no se concibe que pueda obrar rectamente. Y no porque el libre albedrío sea el origen del pecado, por eso se ha de creer que nos lo ha dado Dios para pecar. Hay, pues, una razón suficiente de habérselo dado, y es que sin él no podía el hombre vivir rectamente.

Y, habiéndonos sido dado para este fin, de aquí puede entenderse por qué es justamente castigado por Dios el que usa de él para pecar, lo que no sería justo si nos hubiera sido dado no sólo para vivir rectamente, sino también para poder pecar. ¿Cómo podría, en efecto, ser castigado el que usara de su libre voluntad para aquello para lo cual le fué dada? Así, pues, cuando Dios castiga al

pecador, ¿qué te parece que le dice, sino estas palabras: te castigo porque no has usado de tu libre voluntad para aquello para lo cual te la di, esto es, para obrar según razón? Por otra parte, si el hombre careciese de libre albedrío de la voluntad, ¿cómo podría darse aquel bien que sublima a la misma justicia, y que consiste en condenar los pecados y en premiar las buenas acciones? Porque no sería ni pecado ni obra buena lo que se hiciera sin voluntad libre. Y, por lo mismo, si el hombre no estuviera dotado de voluntad libre, sería injusto el castigo e injusto sería también el premio. Mas por necesidad ha debido haber justicia, así en castigar como en premiar, porque éste es uno de los bienes que proceden de Dios. Necesariamente debió, pues, dotar Dios al hombre de libre albedrío.

Capítulo 2: Objeción: si el libre albedrío ha sido dado para el bien, ¿cómo es que obra el mal?

4.Ev.-Concedo que Dios haya dado al hombre la libertad. Pero dime: ¿no te parece que, habiéndonos sido dada para poder obrar el bien, no debería poder entregarse al pecado? Como sucede con la misma justicia, que, habiendo sido dada al hombre para obrar el bien, ¿acaso puede alguien vivir mal en virtud de la misma justicia? Pues igualmente, nadie podría servirse de la voluntad si ésta le hubiera sido dada para obrar bien.

Ag.-El Señor me concederá, como lo espero, poderte contestar, o mejor dicho, que tú mismo te contestes, iluminado interiormente por aquella verdad que es la maestra soberana y universal de todos. Pero quiero antes de nada que me digas brevemente si, teniendo como tienes por bien conocido y cierto lo que antes te pregunté, a saber, que Dios nos ha dado la voluntad libre, procede decir ahora que no ha debido darnos Dios lo que confesamos que nos ha dado. Porque, si no es cierto que Él nos la ha dado, hay motivo para inquirir si nos ha sido dada con razón o sin ella, a fin de que, si llegáramos a ver que nos ha sido dada con razón, tengamos también por cierto que nos la ha dado aquel de quien el hombre ha recibido todos los bienes, y que si, por el contrario, descubriéramos que nos ha sido dada sin razón, entendamos igualmente que no ha podido darnosla aquel a quien no es lícito culpar de nada. Mas si es cierto que de Él la hemos recibido, entonces, sea cual fuere el modo como la hemos recibido, es preciso confesar también que, sea cual fuere el modo como nos fué dada, ni debió no darnosla ni debió darnosla de otro modo distinto de como nos la dió; pues nos la dió aquel cuyos actos no pueden en modo alguno ser razonablemente censurados.

5.Ev.-Aunque creo con fe inquebrantable todo esto, sin embargo, como aun no lo entiendo, continuemos investigando como si todo fuera incierto. Porque veo que, de ser incierto que la libertad nos haya sido dada para obrar bien, y siendo también cierto que pecamos voluntaria y libremente, resulta incierto si debió dársenos o no. Si es incierto que nos haya sido dada para obrar bien, es también incierto que se nos haya debido dar, y, por consiguiente, será igualmente incierto que Dios nos la haya dado; porque, si no es cierto que debió darnosla, tampoco es cierto que nos la haya dado aquel de quien sería impiedad creer que nos hubiera dado algo que no debería habernos dado.

Ag.-Tú tienes por cierto, al menos, que Dios existe.

Ev.-Sí; esto lo tengo por verdad inconcusa, mas también por la fe, no por la razón.

Ag.-Entonces, si alguno de aquellos insipientes de los cuales está escrito: "Dijo el necio en su corazón: No hay Dios", no quisiera creer contigo lo que tú crees, sino que quisiera saber si lo que tú crees es verdad, ¿abandonarías a ese hombre a su incredulidad o pensarías quizá que debieras convencerle de algún modo de aquello que tu crees firmemente, sobre todo si él no discutiera con pertinacia, sino más bien con deseo de saber la verdad?

Ev.-Lo último que has dicho me indica suficientemente lo que debería responderle. Porque, aunque fuera él el hombre más absurdo, seguramente me concedería que con el hombre falaz y contumaz no se debe discutir absolutamente nada, y menos de cosa tan grande y excelsa. Y una vez me hubiera concedido esto, él sería el primero en pedirme que creyera de él que procedía de buena fe en querer saber esto, y que tocante a esta cuestión no había en él falsía ni contumacia alguna.

Entonces le demostraría lo que juzgo que a cualquiera es facilísimo demostrar, a saber, que, puesto que él quiere que yo crea, sin conocernos, en la existencia de los sentimientos ocultos de su alma, que únicamente él mismo puede conocer, mucho más justo sería que también él creyera en la existencia de Dios, fundado en la fe que merecen los libros de aquellos tan grandes varones que atestiguan en sus escritos que vivieron en compañía del Hijo de Dios, y que con tanta más autoridad lo atestiguan, cuanto que en sus escritos dicen que vieron cosas tales que de ningún modo hubieran podido suceder realmente si Dios no existiera, y sería este hombre sumamente necio si pretendiera echarme en cara el haberles yo creído a ellos, y deseara, no obstante, que yo le creyera a él. Ciertamente no encontraría excusa para rehusar hacer lo mismo que no podría censurar con razón.

Ag.-Pues, si respecto de la existencia de Dios juzgas prueba suficiente el que nos ha parecido que debemos creer a varones de tanta autoridad, sin que se nos pueda acusar de temerarios, ¿por qué, dime, respecto de estas cosas que hemos determinado investigar, como si fueran inciertas y absolutamente desconocidas, no piensas lo mismo, o sea, que, fundados en la autoridad de tan grandes varones, debemos creerlas tan firmemente que no debemos gastar más tiempo en su investigación?

Ev.-Es que nosotros deseamos saber y entender lo que creemos.

6. Ag.-Veo que te acuerdas perfectamente del principio indiscutible que establecimos en los mismos comienzos de la cuestión precedente: si el creer no fuese cosa distinta del entender, y no hubiéramos de creer antes las grandes y divinas verdades que deseamos entender, sin razón habría dicho el profeta: "Si no creyereis, no entenderéis". El mismo Señor exhortó también a creer primeramente en sus dichos y en sus hechos a aquellos a quienes llamó a la salvación. Mas después, al hablar del don que había de dar a los creyentes, no dijo: Esta es la vida eterna, que crean en mí; sino que dijo: Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, sólo Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien enviaste. Después, a los que ya creían, les dice: "Buscad y hallaréis"; porque no se puede decir que se ha hallado lo que se cree sin entenderlo, y nadie se capacita para hallar a Dios si antes no creyere lo que ha de conocer después. Por lo cual, obedientes a los preceptos de Dios, seamos constantes en la investigación, pues iluminados con su luz, encontraremos lo que por su consejo buscamos, en la medida que estas cosas pueden ser halladas en esta vida por hombres como nosotros; porque, si, como debemos creer, a los mejores aun mientras vivan esta vida mortal, y ciertamente a todos los buenos y piadosos después de esta vida, les es dado ver y poseer estas verdades más clara y perfectamente, es de esperar que así sucederá también respecto de nosotros, y, por tanto, despreciando los bienes terrenales y humanos, debemos desear y amar con toda nuestra alma las cosas divinas.

Suma teológica 1ª, q.2ª art. 1-3

Así, pues, como quiera que el objetivo principal de esta doctrina sagrada es llevar al conocimiento de Dios, y no sólo como ser, sino también como principio y fin de las cosas, especialmente de las criaturas racionales según ha quedado demostrado (q.1 a.7), en nuestro intento de exponer dicha doctrina trataremos lo siguiente: primero, de Dios; segundo, de la marcha del hombre hacia Dios; tercero, de Cristo, el cual, como hombre, es el camino en nuestra marcha hacia Dios.

La reflexión sobre Dios abarcará tres partes. En la primera trataremos lo que es propio de la esencia divina; en la segunda, lo que pertenece a la distinción de personas; en la tercera, lo que se refiere a las criaturas en cuanto que proceden de Él.

Con respecto a la esencia divina, sin duda habrá que tratar lo siguiente: primero, la existencia de Dios; segundo, cómo es, o mejor, cómo no es; tercero, de su obrar, o sea, su ciencia, su voluntad, su poder.

Lo primero plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. ¿Es o no es evidente Dios por sí mismo?
2. ¿Es o no es demostrable?
3. ¿Existe o no existe Dios?

Artículo 1: Dios, ¿es o no es evidente por sí mismo?

Objeciones por las que parece que Dios es evidente por sí mismo:

1. Se dice que son evidentes por sí mismas aquellas cosas cuyo conocimiento nos es connatural, por ejemplo, los primeros principios. Pero, como dice el Damasceno al inicio de su libro, *el conocimiento de que Dios existe está impreso en todos por naturaleza*. Por lo tanto, Dios es evidente por sí mismo.
2. Se dice que son evidentes por sí mismas aquellas cosas que, al decir su nombre, inmediatamente son identificadas. Esto, el Filósofo en *I Poster.* lo atribuye a los primeros principios de demostración. Por ejemplo, una vez sabido lo que es todo y lo que es parte, inmediatamente se sabe que el todo es mayor que su parte. Por eso, una vez comprendido lo que significa este nombre, *Dios*, inmediatamente se concluye que Dios existe. Si con este nombre se da a entender lo más inmenso que se puede comprender, más inmenso es lo que se da en la realidad y en el entendimiento que lo que se da sólo en el entendimiento. Como quiera que comprendido lo que significa este nombre, *Dios*, inmediatamente está en el entendimiento, habrá que concluir que también está en la realidad. Por lo tanto, Dios es evidente por sí mismo.
3. Que existe la verdad es evidente por sí mismo, puesto que quien niega que la verdad existe está diciendo que la verdad existe; pues si la verdad no existe, es verdadero que la verdad no existe. Pero para que algo sea verdadero, es necesario que exista la verdad. Dios es la misma verdad. Jn 14,6: *Yo soy el camino, la verdad y la vida*. Por lo tanto, que Dios existe es evidente por sí mismo.

Contra esto: nadie puede pensar lo contrario de lo que es evidente por sí mismo, tal como consta en el Filósofo, *IV Metaphys.* y *I Poster.* cuando trata los primeros principios de la demostración. Sin embargo, pensar lo contrario de que Dios existe, sí puede hacerse, según aquello del Sal 52,1: *Dice el necio en su interior: Dios no existe*. Por lo tanto, que Dios existe no es evidente por sí mismo.

Respondo: La evidencia de algo puede ser de dos modos. Uno, en sí misma y no para nosotros; otro, en sí misma y para nosotros. Así, una proposición es evidente por sí misma cuando el predicado está incluido en el concepto del sujeto, como *el hombre es animal*, ya que el predicado *animal* está incluido en el concepto de hombre. De este modo, si todos

conocieran en qué consiste el predicado y en qué el sujeto, la proposición sería evidente para todos. Esto es lo que sucede con los primeros principios de la demostración, pues sus términos como ser-no ser, todo-parte, y otros parecidos, son tan comunes que nadie los ignora.

Por el contrario, si algunos no conocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto, la proposición será evidente en sí misma, pero no lo será para los que desconocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto de la proposición. Así ocurre, como dice Boecio, que hay conceptos del espíritu comunes para todos y evidentes por sí mismos que sólo comprenden los sabios, por ejemplo, *lo incorpóreo no ocupa lugar*.

Por consiguiente, digo: La proposición *Dios existe*, considerada en sí misma, es evidente por sí misma, ya que en ella sujeto y predicado son lo mismo, pues Dios es su mismo ser, como veremos (q.3 a.4). Pero, puesto que no sabemos en qué consiste Dios, para nosotros no es evidente, sino que necesitamos demostrarlo a través de aquello que es más evidente para nosotros y menos por su naturaleza, esto es, por los efectos.

A las objeciones:

1. Conocer de un modo general y no sin confusión que Dios existe, está impreso en nuestra naturaleza en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre; puesto que el hombre por naturaleza quiere ser feliz, por naturaleza conoce lo que por naturaleza desea. Pero a esto no se le puede llamar exactamente conocer que Dios existe; como, por ejemplo, saber que alguien viene no es saber que Pedro viene aunque sea Pedro el que viene. De hecho, muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste en la riqueza; otros, lo colocan en el placer; otros, en cualquier otra cosa.

2. Es probable que quien oiga la palabra *Dios* no entienda que con ella se expresa lo más inmenso que se pueda pensar, pues de hecho algunos creyeron que Dios era cuerpo. No obstante, aun suponiendo que alguien entienda el significado de lo que con la palabra *Dios* se dice, sin embargo no se sigue que entienda que lo que significa este nombre se dé en la realidad, sino tan sólo en la comprensión del entendimiento. Tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a no ser que se presuponga que en la realidad hay algo tal que no puede pensarse algo mayor que ello. Y esto no es aceptado por los que sostienen que Dios no existe.

3. La verdad en general existe, es evidente por sí mismo; pero que exista la verdad absoluta, esto no es evidente para nosotros.

Artículo 2: La existencia de Dios, ¿es o no es demostrable?

Objeciones por las que parece que la existencia de Dios no es demostrable:

1. La existencia de Dios es artículo de fe. Pero los contenidos de fe no son demostrables, puesto que la demostración convierte algo en evidente, en cambio la fe trata lo no evidente, como dice el Apóstol en Heb 11,1. Por lo tanto, la existencia de Dios no es demostrable.

2. La base de la demostración está en *lo que es*. Pero de Dios no podemos saber *qué es*, sino sólo *qué no es*, como dice el Damasceno. Por lo tanto, no podemos demostrar la existencia de Dios.

3. Si se demostrase la existencia de Dios, no sería más que a partir de sus efectos. Pero sus efectos no son proporcionales a Él, en cuanto que los efectos son finitos y Él es infinito; y lo finito no es proporcional a lo infinito. Como quiera, pues, que la causa no puede demostrarse a partir de los efectos que no le son proporcionales, parece que la existencia de Dios no puede ser demostrada.

Contra esto: está lo que dice el Apóstol en Rom 1,20: *Lo invisible de Dios se hace comprensible y visible por lo creado*. Pero esto no sería posible a no ser que por lo creado pudiera ser demostrada la existencia de Dios, ya que lo primero que hay que saber de una cosa es si existe.

Respondo: Toda demostración es doble. Una, por la causa, que es absolutamente previa a cualquier cosa. Se la llama: *a causa de*. Otra, por el efecto, que es lo primero con lo que nos encontramos; pues el efecto se nos presenta como más evidente que la causa, y por el efecto

llegamos a conocer la causa. Se la llama: *porque*. Por cualquier efecto puede ser demostrada su causa (siempre que los efectos de la causa se nos presenten como más evidentes): porque, como quiera que los efectos dependen de la causa, dado el efecto, necesariamente antes se ha dado la causa. De donde se deduce que la existencia de Dios, aun cuando en sí misma no se nos presenta como evidente, en cambio sí es demostrable por los efectos con que nos encontramos.

A las objeciones:

1. La existencia de Dios y otras verdades que de Él pueden ser conocidas por la sola razón natural, tal como dice Rom 1,19, no son artículos de fe, sino preámbulos a tales artículos. Pues la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección lo perfectible. Sin embargo, nada impide que lo que en sí mismo es demostrable y comprensible, sea tenido como creíble por quien no llega a comprender la demostración.
2. Cuando se demuestra la causa por el efecto, es necesario usar el efecto como definición de la causa para probar la existencia de la causa. Esto es así sobre todo por lo que respecta a Dios. Porque para probar que algo existe, es necesario tomar como base *lo que significa* el nombre, no *lo que es*; ya que la pregunta *qué es* presupone otra: *si existe*. Los nombres dados a Dios se fundamentan en los efectos, como probaremos más adelante (q.13 a.1). De ahí que, demostrado por el efecto la existencia de Dios, podamos tomar como base lo que significa este nombre *Dios*.
3. Por efectos no proporcionales a la causa no se puede tener un conocimiento exacto de la causa. Sin embargo, por cualquier efecto puede ser demostrado claramente que la causa existe, como se dijo. Así, por efectos divinos puede ser demostrada la existencia de Dios, aun cuando por los efectos no podamos llegar a tener un conocimiento exacto de cómo es Él en sí mismo.

Artículo 3: ¿Existe o no existe Dios?

Objeciones por las que parece que Dios no existe:

1. Si uno de los contrarios es infinito, el otro queda totalmente anulado. Esto es lo que sucede con el nombre *Dios* al darle el significado de bien absoluto. Pues si existiese Dios, no existiría ningún mal. Pero el mal se da en el mundo. Por lo tanto, Dios no existe.
2. Lo que encuentra su razón de ser en pocos principios, no se busca en muchos. Parece que todo lo que existe en el mundo, y supuesto que Dios no existe, encuentra su razón de ser en otros principios; pues lo que es natural encuentra su principio en la naturaleza; lo que es intencionado lo encuentra en la razón y voluntad humanas. Así, pues, no hay necesidad alguna de acudir a la existencia de Dios.

Contra esto: está lo que se dice en *Éxodo* 3,14 de la persona de Dios: *Yo soy el que es*.

Respondo: La existencia de Dios puede ser probada de cinco maneras distintas. 1) La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que en cuanto potencia esté orientado a aquello para lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. Ejemplo: el fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y en acto; sólo lo puede ser respecto a algo distinto. Ejemplo: Lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser en potencia frío.

Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: Un bastón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios.

- 2) La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es

posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios.

3) La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes (núm. 2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios.

4) La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en II *Metaphys.* Como quiera que en cualquier género, lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece a tal género — así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro —, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios.

5) La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios.

A las objeciones:

1. Escribe Agustín en el *Enchiridio*: *Dios, por ser el bien sumo, de ninguna manera permitiría que hubiera algún tipo de mal en sus obras, a no ser que, por ser omnipotente y bueno, del mal sacará un bien.* Esto pertenece a la infinita bondad de Dios, que puede permitir el mal para sacar de él un bien.

2. Como la naturaleza obra por un determinado fin a partir de la dirección de alguien superior, es necesario que las obras de la naturaleza también se reduzcan a Dios como a su primera causa. De la misma manera también, lo hecho a propósito es necesario reducirlo a alguna

cer cuánto más distintamente me conozco ahora a mí mismo, puesto que todas las razones que pueden contribuir a la percepción de la cera o de algún otro cuerpo, prueban mejor la naturaleza de mi mente. Y hay tantas otras cosas en la mente misma que pueden hacer más distinto su conocimiento, que las que le llegan desde un cuerpo apenas merecen ser enumeradas.

Y he aquí que finalmente he vuelto espontáneamente a donde quería; en efecto, puesto que ya sé que los cuerpos no son percibidos propiamente por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino sólo por el entendimiento, y que no se perciben al tocarlos o al verlos, sino sólo porque se entienden, conozco claramente que no puedo percibir nada más fácil y evidentemente que mi propia mente. Pero puesto que no es fácil abandonar tan rápidamente las opiniones muy arraigadas, conviene detenerse aquí para que este nuevo conocimiento se fije profundamente en mi memoria con una larga meditación.

TERCERA MEDITACIÓN

De Dios, que existe

Ahora cerraré los ojos, me taparé los oídos, dejaré de usar todos los sentidos, incluso borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales, o por lo menos, puesto que esto apenas es factible, las tendré por vanas y falsas, y hablando sólo conmigo mismo y examinándome muy profundamente, intentaré conocerme mejor y familiarizarme más conmigo mismo. Yo soy una cosa pensante,

esto es, una cosa que duda, que afirma, que niega, que entiende pocas cosas, que ignora muchas, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente; pues, como antes advertí, aunque las cosas que siento o imagino quizá no sean nada fuera de mí, estoy seguro de que los modos de pensar que llamo sensaciones e imaginaciones, en cuanto que sólo son ciertos modos de pensar, están en mí.

Y con estas pocas cosas he revisado todo lo que verdaderamente sé, o por lo menos lo que hasta ahora he advertido que sé. Ahora consideraré muy atentamente si hay además en mí otras cosas que aún no he examinado. Estoy cierto de que soy una cosa pensante. ¿No sé, entonces, también lo que se requiere para estar cierto de alguna cosa? Ciertamente, en este primer conocimiento no hay más que una percepción clara y distinta de lo que afirmo; la cual no sería suficiente para hacer que esté cierto de la verdad de una cosa, si pudiera ocurrir alguna vez que fuera falso algo que perciba tan clara y distintamente; por lo que me parece que puedo establecer como regla general que todo lo que percibo muy clara y distintamente es verdadero.

Sin embargo, he admitido antes como completamente ciertas y manifiestas muchas cosas que después me he dado cuenta de que son dudosas. ¿Cuáles eran? La tierra, el cielo, los astros, y todas las demás que adquiriría con los sentidos. Pero ¿qué percibía claramente de ellas? Ciertamente, percibía que las ideas mismas o pensamientos de tales cosas se presentaban a mi mente. Y ni siquiera niego ahora que esas ideas estén en mí. Pero era otra cosa lo que yo afirmaba y lo que pensaba que percibía claramente por la costumbre de creerlo, cosa que sin embargo no percibía verdaderamente: que había ciertas cosas fuera de mí,

de las cuales procedían esas ideas, y a las cuales eran completamente semejantes. Y en esto me equivocaba, o, por lo menos, si juzgaba con verdad, no era porque yo lo percibiera así.

Pero cuando consideraba algo muy fácil y simple de aritmética o geometría, como que dos y tres suman cinco, o cosas semejantes, ¿no las intuía con la suficiente claridad como para afirmar que eran verdaderas? Ciertamente, he juzgado después que debía dudar de ellas porque pensaba que quizá un Dios pudo poner en mí tal naturaleza que me engañara incluso en las cosas que parecían muy manifiestas. Y cada vez que se me ocurren estos preconceptos sobre la suma potencia de Dios, debo confesar que si él quisiera, le sería fácil hacer que yo me equivoque incluso en las cosas que juzgo intuir evidéntísimamente con los ojos de la mente. Pero cada vez que considero las cosas que juzgo percibir muy claramente, me convengo de ellas de tal manera que prorrumpo espontáneamente en estas palabras: engañeme quien pueda, que nunca conseguirá que yo no sea nada mientras yo piense que soy algo; o que alguna vez sea verdad que yo no he sido nunca, puesto que es verdad que ahora soy; o que dos y tres sumen más o menos de cinco, o cosas semejantes, en las que conozco una contradicción manifiesta.

Pero puesto que no tengo ningún motivo para creer que haya un Dios engañador, y ni siquiera sé todavía si hay algún Dios, la razón para dudar que depende sólo de esta opinión es muy ligera y, por decirlo así, metafísica. Así que, a fin de eliminarla, debo examinar, en cuanto se me presente la ocasión, si hay Dios, y, si lo hay, si puede ser engañador; pues, mientras ignore esto, me parece que nunca podré estar completamente cierto de ninguna otra cosa.

Pero ahora el orden parece exigir que distribuya antes todos mis pensamientos en géneros precisos, y que indague a cuáles de ellos corresponde la verdad o la falsedad. Algunos son como imágenes de cosas, y sólo a éstos conviene propiamente el nombre de ideas³: como cuando pienso un hombre, o una quimera, o el cielo, o un ángel, o Dios. Otros tienen además otras formas, como ocurre cuando quiero, temo, afirmo o niego: siempre tengo alguna cosa como sujeto de mi pensamiento, pero entonces incluyo en mi pensamiento algo más que la representación de esta cosa; y de estos pensamientos unos se llaman voliciones o afectos, y otros juicios.

Por lo que atañe a las ideas, si se consideran en sí mismas y no las refiero a otra cosa, no pueden ser propiamente falsas; pues tanto si imagino una cabra como si imagino una quimera, tan verdadero es que imagino la una como la otra. Tampoco hay que temer ninguna falsedad en la voluntad misma o en los afectos, pues aunque pueda desear cosas malas o cosas que no están en ninguna parte, sería verdad, sin embargo, que yo las desearía. Por lo tanto, sólo quedan los juicios, de los que debo precaverme para no equivocarme. Ahora bien, el error principal y más frecuente que puede encontrarse en ellos consiste en juzgar que las ideas que hay en mí son semejantes a o conformes con ciertas cosas exteriores a mí; pues si sólo considerara yo las ideas como ciertos modos de mi pensamiento, sin referirlas a ninguna otra cosa, apenas podrían darme ocasión de errar.

³ Téngase bien presente que las ideas son *como* imágenes de las cosas, y no, meramente, imágenes de las cosas. Hay ideas que no son imágenes ni pueden serlo, como la de Dios y la de la mente, porque estas cosas no son cuerpos, y todas las imágenes lo son de los cuerpos.

Y de estas ideas unas me parecen innatas, otras adventicias y otras hechas por mí mismo: pues si entiendo qué es cosa, o verdad, o pensamiento, me parece que no tengo estas ideas a partir de otra cosa que no sea mi propia naturaleza; pero si ahora oigo un ruido, o veo el sol, o siento el fuego, hasta ahora he juzgado que esto procede de ciertas cosas exteriores a mí; y finalmente las sirenas, los hipogrifos y cosas semejantes son fingidas por mí. Pero también puedo pensar que quizá todas son adventicias, o todas innatas, o todas hechas: pues aún no he examinado con claridad su verdadero origen.

Pero en cuanto a las ideas que considero como adquiridas a partir de cosas existentes fuera de mí, debo indagar ahora qué razón me mueve a creer que son semejantes a esas cosas. Ciertamente, así parece que me lo enseña la naturaleza. Y además experimento que no dependen de mi voluntad ni, por consiguiente, de mí mismo; pues a menudo se presentan incluso contra mi voluntad: por ejemplo, ahora, quiera o no quiera, siento calor, y por ello juzgo que la sensación o idea de calor me viene de una cosa diferente de mí, a saber, del calor del fuego junto al cual estoy sentado. Nada más obvio que juzgar que esta cosa me envía su semejanza y no algo diferente.

Ahora voy a ver si estas razones son suficientemente sólidas. Cuando digo aquí que la naturaleza me lo enseña, entiendo sólo que cierto impulso espontáneo me lleva a creerlo, no que alguna luz natural me muestre que es verdadero. Pero estas dos cosas son muy diferentes; pues todo lo que la luz natural me muestra, como, por ejemplo, que de mi duda se sigue que yo soy, y cosas semejantes, no puede ser dudoso de ningún modo, porque no puede haber ninguna otra facultad en la que yo confíe tanto como en esa luz, y que pueda enseñarme que esas cosas no

son verdaderas; en cuanto a los impulsos naturales, tengo advertido que me han llevado a menudo a lo peor cuando se trataba de elegir lo bueno, y no veo por qué en otro asunto he de confiar más en ellos.

Finalmente, aunque estas ideas no dependen de mi voluntad, no es por ello evidente que procedan necesariamente de cosas exteriores a mí. Pues así como los impulsos de que antes hablaba, aunque estén en mí, parece que difieren de mi voluntad, así también tal vez haya en mí alguna otra facultad, aún no conocida bien por mí, que causa esas ideas, de la misma manera que siempre me ha parecido que se forman en mí, mientras sueño, sin ayuda alguna de las cosas externas. Pero aunque procedieran de cosas diferentes de mí, de ello no se sigue que esas ideas deban ser semejantes a estas cosas. Es más, en muchos casos me parece descubrir una gran diferencia: así, por ejemplo, encuentro en mí dos ideas diferentes del sol, una como extraída de los sentidos, y que debe ser incluida entre las que considero adventicias, por la cual me parece muy pequeño, y otra tomada de las razones de la astronomía⁴, esto es, de ciertas nociones innatas en mí, o hecha por mí de cualquier otro modo, por la cual se me muestra varias veces mayor que la tierra; pero no pueden ser ambas semejantes al mismo sol que existe fuera de mí, y la razón me convence de que precisamente aquella que parece proceder directamente del sol es la que menos se le asemeja.

Todo esto demuestra que hasta ahora he creído, por un ciego impulso y no por un juicio cierto, que existen ciertas cosas diferentes de mí que me envían sus ideas o

⁴ Las razones de la astronomía (*rationalibus Astronomiae*) son los principios matemáticos de la misma, los cuales, como toda la matemática, son innatos.

imágenes a través de los órganos de los sentidos, o por cualquier otro medio.

Pero aún se me ocurre otra vía para indagar si existen fuera de mí algunas cosas de las que tengo ideas. Ciertamente, en tanto que estas ideas sólo son ciertos modos de pensar, no conozco ninguna desigualdad entre ellas, y todas parecen proceder de mí del mismo modo; pero en tanto que una representa una cosa, y otra, otra, es evidente que son muy diferentes entre sí. Pues sin duda las que me muestran substancias son algo más, y, por decirlo así, contienen más realidad objetiva, que las que sólo representan modos o accidentes; y la idea por la que entiendo un sumo Dios, eterno, infinito, omnisciente, omnipotente y creador de todas las cosas, tiene más realidad objetiva que las que me muestran substancias finitas⁵.

Ahora bien, es manifiesto por luz natural que en la causa eficiente y total debe haber por lo menos tanto como haya en su efecto. Pues ¿de dónde podría tomar su realidad el efecto sino de la causa? Y si la causa no la tuviera, ¿cómo podría dársela a él? Y de aquí se sigue no sólo que no puede hacerse algo de la nada, sino también que lo que es más perfecto, esto es, lo que contiene más realidad, no puede ser hecho por lo que es menos perfecto o, lo que es lo mismo, por lo que contiene menos realidad. Y esto no sólo es evidentemente verdadero de los efectos cuya realidad es actual o formal, sino también de las ideas

⁵ Las ideas pueden entenderse o bien subjetivamente, como operación del entendimiento, o bien objetivamente, como representaciones de cosas (véase «Prefacio al lector», *supra*, pág. 12). En este caso, se habla de realidad objetiva de la idea porque lo representado, por ejemplo, un triángulo, no depende de mí, sino de lo que ello es, igual que no depende de un espejo, cuando tiene un hombre delante, el reflejar un hombre o un caballo.

en las cuales sólo se considera la realidad objetiva. Así, por ejemplo, una piedra que antes no era no puede empezar a ser ahora, a menos que sea producida por alguna cosa en la que esté, o formal o eminentemente⁶, todo aquello que suponemos que está en la piedra; ni puede inducirse calor en algo que antes no calentaba, a no ser por una cosa que sea de un orden tan perfecto, al menos, como el calor, y así en los demás casos; pero tampoco puedo tener la idea de calor, o la de piedra, a no ser que haya sido puesta en mí por alguna causa en la que haya por lo menos tanta realidad como concibo en el calor o en la piedra. Pues aunque esta causa no transmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no debe creerse por ello que tal causa no sea real, pues la naturaleza de la idea es tal que no exige, de suyo, más realidad formal que la que toma de mi pensamiento, del cual es un modo⁷. Pero el que esta idea contenga tal o cual realidad objetiva en vez de otra, se debe sin duda a alguna causa en la que

⁶ Si suponemos que la piedra se formó por el conglomerado de los cuerpos *a, b, c, d*, decimos entonces que en el conjunto de estos cuerpos había tanta realidad formal (actual, efectiva) como ahora hay en la piedra. Y si suponemos que la piedra procede de un monte, podemos decir que el monte es causa eminente suya, por cuanto la sobrepasa.

⁷ Lo que aquí se llama realidad formal de la idea viene a ser lo mismo que lo que en el «Prefacio» (véase *supra*, pág. 12) se considera como aspecto material de la misma. La cosa puede parecer contradictoria, pues lo material y lo formal suelen considerarse distintos, y aun opuestos; pero debe tenerse en cuenta que el cambio en los términos viene exigido por el contexto en cada caso. Muchos comentadores de Descartes se han confundido con esto y han pensado que cabe distinguir tres tipos de realidad en las ideas: la material, la formal y la objetiva. Pero las dos primeras, por extraño que parezca, son aquí la misma: es el nombre que, según los casos, da Descartes a la idea considerada como modo u operación del entendimiento, es decir, considerada subjetivamente.

haya, por lo menos, tanta realidad formal como realidad objetiva contiene la idea misma. Pues si suponemos que hay en la idea algo que no estuviera en su causa, lo tendría a partir de la nada; y por imperfecto que sea este modo de ser según el cual una cosa está objetivamente en el entendimiento por su idea, sin embargo, no es una pura nada, y no puede, por tanto, ser a partir de la nada.

Tampoco debo sospechar que, por ser sólo objetiva la realidad que considero en mis ideas, no sea necesario que la misma realidad esté formalmente en sus causas, sino que bastaría con que estuviera también objetivamente en tales causas. Pues así como este modo objetivo de ser corresponde por naturaleza a las ideas; así también el modo formal de ser corresponde por naturaleza a las causas de las ideas, por lo menos a las primeras y principales. Y aunque quizá una idea puede nacer de otra, no se da aquí un proceso al infinito, sino que debe llegarse, finalmente, a alguna primera idea, cuya causa sea como un arquetipo en el que se contenga formalmente toda la realidad que en la idea está sólo objetivamente. De manera que, por luz natural, me resulta evidente que mis ideas son como imágenes que fácilmente pueden ser menos perfectas que las cosas de las que se han tomado, pero que no pueden contener nada mayor o más perfecto.

Y cuanto más detenida y cuidadosamente examino estas cosas, tanto más clara y distintamente conozco que son verdaderas. Pero, finalmente, ¿qué concluiré de ellas? Que si la realidad objetiva de algunas de mis ideas es tanta que yo esté cierto de que tal realidad no está en mí ni formal ni eminentemente, y por consiguiente que yo no puedo ser la causa de esa idea, de aquí se sigue necesariamente que no estoy sólo en el mundo, sino que existe también alguna otra cosa que es causa de esa idea. Pero si no encuentro

en mí una idea tal, no tendré ningún argumento que me permita estar cierto de la existencia de alguna cosa diferente de mí; pues los he considerado todos diligentemente y no he podido encontrar ningún otro.

Ahora bien, de entre mis ideas, además de aquella que me representa a mí mismo, sobre la cual no puede haber aquí ninguna dificultad, hay otra que representa a Dios, otras que representan cosas corpóreas e inanimadas, otras, ángeles, otras, animales, y finalmente otras, a otros hombres semejantes a mí.

En cuanto a las ideas que representan a otros hombres, o animales, o ángeles, entiendo fácilmente que se pueden componer a partir de las que tengo de mí mismo y de las cosas corporales y de Dios, aunque, aparte de mí, no haya en el mundo hombres, ni animales, ni ángeles.

Y en cuanto a las ideas de las cosas corporales, no encuentro en ellas nada tan grande que no pueda proceder de mí mismo; pues si las observo cuidadosamente y examino cada una de ellas del modo que ayer examiné la idea de la cera, advierto que son muy pocas cosas las que percibo en ellas clara y distintamente: a saber, la magnitud o extensión en longitud, anchura y profundidad; la figura que resulta de la delimitación de esta extensión; la situación que las diversas cosas configuradas tienen entre sí; y el movimiento o cambio de esta situación; a éstas pueden añadirse la substancia, la duración y el número. Pero las demás cosas, como la luz y los colores, los sonidos, los olores, el calor y el frío, y las otras cualidades táctiles, sólo las pienso muy confusa y oscuramente, de manera que incluso ignoro si son verdaderas o falsas, es decir, si las ideas que tengo de ellas son o no son ideas de cosas reales. Pues aunque poco antes he advertido que la falsedad propiamente dicha, la formal, sólo puede encontrarse en los

juicios, hay sin embargo cierta falsedad material en las ideas cuando representan lo que no es real como si lo fuera: así por ejemplo, las ideas que tengo del calor y del frío son tan poco claras y distintas que no puedo saber si el frío es sólo privación de calor, o el calor privación de frío, o ambos son cualidades reales, o no lo son ninguno de los dos. Y puesto que sólo puede haber ideas de cosas, si fuera verdad que el frío no es más que privación de calor, la idea que me lo representa como algo real y positivo no sin razón se llamaría falsa, y así en los demás casos.

Ciertamente, no es necesario que atribuya estas ideas a otro autor que no sea yo; pues si fueran falsas, es decir, si no representaran cosa alguna, por luz natural sé que procederían de la nada, esto es, que estarían en mí porque algo le falta a mi naturaleza, que no es completamente perfecta; y si fueran verdaderas, también podría ser yo su causa, pues me representan tan poca realidad que ni siquiera la puedo distinguir de lo que no es real.

En cuanto a las cosas que son claras y distintas en las ideas de los cuerpos, me parece que he podido tomar algunas de la idea que tengo de mí mismo, como la substancia, la duración, el número y otras semejantes, si las hay; pues cuando pienso que una piedra es una substancia, es decir, que es una cosa capaz de existir por sí, y que yo soy también una substancia, aunque conciba que yo soy una cosa pensante y no extensa, mientras que concibo que la piedra es una cosa extensa y no pensante, habiendo por lo tanto una diferencia máxima entre ambos conceptos, parecen convenir, sin embargo, en tanto que substancias; así también cuando percibo que yo soy ahora, y recuerdo que también he sido antes, y cuando tengo diferentes pensamientos cuyo número entiendo, adquiero las ideas de duración y de

número, que puedo transferir después a cualesquiera otras cosas. En cuanto a las demás cosas de que constan las ideas de los cuerpos, a saber, la extensión, la figura, la situación y el movimiento, ciertamente no se contienen formalmente en mí, pues yo no soy más que una cosa pensante; pero puesto que sólo son modos de la substancia, y yo soy una substancia, parece que se pueden contener en mí eminentemente.

Así, pues, sólo queda la idea de Dios, en la que hay que considerar si hay algo que no haya podido proceder de mí mismo. Con el nombre de Dios entiendo una substancia infinita, independiente, sumamente inteligente, sumamente poderosa, que me ha creado a mí y a cualquier otra cosa que exista, si existe. Pero todas estas cosas que he dicho de Dios son tales que cuanto más atentamente las considero, tanto más me parece que no pueden haber sido producidas por mí solo. Y por ello hay que concluir, a partir de las cosas antedichas, que Dios existe necesariamente.

Pues aunque yo tenga la idea de substancia por ser yo una substancia, no tendría la de substancia infinita, siendo yo finito, a no ser que ésta proceda de una substancia verdaderamente infinita.

Y no debo creer que no percibo lo infinito por una verdadera idea, sino sólo por la negación de lo finito, tal como percibo el reposo y las tinieblas por la negación del movimiento y de la luz; pues, al contrario, entiendo evidentemente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita, y, por lo tanto, que mi percepción de lo infinito es en cierto modo anterior a la de lo finito, esto es, la de Dios anterior a la de mí mismo.

Pues ¿en razón de qué entendería que yo dudo, que deseo, esto es, que algo me falta, y que yo no soy del

todo perfecto, si yo no tuviera la idea de un ente más perfecto, comparándome con el cual reconociera mis defectos?

Y no puede decirse que quizá esta idea de Dios sea materialmente falsa y que por lo tanto proceda de la nada, como he advertido antes a propósito de la ideas del calor y del frío, y otras semejantes; sino que, por el contrario, siendo la más clara y distinta, y conteniendo más realidad objetiva que cualquier otra, no hay ninguna por sí más verdadera, ni en la que se encuentre menor sospecha de falsedad. Digo, pues, que esta idea del ente sumamente perfecto e infinito es la más verdadera; pues aunque acaso pueda fingirse que tal ente no existe, no puede fingirse sin embargo que su idea no me represente nada real, como dije antes de la idea del frío. Es también la más clara y distinta, pues todo lo que clara y distintamente percibo que es real y verdadero y que tiene alguna perfección está íntegramente contenido en esa idea. Y no importa que yo no comprenda lo infinito, o que haya en Dios otras innumerables cosas que no puedo comprender de ningún modo, y quizá ni siquiera vislumbrar con el pensamiento; pues es propio de lo infinito el que yo, que soy finito, no lo comprenda; y es suficiente que yo entienda y juzgue que todas las cosas que percibo claramente y sé que tienen alguna perfección, e incluso quizá otras innumerables que ignoro, están en Dios formalmente o eminentemente, para que la idea que tengo de él sea la más verdadera y la más clara y distinta de todas las que hay en mí.

Pero quizá soy yo algo más de lo que creo, y todas esas perfecciones que atribuyo a Dios están en mí en potencia, aunque no se manifiesten ni se actualicen. Pues experimento ahora que mi conocimiento aumenta poco a poco, y no veo qué puede impedir que aumente así cada vez más hasta el infinito, ni veo por qué razón no podría al-

canzar yo, con la ayuda de un conocimiento tal, todas las demás perfecciones de Dios; tampoco veo por qué la potencia para estas perfecciones, si ya está en mí, no ha de ser suficiente para producir las correspondientes ideas.

Pero nada de esto es posible. Pues, en primer lugar, aunque sea verdad que mi conocimiento aumenta gradualmente, y que hay en mí en potencia muchas cosas que aún no son en acto, sin embargo, nada de esto es propio de la idea de Dios, en la cual nada es potencial; y esto mismo, el hecho de que mi conocimiento aumente gradualmente, es un argumento muy cierto de que yo soy imperfecto. Además, aunque mi conocimiento aumente cada vez más, no por ello entiendo que haya de ser alguna vez infinito en acto, porque nunca llegará hasta tal punto que no pueda aumentar aún más. En cambio, juzgo que Dios es de tal modo infinito en acto que no puede añadirse nada a su perfección. Y, finalmente, percibo que el ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser potencial, que hablando propiamente no es nada, sino sólo por uno actual o formal.

Y no hay nada en todo esto que no sea evidente por luz natural, si se le presta la debida atención; pero, puesto que cuando no se la presto y dejo que las imágenes de las cosas sensibles obnubilen mi mente, no recuerdo con tanta facilidad por qué la idea de un ente más perfecto que yo procede necesariamente de un ente que sea verdaderamente más perfecto, conviene indagar además si yo mismo, que tengo esta idea, podría ser si tal ente no existiera.

¿A partir de qué sería yo, entonces? Yo sería por mí mismo, o por mis padres, o por cualesquiera otras cosas menos perfectas que Dios; pues no se puede pensar o imaginar nada más perfecto o tan perfecto como él.

Pero si yo fuera por mí, no dudaría, ni desearía, ni me faltaría nada; pues me habría dado todas las perfecciones de que tengo idea, y yo mismo sería Dios. Y no debo creer que las que me faltan sean más difíciles de adquirir que las que tengo, pues es evidente que habría sido mucho más difícil para mí, esto es, para una cosa o substancia pensante, surgir de la nada, que adquirir el conocimiento de muchas cosas que ignoro y que no son más que accidentes de esta substancia. Y si yo me hubiera dado lo mayor o más difícil, no me habría privado de lo que puede obtenerse más fácilmente; pero tampoco me habría privado de ninguna de las perfecciones que se contienen en la idea de Dios, porque no me parecen más difíciles de hacer; y si fueran más difíciles de hacer, también a mí me lo parecerían si yo me hubiera dado las otras cosas que tengo, pues experimentarí que mi potencia se terminaba en aquéllas.

Y no eludo la fuerza de estas razones con suponer que quizá siempre he sido como soy ahora, como si de aquí se siguiera que no tengo por qué preguntarme por el autor de mi existencia. Pues el tiempo de mi vida puede dividirse en innumerables partes que no dependen unas de otras, de manera que del hecho de que yo fuera hace un momento no se sigue que deba ser ahora, a menos que alguna causa me vuelva a crear, por decirlo así, en este momento, esto es, me conserve. Pues si se considera atentamente la naturaleza del tiempo, es evidente que se necesita la misma fuerza y acción para conservar una cosa en cualquier momento de su duración, que la que se necesitaría para crearla por primera vez si aún no existiera; pues una de las cosas que son evidentes por luz natural es precisamente ésta, es decir, que entre conservación y creación sólo hay una distinción de razón.

Así pues, debo ahora preguntarme a mí mismo si tengo algún poder por el cual pueda hacer que yo, que soy ahora, siga siendo también poco después: yo debería ser consciente de tal poder si lo hubiera en mí, pues sólo soy, o al menos así me considero ahora, una cosa pensante. Pero experimento que no lo tengo, y por esto mismo conozco evidentemente que yo dependo de un ente diferente de mí.

Pero quizá ese ente no es Dios, y yo he sido producido por mis padres o por otras causas menos perfectas que Dios. Ahora bien, como ya he dicho, es evidente que en la causa debe haber tanto, por lo menos, como hay en el efecto; y, por lo tanto, como yo soy una cosa pensante, y tengo cierta idea de Dios, sea cual sea la causa que finalmente me asigne, hay que reconocer que también ella es una cosa pensante y que tiene la idea de todas las perfecciones que atribuyo a Dios. Pero entonces puede preguntarse de nuevo si esta causa es por sí o por otra. Y si es por sí, es manifiesto por lo que se ha dicho que ella misma es Dios, porque si es capaz de existir por sí, indudablemente también lo es para poseer en acto todas las perfecciones de que tiene idea, esto es, todas las que concibo que hay en Dios. Y si es por otra causa, hay que preguntar de nuevo si esta otra es por sí o por otra, hasta que finalmente se llegue a una causa última, que será Dios. Pues es evidente que aquí no puede darse un proceso al infinito, sobre todo teniendo en cuenta que no se trata sólo de la causa que me produjo, sino principalmente de la que me conserva en el presente.

Tampoco puede imaginarse que acaso hayan sido varias causas las que han contribuido a hacerme, de manera que yo haya recibido cada idea de las perfecciones que atribuyo a Dios de cada una de esas causas por separado, encontrándose todas esas perfecciones dispersas en el univer-

so, pero no todas juntas en un sola cosa que sea Dios. No puede imaginarse esto porque es precisamente la unidad y simplicidad, es decir, la inseparabilidad de todas las cosas que hay en Dios, una de las principales perfecciones que entiendo que hay en él. Y la misma causa que puso en mí la idea de la unidad de las perfecciones de Dios es la que me ha dado las ideas de las otras perfecciones: pues no pudo hacer que yo las entendiera juntas e inseparables a menos que, al mismo tiempo, hiciera que yo conociera cuáles eran.

Finalmente, por lo que se refiere a mis padres, aunque sea verdad todo lo que alguna vez juzgué de ellos, no son ellos sin embargo los que me conservan, ni los que me han hecho en tanto que soy una cosa pensante; sino que sólo pusieron ciertas disposiciones en la materia en la que he juzgado que estoy yo, esto es, mi mente, que es lo único que entiendo ahora que soy yo. Por lo tanto, ninguna dificultad puede haber sobre esto, sino que, a partir simplemente de que yo existo y de que hay en mí la idea de un ente perfectísimo, esto es, de Dios, hay que concluir que se demuestra evidentísimamente que Dios también existe.

Sólo me falta examinar por qué medio he recibido de Dios esta idea; pues no la he obtenido con los sentidos, ni me advino alguna vez sin que la esperara, como suele ocurrir con las ideas de las cosas sensibles, cuando estas cosas afectan a los órganos externos de los sentidos, o parecen afectarlos; y tampoco ha sido hecha arbitrariamente por mí, pues no puedo quitarle ni añadirle nada; por lo tanto, sólo queda que esta idea me sea innata, como también me es innata la idea de mí mismo.

Y no es extraño que Dios al crearme haya puesto en mí aquella idea para que fuera como la marca del artífice

impresa en su obra; y tampoco es necesario que esa marca sea una cosa diferente de la obra misma. Sino que precisamente por ser Dios quien me creó, es muy verosímil que yo, en cierto modo, haya sido hecho a su imagen y semejanza, y que esa semejanza, en la que se contiene la idea de Dios, la perciba por medio de la misma facultad por la que me percibo a mí mismo: es decir, que cuando me considero atentamente a mí mismo, entiendo no sólo que soy una cosa incompleta y dependiente de otro, cosa que aspira indefinidamente a algo más y mejor, sino que también entiendo, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo tiene en sí todas esas cosas mayores a que aspiro, y que las tiene no indefinidamente y sólo en potencia, sino real e infinitamente, de manera que es Dios. Y toda la fuerza del argumento consiste en que sé que no puede ocurrir que yo exista tal como soy, es decir, teniendo la idea de Dios, a menos que Dios también exista verdaderamente, el mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, esto es, el que tiene todas aquellas perfecciones, que yo no puedo comprender, sino sólo vislumbrar de algún modo con el pensamiento, y que está exento de cualquier defecto. A partir de todo lo cual, es evidente que él no puede ser falaz; pues es manifiesto por la luz natural que todo fraude y engaño dependen de algún defecto.

Pero antes de seguir examinando esto e indagar otras verdades que pueden seguirse de aquí, me detendré algún tiempo en la contemplación del propio Dios, para apreciar en mi interior sus atributos, y contemplar, admirar y adorar la belleza de su inmensa luz, en la medida en que pueda conseguirlo la capacidad de mi oscuro ingenio. Pues así como creemos por la fe que la suma felicidad de la otra vida sólo consiste en la contemplación de la divina majestad, así también experimentamos ahora que podemos

lograr, por esta contemplación nuestra, mucho menos perfecta, la máxima felicidad de que somos capaces en esta vida.

CUARTA MEDITACIÓN

De lo verdadero y de lo falso

De tal manera me he acostumbrado estos días a separar la mente de los sentidos, y tan cuidadosamente he advertido lo poco que se percibe verdaderamente de las cosas corpóreas, así como lo mucho que se conoce de la mente humana y mucho más aún de Dios, que ya no tendré dificultad alguna para separar mi pensamiento de las cosas imaginables y dirigirlo solamente a las inteligibles e inmateriales. Y la idea que tengo de la mente humana, en tanto que es una cosa pensante, no extensa en longitud, anchura y profundidad, y que no tiene nada propio del cuerpo, es mucho más distinta que la idea de cualquier cosa corpórea. Y cuando me doy cuenta de que dudo, es decir, de que soy una cosa incompleta y dependiente, se me presenta una idea tan clara y distinta de un ente independiente y completo, es decir, de Dios, y tan manifiestamente concluyo, a partir del hecho de que yo tengo tal idea, es decir, porque yo existo teniéndola, que Dios también existe, y que toda mi existencia depende de él en cada momento, que creo que el ingenio humano no puede conocer nada más evidente y cierto.

Y ahora me parece ver cierta vía por la que puedo llegar al conocimiento de las otras cosas, a partir de la contemplación del verdadero Dios, en el que se encierran to

que esas cualidades producen en la mente le llegan, por vía de los sentidos, simples y sin mezcla. Porque, si bien es cierto que la vista y el tacto toman frecuentemente del mismo objeto y al mismo tiempo ideas diferentes, como cuando un hombre ve a un tiempo el movimiento y el color, y como cuando la mano siente la suavidad y el calor de un mismo trozo de cera, sin embargo, las ideas simples así unidas en un mismo sujeto son tan perfectamente distintas como las que llegan por diferentes sentidos. La frialdad y la dureza, que un hombre siente en un pedazo de hielo, son, en la mente, ideas tan distintas como el aroma y la blancura de un lirio, o como el sabor del azúcar y el aroma de una rosa. Y nada hay más llano para un hombre que las percepciones claras y distintas que tiene de esas ideas simples; las cuales, siendo cada una en sí mismas no compuestas, no contienen nada en sí, sino una apariencia o concepción uniforme en la mente, que no puede ser distinguida en ideas diferentes.

§ 2. *La mente no puede ni hacerlas, ni destruirlas.* Estas ideas simples, los materiales de todo nuestro conocimiento, le son sugeridas y proporcionadas a la mente por sólo esas dos vías arriba mencionadas, a saber: sensación y reflexión. Una vez que el entendimiento está provisto de esas ideas simples tiene la potencia de repetir las, compararlas y unir las en una variedad casi infinita, de tal manera que puede formar a su gusto nuevas ideas complejas. Empero, no está en el más elevado ingenio o en el entendimiento más amplio, cualquiera que sea la agilidad o variedad de su pensamiento, inventar o idear en la mente una sola idea simple, que no proceda de las vías antes mencionadas; ni tampoco le es dable a ninguna fuerza del entendimiento destruir las que ya están allí; ya que el imperio que tiene el hombre en este pequeño mundo de su propio entendimiento se asemeja mucho al que tiene respecto al gran mundo de las cosas visibles, donde su poder, como quiera que esté dirigido por el arte y la habilidad, no va más allá de componer y dividir los materiales que están al alcance de su mano; pero es impotente en el sentido de hacer la más mínima partícula de materia nueva, o de destruir un sólo átomo de lo que ya está en ser. Igual incapacidad encontrará en sí mismo todo aquel que se ponga a modelar en su entendimiento cualquier idea simple que no haya recibido por sus sentidos, procedente de objetos externos, o por la reflexión que haga sobre las operaciones de su propia mente acerca de ellas. Y yo quisiera que alguien tratase de imaginar un sabor jamás probado por su paladar, o de formarse la idea de un aroma nunca antes oído; y cuando pueda hacer esto,

yo sabré concluir también que un ciego tiene ideas de los colores, y que un sordo tiene nociones distintas y verdaderas de los sonidos.

§ 3. Esta es la razón por la cual, aunque no creamos que sea imposible para Dios hacer una criatura con otros órganos y más vías que le comuniquen a su entendimiento la noticia de cosas corpóreas, además de esas cinco, según usualmente se cuentan, con que dotó al hombre, por esa razón, digo, es por la que pienso que nadie puede imaginarse otras cualidades en los cuerpos, como quiera que estén constituidos, de las cuales se pueda tener noticia, fuera de sonidos, gustos, olores y cualidades visibles y tangibles. Y si la humanidad hubiese sido dotada de tan sólo cuatro sentidos, entonces, las cualidades que son el objeto del quinto sentido estarían tan alejadas de nuestra noticia, de nuestra imaginación y de nuestra concepción, como pueden estarlo ahora las que pudieran pertenecer a un sexto, séptimo u octavo sentidos, y de los cuales no podría decirse, sin gran presunción, que algunas otras criaturas no los tienen en alguna otra parte de este dilatado y maravilloso universo. Quien no tenga la arrogancia de colocarse a sí mismo en la cima de todas las cosas, sino que considere la inmensidad de ese edificio y la gran variedad que se encuentra en esta pequeña e inconsiderable parte suya que le es familiar, quizá se vea inclinado a pensar que en otras mansiones del universo puede haber otros y distintos seres inteligentes, de cuyas facultades tiene tan poco conocimiento o sospecha, como pueda tenerlo una polilla encerrada en la gaveta de un armario, de los sentidos o entendimiento de un hombre, ya que semejante variedad y excelencia convienen a la sabiduría y poder del Hacedor. Aquí he seguido la opinión común de tener el hombre solamente cinco sentidos, aunque, quizá, puedan con justicia contarse más; pero ambas suposiciones sirven por igual a mi actual propósito.

CAPÍTULO III

DE LAS IDEAS PROVENIENTES DE UN SOLO SENTIDO

§ 1. *División de las ideas simples.* Para mejor concebir las ideas que recibimos de la sensación, quizá no resulte mal que las consideremos en relación con los diferentes modos por los cuales llegan a nuestra mente y se nos hacen perceptibles.

§ 22. Seguid a un niño desde su nacimiento y observad las modificaciones que acarrea el tiempo, y veréis que a medida que el alma se provee más y más de ideas por vía de los sentidos viene a estar más y más despierta: piensa más, mientras más materia tiene en qué pensar. Después de algún tiempo, empieza a conocer los objetos que, por serle más habituales, han dejado una impresión duradera. De esta suerte llega gradualmente a conocer a las personas de su diario trato y a distinguirlas de los extraños; lo que es ejemplo y efecto de que comienza a retener y a distinguir las ideas que los sentidos le comunican. Y de este modo podemos observar cómo la mente, por grados, se perfecciona en esas facultades y cómo marcha hacia el ejercicio de esas otras que consisten en ampliar, componer y abstraer sus ideas, y en raciocinar y reflexionar acerca de todas esas ideas y sobre ellas, de las cuales tendrá ocasión de hablar más particularmente de aquí en adelante.

§ 23. Si, pues, se pregunta ¿cuándo empieza a tener ideas un hombre? creo que la verdadera contestación es que empieza cuando tiene por primera vez una sensación. Porque, visto que, al parecer, no hay ideas en la mente antes de que los sentidos le comuniquen alguna, concibo que las ideas en el entendimiento son simultáneas a la sensación, que es una impresión o moción hecha en alguna parte del cuerpo, de tal índole que produce alguna percepción en el entendimiento. Estas impresiones que los objetos exteriores hacen en nuestros sentidos es aquello en lo cual la mente parece primero ocuparse en esas operaciones que llamamos percibir, recordar, considerar, raciocinar, etc.

§ 24. *El origen de todo nuestro conocimiento.* Con el tiempo, la mente llega a reflexionar sobre sus propias operaciones acerca de las ideas adquiridas por la sensación y de ese modo acumula una nueva serie de ideas, que son las que yo llamo ideas de reflexión. Estas son las impresiones hechas en nuestros sentidos por objetos exteriores, que son extrínsecas a la mente; y sus propias operaciones, que responden a potencias intrínsecas que le pertenecen exclusivamente, las cuales operaciones, cuando al ser motivo de una reflexión por la mente misma se convierten también en objetos de su contemplación, son, como ya dije, el origen de todo nuestro conocimiento. De esta suerte, la primera capacidad del intelecto humano consiste en que la mente está conformada para recibir las impresiones que hacen en ella, ya los objetos exteriores por vía de los sentidos, ya sus propias operaciones, cuando reflexiona sobre

ellas. Tal es el primer paso que todo hombre da hacia el descubrimiento de cualquier cosa que sea, y ése es el cimiento sobre el cual ha de construir todas esas nociones que de un modo natural ha de tener en este mundo. Todos esos pensamientos sublimes que se levantan por encima de las nubes y que llegan hasta las alturas del cielo mismo, tienen su arranque y su base en aquel cimiento, y en toda esa vasta extensión que la mente recorre al entregarse a esas apartadas especulaciones que al parecer la elevan tanto, no excede ni en un ápice el alcance de esas ideas que la sensación y la reflexión le han ofrecido como objetos de su contemplación.

§ 25. *Ordinariamente el entendimiento es pasivo en la recepción de las ideas simples.* A este respecto, el entendimiento es meramente pasivo, y no está en su poder tener o no tener esos rudimentos, o, como quien dice, esos materiales del conocimiento. Porque, se quiera o no, en muchos casos los objetos de nuestros sentidos le imponen a nuestra mente las ideas que les son particulares; y las operaciones de nuestra mente no nos dejan estar sin alguna noción acerca de ellas, aunque sean oscuras. Ningún hombre puede permanecer en total ignorancia de lo que hace cuando piensa. A estas ideas simples, cuando ofrecidas a la mente, el entendimiento es tan incapaz de rechazar o de alterar una vez impresas, o de borrar y hacer unas nuevas, como lo es un espejo de rechazar, alterar o extinguir las imágenes o ideas que producen en él los objetos que se le pongan delante. Puesto que los cuerpos que nos rodean afectan de diversos modos a nuestros órganos, la mente está obligada a recibir esas impresiones, y no puede evitar la percepción de las ideas que llevan consigo.

CAPÍTULO II

DE LAS IDEAS SIMPLES

§ 1. *Apariencias no compuestas.* Para entender mejor la naturaleza, el modo y el alcance de nuestro conocimiento, es de observarse cuidadosamente una circunstancia respecto a las ideas que tenemos, y es que algunas de ellas son simples y algunas son complejas.

Aun cuando las cualidades que afectan a nuestros sentidos están, en las cosas mismas, tan unidas y mezcladas que no hay separación o distancia entre ellas, con todo, es llano que las ideas

Parte II

Hemos de apresurarnos por llegar a una conclusión en esta cuestión, que ya se ha prolongado excesivamente. En vano hemos buscado la idea de poder o conexión necesaria en todas las fuentes de las que podíamos suponer se deriva. Parece que en casos aislados de la actividad (*operation*) de cuerpos jamás hemos podido, ni siquiera en el más riguroso examen, encontrar más que el que un suceso sigue a otro, sin que seamos capaces de comprender la fuerza o poder en virtud del cual la causa [74] opera, o alguna conexión entre ella y su supuesto efecto. La misma dificultad se presenta al examinar (*contemplate*) las operaciones de la mente sobre el cuerpo: observamos que el movimiento de éste sigue el imperativo de la primera, pero no somos capaces de observar o representarnos (*conceive*) el vínculo que un movimiento y volición, o la energía en virtud de la cual la mente produce este efecto. La autoridad de la voluntad sobre sus facultades e ideas no es tampoco más inteligible. De modo que en conjunto no se presenta en toda la naturaleza un solo caso de conexión que podamos representarnos (*conceivable*). Todos los acontecimientos parecen absolutamente sueltos y separados. Un aconte-

ciones E y R en lugar de causas «segundas» ponen «materia») de toda su fuerza y energía, aunque alguno de sus seguidores, valiéndose de su autoridad, ha intentado establecer esta teoría. Por lo contrario, aquel gran filósofo recurrió a un líquido etéreo activo para explicar la atracción universal, aunque fue tan cauto y modesto como para admitir que se trataba de una mera hipótesis, en favor de la cual no se podía insistir sin más experimentos. Reconozco que hay algo un poco extraordinario en las opiniones humanas. Descartes insinuó la doctrina de la eficacia universal y única de la deidad sin mantenerla firmemente. Malebranche y otros cartesianos hicieron de ella el fundamento de toda su filosofía. En Inglaterra no tuvo aceptación alguna. Locke, Clarke y Cudworth ni siquiera la tienen en cuenta, sino que en todo momento dieron por supuesto que la materia tiene un poder verdadero, aunque subordinado y derivado. ¿Por qué se ha vuelto tan popular entre nuestros metafísicos modernos?

cimiento sigue a otro, pero nunca hemos podido observar un vínculo entre ellos. Parecen *conjuntados*, pero no *conectados*. Y como no podemos tener idea de algo que no haya aparecido en algún momento a los sentidos externos o al sentimiento interno, la conclusión necesaria *parece* ser la de que no tenemos ninguna idea de conexión o poder y que estas palabras carecen totalmente de sentido cuando son empleadas en razonamientos filosóficos o en la vida corriente.

Pero aún queda un modo de evitar esta conclusión y una fuente que todavía no hemos examinado. Cuando se nos presenta un objeto o suceso cualquiera, por mucha sagacidad y agudeza que tengamos, nos es imposible descubrir, o incluso conjeturar sin la ayuda de la experiencia, el suceso que pueda resultar de él o llevar nuestra previsión más allá del objeto que está inmediatamente presente a nuestra memoria y sentidos. Incluso después de un caso o experimento en que hayamos observado que determinado acontecimiento sigue a otro, no tenemos derecho a enunciar una regla general o anticipar lo que ocurrirá en casos semejantes, pues se considera acertadamente una imperdonable temeridad juzgar todo el curso de la naturaleza a raíz de un solo caso, por muy preciso y seguro que sea. Pero cuando determinada clase de acontecimientos ha estado siempre, en todos los casos, unida a otra, no tenemos ya [75] escrúpulos en predecir el uno con la aparición del otro y en utilizar el único razonamiento que puede darnos seguridad sobre una cuestión de hecho o existencia. Entonces llamamos a uno de los objetos *causa* y al otro *efecto*. Suponemos que hay alguna conexión entre ellos, algún poder en la una por el que indefectiblemente produce el otro y actúa con la necesidad más fuerte, con la mayor certeza.

Parece entonces que esta idea de conexión necesaria entre sucesos surge del acaecimiento de varios casos similares de constante conjunción de dichos sucesos. Esta idea no puede ser sugerida por uno solo de estos casos examinados desde todas las posiciones y perspectivas posibles. Pero en una serie de casos no hay nada distinto

de cualquiera de los casos individuales que se suponen exactamente iguales, salvo que, tras la repetición de casos similares, la mente es conducida por hábito a tener la expectativa, al aparecer un suceso, de su acompañante usual, y a creer que existirá. Por tanto, esta conexión que *sentimos* en la mente, esta transición de la representación (*imagination*) de un objeto a su acompañante usual, es el sentimiento o impresión a partir del cual formamos la idea de poder o de conexión necesaria. No hay más en esta cuestión. Examinéese el asunto desde cualquier perspectiva. Nunca encontraremos otro origen para esa idea. Esta es la única diferencia entre un caso del que jamás podremos recibir la idea de conexión y varios casos semejantes que la sugieren. La primera vez que un hombre vio la comunicación de movimientos por medio del impulso, por ejemplo, como en el choque de dos bolas de billar, no pudo declarar que un acontecimiento estaba *conectado* con el otro, sino tan sólo *conjuntado* con él. Tras haber observado varios casos de la misma índole, los declara *conexionados*. ¿Qué cambio ha ocurrido para dar lugar a esta nueva idea de *conexión*? Exclusivamente que ahora *siente* que estos acontecimientos [76] están *conectados* en su imaginación y fácilmente puede predecir la existencia del uno por la aparición del otro. Por tanto, cuando decimos que un objeto está conectado con otro, sólo queremos decir que han adquirido una conexión en nuestro pensamiento y originan esta inferencia por la que cada uno se convierte en prueba del otro, conclusión algo extraordinaria, pero que parece estar fundada con suficiente evidencia. Tampoco se debilitará ésta a causa de cualquier desconfianza general en el entendimiento o sospecha escéptica en lo que respecta a las conclusiones que sean nuevas y extraordinarias. Ninguna conclusión puede resultarle más agradable al escepticismo que la que hace descubrimientos acerca de la debilidad y estrechos límites de la razón y capacidad humanas.

¿Y qué ejemplo más fuerte que el presente puede presentarse de la debilidad e ignorancia sorprendentes

del entendimiento? Pues si nos importa conocer perfectamente alguna relación entre objetos, con toda seguridad es la de causa y efecto. En ella se fundamentan todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho o existencia. Sólo gracias a ella podemos alcanzar alguna seguridad sobre objetos alejados del testimonio actual de la memoria y de los sentidos. La única utilidad inmediata de todas las ciencias es enseñarnos cómo controlar y regular acontecimientos futuros por medio de sus causas. En todo momento, pues, se desarrollan nuestros pensamientos e investigaciones en torno a esta relación. Pero tan imperfectas son las ideas que nos formamos acerca de ella, que nos es imposible dar una definición justa de causa, salvo la de que es aquello que es sacado de algo extraño y ajeno. Objetos similares siempre están conjuntados con objetos similares. De esto tenemos experiencia. De acuerdo con esta experiencia, podemos, pues, definir una causa como *un objeto seguido de otro, cuando todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo*. O en otras palabras, *el segundo objeto nunca ha existido sin que el primer objeto no se hubiera dado*. La aparición de una causa siempre [77] comunica a la mente, por una transición habitual, la idea del efecto¹¹. De esto también tenemos experiencia. Podemos, por tanto, de acuerdo con esta experiencia, dar otra definición de causa y llamarla *un objeto seguido por otro y cuya aparición siempre conduce al pensamiento a aquel otro*. Aunque ambas definiciones se apoyan en circunstancias extrañas a la causa, no podemos remediar este inconveniente o alcanzar otra definición más perfecta que pueda indicar la dimensión (*circumstance*) de la causa que le da conexión con el efecto. No tenemos idea alguna de esta conexión, ni siquiera una noción distinta de lo que deseamos conocer cuando nos esforzamos por representarla (*conception*). Decimos, por ejemplo, que la vibración de una cuerda es causa de determinado ruido. Pero ¿qué queremos decir con esta afirmación? Queremos decir o

¹¹ Esta frase fue añadida en la edición K.

que esta vibración va seguida por este ruido y que todas las vibraciones similares han sido seguidas por ruidos similares, o que esta vibración es seguida por este ruido y que, con la aparición de la una, la mente se anticipa a los sentidos y se forma inmediatamente la idea de la otra. Podemos considerar esta relación de causa y efecto bajo cualquiera de estas dos perspectivas, pero más allá de éstas no podemos tener idea de aquélla¹² [78].

Recapitulemos los razonamientos de esta sección: toda

¹² Según estas explicaciones y definiciones, la idea de *poder* es tan relativa como la de *causa*, y se refieren ambas a un efecto o a algún otro efecto constantemente unido al primero. Cuando consideramos la *desconocida* propiedad (*circumstance*) de un objeto por la que se fija y determina el grado o cantidad de su efecto, lo llamamos su poder. Y de acuerdo con esto, todos los filósofos admiten que el efecto es la medida del poder. Pero si tienen idea alguna del poder tal como es en sí mismo, ¿por qué no lo miden directamente? La discusión sobre si la fuerza de un móvil es su velocidad o el cuadrado de su velocidad, esta discusión, digo, no tendría que decidirse comparando sus efectos en tiempos iguales o desiguales, sino por medida y comparación directas.

Con respecto al empleo frecuente de las palabras fuerza, energía, poder, etc., que por todas partes surgen en la conversación normal así como en la filosofía, esto no es prueba alguna de que estemos familiarizados, en ningún caso, con el principio de conexión entre causa y efecto o, en última instancia, que podamos dar razón para la producción de una cosa por la otra. Tal como normalmente se usan, a estas palabras se les ha asignado acepciones muy imprecisas, y sus ideas son muy inciertas y confusas. Ningún animal puede poner cuerpos externos en movimiento sin el sentimiento de un *nexo* o de un esfuerzo, y todo animal tiene sentimiento o impresión de un golpe o choque de un objeto externo en movimiento. Estas sensaciones, que meramente son animales y de las que *a priori* no podemos sacar inferencia alguna, tendemos a transferirlas a objetos inanimados y a suponer que tienen algún sentimiento cuando comunican o reciben movimiento. Con respecto a las energías que desplegamos sin que les asignemos idea alguna de comunicación de movimiento, sólo tenemos en cuenta la experiencia de la conjunción constante de sucesos, y puesto que *sentimos* una conexión usual entre ideas, proyectamos este sentimiento sobre los objetos, ya que nada es más usual que aplicar a objetos externos las sensaciones internas que ocasionan.

(Esta nota fue añadida a la edición F que, sin embargo, en lugar del segundo párrafo dice: «Una *causa* es distinta de un signo, puesto que ella implica precedencia y contigüidad en el espacio y en el tiempo, así como conjunción constante. Un signo no es sino el efecto correlativo de la misma causa.»)

idea es copia de alguna impresión o sentimiento precedente, y donde no podemos encontrar impresión alguna, podemos estar seguros de que no hay idea. En todos los casos aislados de actividad (*operation*) de cuerpos o mentes no hay nada que produzca impresión alguna ni que, por consiguiente, pueda sugerir idea alguna de poder o conexión necesaria. Pero cuando aparecen muchos casos uniformes y el mismo objeto es siempre seguido por el mismo suceso, entonces empezamos a albergar la noción de causa y conexión. Entonces *sentimos* un nuevo sentimiento o impresión, a saber, una conexión habitual en el pensamiento o en la imaginación entre un objeto y su acompañante usual. Y este sentimiento es el original de la idea que buscamos. Pues como esta idea surge a partir de varios casos similares y no de un caso aislado, ha de surgir del hecho por el que el conjunto de casos difiere de cada caso individual. Pero esta conexión o transición habitual de la imaginación es el único hecho (*circumstance*) en que difieren. En todos los demás detalles son semejantes. El primer caso que vimos, el de movimiento comunicado por el choque de dos bolas de billar —para volver a este obvio ejemplo—, es exactamente similar a cualquier caso que en la actualidad puede ocurrirnos, salvo que no podríamos inicialmente *inferir* [79] un suceso de otro, lo cual podemos hacer ahora tras un curso tan largo de experiencia uniforme. No sé si el lector comprenderá con facilidad este razonamiento. Temo que si multiplicara palabras sobre él, o lo expusiera desde una variedad mayor de perspectivas, se haría más oscuro e intrincado. En todo razonamiento abstracto hay un punto de vista que si por fortuna podemos alcanzarlo nos aproximamos más a la exposición del tema que con la elocuencia y dicción más exuberante del mundo. Hemos de intentar alcanzar este punto de vista y guardar las flores de la retórica para temas más adaptados a ellas [80].

pone una deliberación pública. Antes de examinar el acto por el cual un pueblo elige a un rey sería bueno examinar el acto por el cual un pueblo es tal pueblo; porque siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad.

En efecto; si no hubiese convención anterior, ¿dónde radicaría la obligación para la minoría de someterse a la elección de la mayoría, a menos que la elección fuese unánime? Y ¿de dónde cierto que quieren un señor tienen derecho a votar por diez que no lo quieren? La misma ley de la pluralidad de los sufragios es una fijación de convención y supone, al menos una vez, la previa unanimidad.

CAPÍTULO VI

Del pacto social

Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican a su conservación en el estado de naturaleza logran vencer, mediante su resistencia, a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Desde este momento, el estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser.

Ahora bien; como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil y hacerlas obrar en armonía.

Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo va a comprometerlos sin perjudicarse y sin olvidar los cuidados que se debe? Esta dificultad, referida a nuestro problema, puede enunciarse en estos términos:

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes.» Tal es el problema fundamental, al cual da solución el *Contrato social*.

Las cláusulas de este contrato se hallan determinadas hasta tal punto por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría vanas y de efecto nulo; de suerte que, aun cuando jamás hubiesen podido ser formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y doquiera están tácitamente admitidas y reconocidas, hasta que, una vez violado el pacto social, cada cual vuelve a la posesión de sus primitivos derechos y a recobrar su libertad natural, perdiendo la convencional, por la cual renunció a aquélla.

Estas cláusulas, debidamente entendidas, se reducen todas a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad; porque, en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás.

Es más: cuando la enajenación se hace sin reservas, la unión llega a ser lo más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar, porque si quedasen reservas en algunos derechos, los particulares, como no habría ningún superior común que pudiese fallar entre ellos y el público, siendo cada cual su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, y el estado de naturaleza subsistiría y la asociación advendría necesariamente tiránica o vana.

En fin, dándose cada cual a todos, no se da a nadie, y como no hay un asociado, sobre quien no se adquiriera el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

Por tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo.»

Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *ciudad* (1) y toma ahora

(1) El verdadero sentido de esta palabra se ha perdido casi por completo modernamente: la mayor parte toman una aldea por una ciudad y un burgués por un ciudadano. No saben que las casas forman la aldea; pero que los ciudadanos constituyen la ciudad. Este mismo error costó caro en otro tiempo a los cartagineses. No he leído que el título de *cives* haya sido dado nunca al súbdito de un príncipe, ni aun antiguamente a los macedonios, ni en nuestros días a los ingleses, aunque se hallen más próximos a la libertad que los demás. Tan sólo los franceses toman todos familiarmente este nombre de *ciudadanos*, porque no tienen una verdadera idea de él, como puede verse en sus diccionarios, sin lo cual caerían, al usurparlo, en el delito de lesa majestad; este nombre, entre ellos, expresa una virtud y no un derecho. Cuando Bodino ha querido hablar de nuestros ciudadanos y burgueses, ha cometido un error tomando a unos por otros. M. d'Aumbert no se ha equivocado, y ha distinguido bien, en su artículo *Genève*, las cuatro clases de hombres —hasta cinco, contando a los extranjeros— que se encuentran en nuestra ciudad, y de las cuales solamente dos componen la República. Ningún otro autor francés, que yo sepa, ha comprendido el verdadero sentido de la palabra *ciudadano*.

el de *república* o de *cuerpo político*, que es llamado por sus miembros *Estado*, cuando es pasivo; *soberano*, cuando es activo; *poder*, al compararlo a sus semejantes; respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *pueblo*, y se llaman en particular *ciudadanos*, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y *súbditos*, en cuanto sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden frecuentemente y se toman unos por otros; basta con saberlos distinguir cuando se emplean en toda su precisión.

CAPÍTULO VII

Del soberano

Se ve por esta fórmula que el acto de asociación encierra un compromiso recíproco del público con los particulares, y que cada individuo, contratando, por decirlo así, consigo mismo, se encuentra comprometido bajo una doble relación, a saber: como miembro del soberano, respecto a los particulares, y como miembro del Estado, respecto al soberano. Mas no puede aplicarse aquí la máxima del derecho civil de que nadie se atiene a los compromisos contraídos consigo mismo; porque hay mucha diferencia entre obligarse con uno mismo o con un todo de que se forma parte.

Es preciso hacer ver, además, que la deliberación pública, que puede obligar a todos los súbditos respecto al soberano, a causa de las dos diferentes relaciones bajo las cuales cada uno de ellos es considerado, no puede por la razón contraria obligar al soberano para con él mismo, y, por tanto, que es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no puede infringir. No siéndole dable considerarse más que bajo una sola y misma relación, se en-

cuentra en el caso de un particular que contrata consigo mismo; de donde se ve que no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social. Lo que no significa que este cuerpo no pueda comprometerse por completo con respecto a otro, en lo que no derogue este contrato; porque, en lo que respecta al extranjero, es un simple ser, un individuo.

Pero el cuerpo político o el soberano, no derivando su ser sino de la santidad del contrato, no puede nunca obligarse, ni aun respecto a otro, a nada que derogue este acto primitivo, como el de enajenar alguna parte de sí mismo o someterse a otro soberano. Violar el acto por el cual existe sería aniquilarlo, y lo que no es nada no produce nada.

Tan pronto como esta multitud se ha reunido así en un cuerpo, no se puede ofender a uno de los miembros ni atacar al cuerpo, ni menos aún ofender al cuerpo sin que los miembros se resistan. Por tanto, el deber, el interés, obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente, y los mismos hombres deben procurar reunirse bajo esta doble relación todas las ventajas que dependan de ella.

Ahora bien; no estando formado el soberano sino por los particulares que lo componen, no hay ni puede haber interés contrario al suyo; por consiguiente, el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía con respecto a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros, y ahora veremos cómo no puede perjudicar a ninguno en particular. El soberano, sólo por ser lo que es, es siempre lo que debe ser.

Mas no ocurre lo propio con los súbditos respecto al soberano, de cuyos compromisos, a pesar del interés común, nada respondería si no encontrase medios de asegurarse de su fidelidad.

En efecto; cada individuo puede como hombre tener una voluntad particular contraria o disforme con la voluntad general que tiene como ciudadano; su interés particular puede hablarle de un modo completamente distinto de como lo hace el interés común; su existencia, absoluta y naturalmente independiente, le puede llevar a considerar lo que debe a la causa común, como una contribución gratuita, cuya pérdida será menos perjudicial a los demás que oneroso es para él el pago, y considerando la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón, ya que no es un hombre, gozaría de los derechos del ciudadano sin querer llenar los deberes del súbdito, injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político.

Por tanto, a fin de que este pacto social no sea una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso: que sólo por sí puede dar fuerza a los demás, y que quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre, pues es tal la condición, que dándose cada ciudadano a la patria le asegura de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política y que es la única que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin esto serían absurdos, tiránicos y estarían sujetos a los más enormes abusos.

CAPÍTULO VIII

Del estado civil

Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, al sustituir en su conducta la justicia al instinto y al dar a sus acciones la moralidad que antes les faltaba. Sólo cuando ocupa la voz del

Prólogo de la segunda edición, en el año de 1787

Si la elaboración de los conocimientos que pertenecen a la obra de la razón lleva o no la marcha segura de una ciencia, es cosa que puede pronto juzgarse por el éxito. Cuando tras de numerosos preparativos y arreglos, la razón tropieza, en el momento mismo de llegar a su fin; o cuando para alcanzar este, tiene que volver atrás una y otra vez y emprender un nuevo camino; así mismo, cuando no es posible poner de acuerdo a los diferentes colaboradores sobre la manera cómo se ha de perseguir el propósito común; entonces puede tenerse siempre la convicción de que un estudio semejante está muy lejos de haber emprendido la marcha segura de una ciencia y de que, por el contrario, es más bien un mero tanteo³. Y es ya un mérito de la razón el descubrir, en lo posible, ese camino, aunque haya que renunciar, por vano, a mucho de lo que estaba contenido en el fin que se había tomado antes sin reflexión.

³ Argumento, típicamente escéptico, basado en la discordia de los pareceres, que Kant utiliza no para establecer la tesis escéptica de que la metafísica es imposible, sino la tesis de que, hasta ahora, no ha existido la metafísica como ciencia.

Que la *lógica* ha llevado ya esa marcha segura desde los tiempos más remotos, puede colegirse por el hecho de que, desde *Aristóteles*, no ha tenido que dar un paso atrás, a no ser que se cuenten como correcciones la supresión de algunas sutilezas inútiles o la determinación más clara de lo expuesto, cosa empero que pertenece más a la elegancia que a la certeza de la ciencia. Notable es también en ella el que tampoco hasta hoy ha podido dar un paso adelante. Así pues, según toda apariencia, hállese conclusa y perfecta⁴. Pues si algunos modernos han pensado ampliarla introduciendo capítulos, ya *psicológicos* sobre las distintas facultades de conocimiento (la imaginación, el ingenio), ya *metafísicos* sobre el origen del conocimiento o la especie diversa de certeza según la diversidad de los objetos (el idealismo, escepticismo, etc.), ya *antropológicos* sobre los prejuicios (sus causas y sus remedios), ello proviene de que desconocen la naturaleza peculiar de esa ciencia. No es aumentar sino desconcertar las ciencias, el confundir los límites de unas y otras. El límite de la *lógica* empero queda determinado con entera exactitud cuando se dice que es una ciencia que no expone al detalle y demuestra estrictamente más que las reglas formales de todo pensar (sea éste *a priori* o empírico, tenga el origen o el objeto que quiera, encuentre en nuestro ánimo obstáculos contingentes o naturales).

Si la *lógica* ha tenido tan buen éxito, debe esta ventaja sólo a su carácter limitado, que la autoriza y hasta la obliga a hacer abstracción de todos los objetos del conocimiento y su diferencia. En ella, por tanto, el entendimiento no tiene que habérselas más que consigo mismo y su forma. Mucho más difícil tenía que ser, naturalmente, para la razón, el emprender el camino seguro de la ciencia, habiendo de ocuparse no sólo de sí misma sino de objetos. Por eso la *lógica*, como propedéutica, constituye sólo por decirlo así el vestíbulo de las ciencias y, cuando se habla de conocimientos, se supone ciertamente una *lógica* para el juicio de los mismos, pero su adquisición ha de buscarse en las propias y objetivamente llamadas ciencias.

⁴ La posterior matematización de la *lógica*, iniciada por Boole (*Análisis matemático de la lógica*, 1847) y De Morgan (*Lógica formal*, 1847), parece desmentir esta afirmación de Kant.

Ahora bien, por cuanto en estas ha de haber razón, es preciso que en ellas algo sea conocido *a priori*, y su conocimiento puede referirse al objeto de dos maneras: o bien para *determinar* simplemente el objeto y su concepto (que tiene que ser dado por otra parte) o también *para hacerlo real*. El primero es *conocimiento teórico* de la razón; el segundo, *conocimiento práctico* de la razón. La parte *pura* de ambos, contengan mucho o contenga poco, es decir, la parte en donde la razón determina su objeto completamente *a priori*, tiene que ser primero expuesta sola, sin mezclarle lo que procede de otras fuentes; pues administra mal quien gasta ciegamente los ingresos, sin poder distinguir luego, en los apuros, qué parte de los ingresos puede soportar el gasto y qué otra parte hay que librar de él.

La *matemática* y la *física* son los dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus *objetos a priori*; la primera con entera pureza, la segunda con pureza al menos parcial, pero entonces según la medida de otras fuentes cognitivas que las de la razón. |

La *matemática* ha marchado por el camino seguro de una ciencia, desde los tiempos más remotos que alcanza la historia de la razón humana, en el admirable pueblo griego. Mas no hay que pensar que le haya sido tan fácil como a la *lógica*, en donde la razón no tiene que habérselas más que consigo misma, encontrar o, mejor dicho, abrirse ese camino real; más bien creo que ha permanecido durante largo tiempo en meros tanteos (sobre todo entre los egipcios) y que ese camino es de atribuir a una *revolución*, que la feliz ocurrencia de un solo hombre llevó a cabo, en un ensayo, a partir del cual el carril que había de tomarse ya no podía fallar y la marcha segura de una ciencia quedaba para todo tiempo y en infinita lejanía, emprendida y señalada. La historia de esa revolución del pensamiento, mucho más importante que el descubrimiento del camino para doblar el célebre cabo, y la del afortunado que la llevó a bien, no nos ha sido conservada. Sin embargo, la leyenda que nos trasmite *Diógenes Laercio*, quien nombra al supuesto descubridor de los elementos mínimos de las demostraciones geométricas, elementos que, según el juicio común, no necesitan siquiera de prueba, demuestra que el recuerdo del cambio efectuado por el primer descu-

brimiento de este nuevo camino, debió parecer extraordinariamente importante a los matemáticos y por eso se hizo inolvidable. El primero que demostró *el triángulo isósceles*⁵ (háya-se llamado *Tales* o como se quiera), percibió una luz nueva; pues encontró que no tenía que inquirir lo que veía en la figura o aun en el mero concepto de ella y por decirlo así aprender de ellas sus propiedades, sino que tenía que producirla, por medio de lo que, según conceptos, él mismo había pensado y expuesto en ella *a priori* (por construcción), y que para saber seguramente algo *a priori* no debía atribuir nada a la cosa, a no ser lo que se sigue necesariamente de aquello que él mismo, conformemente a su concepto, hubiese puesto en ella.

La física tardó mucho más tiempo en encontrar el camino de la ciencia; pues no hace más que siglo y medio que la propuesta del juicioso *Bacon de Verulam*⁶ ocasionó en parte — o quizá más bien dio vida, pues ya se andaba tras él — el descubrimiento, que puede igualmente explicarse por una rápida revolución antecedente en el pensamiento. Voy a ocuparme aquí de la física sólo en cuanto se funda sobre principios *empíricos*.

Cuando *Galileo* hizo rodar por el plano inclinado las bolas cuyo peso había él mismo determinado; cuando *Torricelli* hizo soportar al aire un peso que de antemano había pensado igual al de una determinada columna de agua; cuando más tarde *Stahl* transformó metales en cal y ésta a su vez en metal, sustrayéndoles y devolviéndoles algo*, entonces percibieron todos los físicos una luz nueva. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produ-

⁵ Debe decir: *equilátero*, según la corrección señalada por Kant en su carta a Schütz del 25 de junio de 1787.

⁶ De este filósofo inglés (1561-1626), autor del célebre *Nuevo Órgano* (1620), dijo Kant en su *Lógica* (Introd. IV): «El primero y más grande investigador de la naturaleza en la época moderna fue Bacon de Verulam. Siguió en sus investigaciones el camino de la experiencia, y llamó la atención sobre la necesidad de *observaciones* y *ensayos* para el descubrimiento de la verdad.» De Bacon son las palabras que Kant puso como lema de la *Crítica de la razón pura*.

* No sigo aquí exactamente los hilos de la historia del método experimental, cuyos primeros comienzos no son bien conocidos.

ce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores; pues de otro modo, las observaciones contingentes, los hechos sin ningún plan bosquejado de antemano, no pueden venir a conexión en una ley necesaria, que es sin embargo lo que la razón busca y necesita. La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios; así conseguirá ser intruida por la naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino en la de juez autorizado, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace. Y así la misma física debe tan provechosa revolución de su pensamiento a la ocurrencia de buscar (no imaginar) en la naturaleza, conformemente a lo que la razón misma ha puesto en ella, lo que ha de aprender de ella y de lo cual por sí misma no sabría nada⁷. Sólo así ha logrado la física entrar en el camino seguro de una ciencia, cuando durante tantos siglos no había sido más que un mero tanteo.

La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, enteramente aislado, que se alza por encima de las enseñanzas de la experiencia, mediante meros conceptos (no como la matemática mediante la aplicación de los mismos a la intuición), y en donde por tanto la razón debe ser su propio discípulo, no ha tenido hasta ahora la fortuna de emprender la marcha segura de una ciencia; a pesar de ser más vieja que todas las demás y a pesar de que subsistiría aunque todas las demás tuvieran que desaparecer enteramente, sumidas en el abismo de una barbarie destructora. Pues en ella tropieza la razón continuamente, incluso cuando quiere conocer *a priori* (según pretende) aquellas leyes que la experiencia más ordinaria con-

⁷ Los casos citados de Galileo, Torricelli y Stahl, tres ejemplos del uso del método experimental, son elocuentes de la nueva actitud de la ciencia moderna, que busca arrancar a la naturaleza sus secretos mediante la elaboración de hipótesis y el diseño de experimentos.

firma⁸. En ella hay que deshacer mil veces el camino, porque se encuentra que no conduce a donde se quiere; y en lo que se refiere a la unanimidad de sus partidarios, tan lejos está aún de ella, que más bien es un terreno que parece propiamente destinado a que ellos ejerciten sus fuerzas en un torneo, en donde ningún campeón ha podido nunca hacer la más mínima conquista y fundar sobre su victoria una duradera posición. No hay, pues, duda alguna de que su método, hasta aquí, ha sido mero tanteo y, lo que es peor, un tanteo entre meros conceptos.

Ahora bien, ¿a qué obedece que no se haya podido aún encontrar aquí un camino seguro de la ciencia? ¿Es acaso imposible? Mas ¿por qué la naturaleza ha introducido en nuestra razón la incansable tendencia a buscarlo como uno de sus más importantes asuntos? Y, aún más, ¿cuán poco motivos tenemos para confiar en nuestra razón, si, en una de las partes más importantes de nuestro anhelo de saber, no sólo nos abandona, sino que nos entretiene con ilusiones, para acabar engañándonos! O bien, si sólo es que hasta ahora se ha fallado la buena vía, ¿qué señales nos permiten esperar que en una nueva investigación seremos más felices que lo han sido otros antes?

Yo debiera creer que los ejemplos de la matemática y de la física, ciencias que, por una revolución llevada a cabo de una vez, han llegado a ser lo que ahora son, serían bastante notables para hacernos reflexionar sobre la parte esencial de la transformación del pensamiento que ha sido para ellas tan provechosa y se imitase aquí esos ejemplos, al menos como ensayo, en cuanto lo permite su analogía, como conocimientos de razón, con la metafísica. Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos para decidir *a priori* algo sobre estos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. Ensáyese, pues, una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro cono-

⁸ Tras proponer una definición nominal de metafísica, Kant sienta una tesis básica: la metafísica no está dada como ciencia, sino tan sólo como disposición natural, esto es, como tendencia inevitable de la razón humana.

cimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados. Ocurre con esto como con el primer pensamiento de Copérnico quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes si admitía que la masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio las estrellas inmóviles⁹. En la metafísica se puede hacer un ensayo semejante, por lo que se refiere a la intuición de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la constitución de los objetos, no comprendo cómo se pueda *a priori* saber algo de ella. ¿Ríge-se empero el objeto (como objeto de los sentidos) por la constitución de nuestra intuición?, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad. Pero como no puedo permanecer atendido a esas intuiciones, si han de llegar a ser conocimientos, sino que tengo que referirlas, como representaciones, a algo como objeto, y determinar este mediante aquellas, puedo por tanto: o bien admitir que los *conceptos*, mediante los cuales llevo a cabo esa determinación, se rigen también por el objeto, y entonces caigo de nuevo en la misma perplejidad sobre el modo como pueda saber *a priori* algo de él; o bien admitir que los objetos o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, en donde tan sólo son ellos (como objetos dados) conocidos, se rige por esos conceptos, y entonces veo en seguida una explicación fácil, porque la experiencia misma es un

⁹ Esta es la célebre «revolución copernicana» introducida por Kant en la filosofía. Como es sabido, en su *De revolutionibus orbium caelestium* (1543), Copérnico se propuso explicar los movimientos celestes suponiendo que es la Tierra la que gira alrededor del Sol, y no a la inversa, como hasta ese momento pensaban los astrónomos, que se apoyaban en la teoría de Ptolomeo (siglo II d. C.). De manera análoga, en su *Crítica de la razón pura*, Kant se propone explicar el conocimiento *a priori*, el conocimiento independiente de la experiencia, suponiendo que son los objetos los que han de regirse por el entendimiento, y no a la inversa, como hasta ese momento sostenían los filósofos. Y así como Copérnico consiguió, gracias a su hipótesis heliocéntrica, dar cuenta satisfactoriamente de ciertos fenómenos celestes que apenas podía reconocer la astronomía ptolemaica, así también Kant cree que, gracias a su giro en la solución del problema del conocimiento, conseguirá resolver las contradicciones en las que incurren los filósofos anteriores (los filósofos «dogmáticos») al hacer metafísica.

modo de conocimiento que exige entendimiento, cuya regla debo suponer en mí, aun antes de que me sean dados objetos, por lo tanto *a priori*, regla que se expresa en conceptos *a priori*, por los que tienen pues que regirse necesariamente todo los objetos de la experiencia y con los que tienen que concordar. En lo que concierne a los objetos, en cuanto son pensados sólo por la razón y necesariamente, pero sin poder (al menos tales como la razón los piensa) ser dados en la experiencia, proporcionarán, según esto, los ensayos de pensarlos (pues desde luego han de poderse pensar) una magnífica comprobación de lo que admitimos como método transformado del pensamiento, a saber: que no conocemos *a priori* de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas*.

Este ensayo tiene un éxito conforme al deseo y promete a la metafísica, en su primera parte (es decir, en la que se ocupa de conceptos *a priori*, cuyos objetos correspondientes pueden ser dados en la experiencia en conformidad con ellos), la marcha segura de una ciencia¹⁰. Pues según este cambio del modo de pensar puede explicarse muy bien la posibilidad de un conocimiento *a priori* y, más aún, proveer de pruebas satisfactorias las leyes que están *a priori* a la base de la naturaleza, como conjunto de los objetos de la experiencia; ambas cosas eran imposibles según el modo de proceder hasta ahora segui-

* Este método, imitado del de los físicos, consiste pues en buscar los elementos de la razón pura en aquello que se deja confirmar o refutar por un experimento. Ahora bien, para el examen de las proposiciones de la razón pura, sobre todo las que se han aventurado más allá de todos los límites de experiencia posible, no se puede hacer experimento alguno con sus objetos (como en la física): será pues factible solo con conceptos y principios, que admitimos *a priori*; arreglándolos de tal manera que los mismos objetos puedan ser considerados por dos lados muy diferentes: por una parte como objetos de los sentidos y del entendimiento para la experiencia; por otra parte, empero, como objetos que solamente pensamos, en todo caso, para la razón aislada que aspira a salir de los límites de la experiencia. Ahora bien, ¿encuétrase que, cuando se consideran las cosas desde este doble punto de vista, hay concordancia con el principio de la razón pura y que, en cambio, cuando se las considera desde un solo punto de vista, surge una inevitable contradicción de la razón consigo misma? Entonces el experimento decide por la exactitud de aquella distinción.

¹⁰ Esta primera parte de la metafísica la expone Kant en la Analítica trascendental, que constituye la primera parte de la Lógica trascendental.

do. Pero de esta deducción de nuestra facultad de conocer *a priori*, en la primera parte de la metafísica, despréndese un resultado extraño y al parecer muy desventajoso para el fin total de la misma, que ocupa la segunda parte, y es a saber: que con esa facultad no podemos salir jamás de los límites de una experiencia posible, cosa empero que es precisamente el afán más importante de esa ciencia¹¹. Pero en esto justamente consiste el experimento para comprobar la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento *a priori* de razón, a saber: que este se aplica sólo a los fenómenos y, en cambio, considera la cosa en sí misma, si bien real por sí, como desconocida para nosotros. Pues lo que nos impulsa necesariamente a ir más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos es lo incondicionado, que necesariamente y con pleno derecho pide la razón, en las cosas en sí mismas, para todo lo condicionado, exigiendo así la serie completa de las condiciones. Ahora bien, ¿encuétrase que, si admitimos que nuestro conocimiento de experiencia se rige por los objetos como cosas en sí mismas, lo incondicionado *no puede ser pensado sin contradicción*; y que, en cambio, desaparece la contradicción, si admitimos que nuestra representación de las cosas, como ellas nos son dadas, no se rige por ellas como cosas en sí mismas, sino que más bien estos efectos, como fenómenos, se rigen por nuestro modo de representación? ¿Encuétrase, por consiguiente, que lo incondicionado ha de hallarse no en las cosas en cuanto las conocemos (nos son dadas), pero sí en ellas en cuanto no las conocemos, o sea, como cosas en sí mismas? Pues entonces se muestra que lo que al comienzo admitíamos sólo por vía de ensayo, esta fundado*. ¡Ahora bien, después de haber negado a la

¹¹ Las razones de la imposibilidad de esta segunda parte de la Metafísica las explica Kant en la Dialéctica trascendental, que conforma la segunda parte de la Lógica trascendental.

* Este experimento de la razón pura tiene mucha semejanza con el que los químicos llaman a veces de la *reducción*, pero que en general denominan *método sintético*. El análisis del metafísico divide el conocimiento puro *a priori* en dos elementos muy heterogéneos, a saber: el conocimiento de las cosas como fenómenos y el de las cosas en sí mismas. La dialéctica los enlaza ambos de nuevo en unanimidad con la

razón especulativa todo progreso en ese campo suprasensible, quedanos por ensayar si ella no encuentra, en su conocimiento práctico, datos para determinar aquel concepto transcendente de razón, aquel concepto de lo incondicionado y, de esa manera, conformándose al deseo de la metafísica, llegar más allá de los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, aunque sólo en un sentido práctico. Con su proceder, la razón especulativa nos ha proporcionado por lo menos sitio para semejante ampliación, aunque haya tenido que dejarlo vacío, autorizándonos, por tanto, más aún, exigiéndonos ella misma que lo llenemos, si podemos, con sus datos prácticos*.

En ese ensayo de variar el proceder que ha seguido hasta ahora la metafísica, emprendiendo con ella una completa revolución, según los ejemplos de los geómetras y físicos, consiste el asunto de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma; sin embargo, bosqueja el contorno todo de la ciencia, tanto en lo que se refiere a sus límites, como también a su completa articulación interior. Pues la razón pura especulativa tiene en sí esto de peculiar, que puede y debe medir su propia facultad, según la diferencia del modo como elige objetos para el pensar; que puede y debe enumerar completamente los diversos modos de proponerse problemas y así trazar el croquis entero de un sistema de metafísica. Porque, en lo que a lo pri-

necesaria idea racional de lo *incondicionado*, y encuentra que esa unanimidad no surge nunca más que mediante aquella diferenciación, que, por tanto, es la verdadera.

* Así las leyes centrales de los movimientos de los cuerpos celestes proporcionaron a lo que Copérnico al principio admitió sólo como hipótesis, una certeza decisiva, y probaron al mismo tiempo la invisible fuerza que mantiene la estructura del mundo (la atracción de Newton). Ésta hubiera permanecido para siempre sin descubrir, si primero no se hubiera atrevido a buscar, de una manera contraria a los sentidos pero, sin embargo, verdadera, los movimientos observados, no en los objetos del cielo, sino en el espectador. En este prólogo establezco yo una variación del pensamiento, análoga a esa hipótesis y la expongo en la crítica, también solo como hipótesis, aun cuando en el tratado mismo queda probada no hipotética, sino apodícticamente, por la constitución de nuestras representaciones de espacio y tiempo y por los conceptos elementales del entendimiento, para hacer notar tan sólo los primeros ensayos de tal variación, que son siempre hipotéticos.

mero atañe, nada puede ser atribuido a los objetos en el conocimiento *a priori*, sino lo que el sujeto pensante toma de sí mismo; y, en lo que toca a lo segundo, es la razón pura especulativa, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad totalmente separada, subsistente por sí, en la cual cada uno de los miembros está, como en un cuerpo organizado, para todos los demás, y todos para uno, y ningún principio puede ser tomado con seguridad, en una relación, sin haberlo al mismo tiempo investigado en la relación *general* con todo el uso puro de la razón. Por eso tiene la metafísica una rara fortuna, de la que no participa ninguna otra ciencia de la razón que trate de objetos (pues la lógica ocúpase sólo de la forma del pensamiento en general); y es que si por medio de esta crítica queda encarrilada en la marcha segura de una ciencia, puede comprender enteramente el campo de los conocimientos a ella pertenecientes y terminar, por tanto, su obra, dejándola para el uso de la posteridad, como una construcción completa; porque no trata más que de principios y de las limitaciones de su uso, que son determinadas por aquellos mismos. A esta integridad está, pues, obligada como ciencia fundamental, y de ella debe poder decirse: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*¹².

Pero se preguntará: ¿cuál es ese tesoro que pensamos dejar a la posteridad con semejante metafísica, depurada por la crítica, y por ella también reducida a un estado inmutable? En una pasajera inspección de esta obra se creará percibir que su utilidad no es más que *negativa*, la de no atrevernos nunca, con la razón especulativa, a salir de los límites de la experiencia; y en realidad tal es su primera utilidad. Ésta, empero, se torna pronto en *positiva*, por cuanto se advierte que esos principios con que la razón especulativa se atreve a salir de sus límites tienen por indeclinable consecuencia, en realidad, no una *ampliación*, sino, considerándolos más de cerca, una *reducción* de nuestro uso de la razón; ya que ellos realmente amenazan ampliar descomedidamente los límites de la sensibilidad, a que pertenecen propiamente, y suprimir así del todo

¹² «Nada da por hecho si queda algo por hacer».

el uso puro (práctico) de la razón. Por eso una crítica que limita la sensibilidad, si bien en este sentido es *negativa*, sin embargo, en realidad, como elimina de ese modo al mismo tiempo un obstáculo que limita y hasta amenaza aniquilar el uso puro práctico, resulta de una utilidad *positiva*, y muy importante tan pronto como se adquiere la convicción de que hay un uso práctico absolutamente necesario de la razón pura (el moral), en el cual ésta se amplía inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad; para ello no necesita, es cierto, ayuda alguna de la especulativa, pero tiene que estar asegurada contra su reacción, para no caer en contradicción consigo misma. Disputar a este servicio de la crítica su utilidad *positiva* sería tanto como decir que la policía no tiene utilidad positiva alguna, pues que su ocupación principal no es más que poner un freno a las violencias que los ciudadanos pueden temer unos de otros, para que cada uno vauque a sus asuntos en paz y seguridad. Que espacio y tiempo son sólo formas de la intuición sensible, y, por tanto, sólo condiciones de la existencia de las cosas como fenómenos; que nosotros además no tenemos conceptos del entendimiento y, por tanto, tampoco elementos para el conocimiento de las cosas sino en cuanto a esos conceptos puede serles dada una intuición correspondiente; que consiguientemente nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno; todo esto queda demostrado en la parte analítica de la Crítica¹³. De donde se sigue desde luego la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la *experiencia*. Sin embargo, y esto debe notarse bien, queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como cosas en sí, aunque no podemos *conocerlos*, podemos al menos *pensarlos**. Pues, si no, seguiríase la proposi-

¹³ Las líneas anteriores constituyen un resumen excelente de las tesis defendidas en la Estética transcendental y en la Analítica transcendental.

* *Conocer* un objeto exige que yo pueda demostrar su posibilidad (ora, según el testimonio de la experiencia, por su realidad, ora *a priori* por la razón). Pero *pensar* puedo pensar lo que quiera, con tal de que no me contradiga a mí mismo, basta con que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda ciertamente afir-

ción absurda de que habría fenómeno sin algo que aparece. Ahora bien, vamos a admitir que no se hubiere hecho la distinción, que nuestra crítica ha considerado necesaria, entre las cosas como objetos de la experiencia y esas mismas cosas como cosas en sí. Entonces el principio de la causalidad y, por tanto, el mecanismo de la naturaleza en la determinación de la misma, tendría que valer para todas las cosas en general como causas eficientes. Por tanto, de uno y el mismo ser, v.g. del alma humana, no podría yo decir que su voluntad es libre y que, al mismo tiempo, sin embargo, está sometida a la necesidad natural, es decir, que no es libre, sin caer en una contradicción manifiesta; porque habría tomado el alma, en ambas proposiciones, en *una y la misma significación*, a saber, como cosa en general (como cosa en sí misma). Y, sin previa crítica, no podría tampoco hacer de otro modo. Pero si la crítica no ha errado, enseñando a tomar el objeto en *dos significaciones*, a saber como fenómeno y como cosa en sí misma¹⁵; si la deducción de sus conceptos del entendimiento es exacta y, por tanto, el principio de la causalidad se refiere sólo a las cosas tomadas en el primer sentido, es decir, a objetos de la experiencia, sin que estas cosas en su segunda significación le estén sometidas; entonces una y la misma voluntad es pensada, en el fenómeno (las acciones visibles), como necesariamente conforme a la ley de la naturaleza y en este sentido como *no libre*, y, sin embargo, por otra parte, en cuanto pertenece a una cosa en sí misma, como no sometida a esa ley

mar si en el conjunto de todas las posibilidades le corresponde o no un objeto. Pero para atribuir validez objetiva a un concepto semejante (posibilidad real, pues la primera era sólo lógica), se exige algo más¹⁴. Ahora bien, este algo más no necesita precisamente buscarse en las fuentes teóricas del conocimiento; puede estar también en las prácticas.

¹⁴ La importante distinción entre *pensar* y *conocer*, que se corresponde respectivamente con los dos sentidos de posibilidad: posibilidad *lógica* y posibilidad *real*, es de capital importancia en la filosofía de Kant. Sobre la posibilidad real tratará el filósofo más adelante en su obra, concretamente cuando estudie el «Primer postulado del pensar empírico en general». Véase la nota 108.

¹⁵ Distinción crucial en la filosofía de Kant. Las cosas son susceptibles de una doble consideración: tal como se nos presentan (como fenómenos) y tal como son en sí mismas (como noumenos).

y, por tanto, como *libre*, sin que aquí se cometa contradicción¹⁶. Ahora bien, aunque mi alma, considerada en este último aspecto, no la puedo *conocer* por razón especulativa (y menos aún por la observación empírica), ni, por tanto, puedo tampoco *conocer* la libertad, como propiedad de un ser a quien atribuyo efectos en el mundo sensible, porque tendría que conocer ese ser como determinado según su existencia, y, sin embargo, no en el tiempo (cosa imposible, pues no puedo poner intuición alguna bajo mi concepto), sin embargo, puedo *pensar* la libertad, es decir, que la representación de esta no encierra contradicción alguna, si son ciertas nuestra distinción crítica de ambos modos de representación (el sensible y el intelectual) y la limitación consiguiente de los conceptos puros del entendimiento y, por tanto, de los principios que de ellos dimanar. Ahora bien, supongamos que la moral presupone necesariamente la libertad (en el sentido más estricto) como propiedad de nuestra voluntad, porque alega *a priori* principios que residen originariamente en nuestra razón, como *datos* de ésta, y que serían absolutamente imposibles sin la suposición de la libertad; supongamos que la razón especulativa haya demostrado, sin embargo, que la libertad no se puede pensar en modo alguno, entonces necesariamente aquella presuposición, es decir, la moral, debería ceder ante ésta, cuyo contrario encierra una contradicción manifiesta, y, por consiguiente, la *libertad* y con ella la *moralidad* (pues su contrario no encierra contradicción alguna, a no ser que se haya ya presupuesto la libertad) deberían dejar el sitio al *mecanismo natural*. Mas para la moral no necesito más sino que la libertad no se contradiga a sí misma y que, por tanto, al menos sea pensable, sin necesidad de penetrarla más, y que no ponga, pues, obstáculo alguno al mecanismo natural de una y la misma acción (tomada en otra relación); resulta, pues, que la teoría de la moralidad mantiene su puesto y la teoría de la naturaleza el suyo, cosa que no hubiera podido ocurrir si la crítica

¹⁶ El problema de la conciliación de la libertad de la voluntad con el mecanismo natural es el tema de la «Tercera oposición de las ideas transcendentales» de la Antinomia de la Razón Pura. Véase la nota 142.

no nos hubiera previamente enseñado nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas y no hubiera limitado a meros fenómenos lo que podemos *conocer* teóricamente. Esta misma explicación de la utilidad positiva de los principios críticos de la razón pura puede hacerse con respecto al concepto de *Dios* y de *naturaleza simple* de nuestra alma. La omito, sin embargo, en consideración a la brevedad. Así pues, no puedo siquiera *admitir Dios, la libertad y la inmortalidad*¹⁷ para el uso práctico necesario de mi razón, como no *cercene* al mismo tiempo a la razón especulativa su pretensión de conocimientos transcendentales. Porque ésta, para llegar a tales conocimientos, tiene que servirse de principios que no alcanzan en realidad más que a objetos de la experiencia posible, y, por tanto, cuando son aplicados, sin embargo, a lo que no puede ser objeto de la experiencia, lo transforma realmente siempre en fenómeno y declaran así imposible toda *ampliación práctica* de la razón pura. Tuve, pues, que anular el *saber*, para reservar un sitio a la *fe*¹⁸; y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que puede avanzarse en metafísica sin crítica de la razón pura es la verdadera fuente de todo decreimiento opuesto a la moralidad, que siempre es muy dogmático. [...]

¹⁷ Los clásicos objetos de la metafísica, según Kant: *Dios*, lo suprasensible *por encima* de nosotros, la *libertad*, lo suprasensible *en* nosotros, y la *inmortalidad*, lo suprasensible *después* de nosotros.

¹⁸ Pero a la *fe racional* o *fe moral*, esto es, a la fe que surge del uso práctico de la razón (véase la nota 176), no a la fe teologal, que es fruto de la revelación divina. Véase la nota 186.

[1]

HISTORIA

Tratándose de los alemanes, situados al margen de toda premisa, debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para "hacer historia", en condiciones de poder vivir*. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres. Y aun cuando la vida de los sentidos se reduzca al mínimo, a lo más elemental, como en San Bruno, este mínimo presupondrá siempre, necesariamente, la actividad de la producción. Por consiguiente, lo primero, en toda concepción histórica, es observar este hecho fundamental en toda su significación y en todo su alcance y colocarlo en el lugar que le corresponde. Cosa que los alemanes, como es sabido, no han hecho nunca, razón por la cual la historia jamás ha tenido en Alemania una base *terrenal* ni, consiguientemente, ha existido nunca aquí un historiador. Los franceses y los ingleses, aun cuando concibieron de un modo extraordinariamente unilateral el entronque de este hecho con la llamada historia, ante todo mientras estaban prisioneros de la ideología política, hicieron, sin embargo, los primeros intentos encaminados a dar a la historiografía una base materialista, al escribir las primeras historias de la sociedad civil, del comercio y de la industria.

Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y

* Hegel. Condiciones geológicas, hidrográficas, etc. Los cuerpos humanos. Necesidad, trabajo. (*Glo.a marginal de Marx*).

esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico. Y ello demuestra inmediatamente de quién es hija espiritual la gran sabiduría histórica de los alemanes, que, cuando les falta el material positivo y no vale chalanear con necedades políticas ni literarias, no nos ofrecen ninguna clase de historia, sino que hacen desfilar ante nosotros los "tiempos prehistóricos", pero sin detenerse a explicarnos cómo se pasa de este absurdo de la "prehistoria" a la historia en sentido propio, aunque es evidente, por otra parte, que sus especulaciones históricas se lanzan con especial fruición a esta "prehistoria" porque en ese terreno creen hallarse a salvo de la ingerencia de los "toscos hechos" y, al mismo tiempo, porque aquí pueden dar rienda suelta a sus impulsos especulativos y proponer y echar por tierra miles de hipótesis.

El tercer factor que aquí interviene de antemano en el desarrollo histórico es el de que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la *familia*. Esta familia, que al principio constituye la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales y, a su vez, al aumentar el censo humano, brotan nuevas necesidades, pasa a ser (salvo en Alemania) una relación secundaria y tiene, por tanto, que tratarse y desarrollarse con arreglo a los datos empíricos existentes, y no ajustándose al "concepto de la familia" misma, como se suele hacer en Alemania.*

Por lo demás, estos tres aspectos de la actividad social no deben considerarse como tres fases distintas, sino sencilla-

* Construcción de viviendas. De suyo se comprende que, entre los salvajes, cada familia tiene su propia caverna o choza, como entre los nómades ocupa cada una su tienda aparte. Y el desarrollo ulterior de la propiedad privada viene a hacer aun más necesaria esta economía doméstica separada. Entre los pueblos agrícolas, la economía doméstica común es tan imposible como el cultivo en común de la tierra. La construcción de ciudades representó un gran progreso. Sin embargo, en todos los períodos anteriores, la supresión de la economía aparte, inseparable de la abolición de la propiedad privada, resultaba imposible, entre otras cosas, porque no se daban las condiciones ma-

mente como eso, como tres aspectos o, para decirlo a la manera alemana, como tres "momentos" que han existido desde el principio de la historia y desde el primer hombre y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia.

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social—; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una "fuerza productiva"; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la "historia de la humanidad" debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio.

Pero, asimismo es evidente que en Alemania no se puede escribir este tipo de historia, ya que los alemanes carecen, no sólo de la capacidad de concepción y del material necesarios, sino también de la "certeza" adquirida a través de los sentidos, y que de aquel lado del Rin no es posible reunir experiencias, por la sencilla razón de que allí no ocurre ya

teriales para ello. La implantación de una economía doméstica colectiva presupone el desarrollo de la maquinaria, de la explotación de las fuerzas naturales y de muchas otras fuerzas productivas, por ejemplo de las conducciones de aguas, de la iluminación por gas, de la calefacción a vapor, etc., así como la supresión [de la contradicción] de la ciudad y el campo. Sin estas condiciones, la economía colectiva no representaría de por sí a su vez una nueva fuerza de producción, carecería de toda base material, descansaría sobre un fundamento puramente teórico; es decir, sería una pura quimera y se reduciría, en la práctica, a una economía de tipo conventual. Lo que podía llegar a conseguirse se revela en la agrupación en ciudades y en la construcción de casas comunes para determinados fines concretos (prisiones, cuarteles, etc.). Que la supresión de la economía aparte no puede separarse de la supresión de la familia, es algo evidente por sí mismo. (Nota de Marx y Engels).

historia alguna. Se manifiesta, por tanto, ya de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una "historia", aun sin que exista cualquier absurdo político o religioso que también mantenga unidos a los hombres.

Solamente ahora, después de haber considerado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originarias, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también "conciencia".* Pero, tampoco ésta es de antemano una conciencia "pura". El "espíritu" nace ya tarado con la maldición de estar "preñado" de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres.⁽⁷⁾ Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se "comporta" ante nada ni, en general, podemos decir que tenga "comportamiento" alguno. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).

* Los hombres tienen historia porque se ven obligados a producir su vida y deben, además, producirla de un determinado modo: esta necesidad está impuesta por su organización física, y otro tanto ocurre con su conciencia. (Glosa marginal de Marx).

Inmediatamente, vemos aquí que esta religión natural o este determinado comportamiento hacia la naturaleza se hallan determinados por la forma social, y a la inversa. En este caso, como en todos, la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que el comportamiento limitado de los hombres hacia la naturaleza condiciona el limitado comportamiento de unos hombres para con otros, y éste, a su vez, su comportamiento limitado hacia la naturaleza, precisamente porque la naturaleza apenas ha sufrido aún ninguna modificación histórica. Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una sociedad. Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social en esta fase; es, simplemente, una conciencia gregaria y, en este punto, el hombre sólo se distingue del carnero por cuanto su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente. Esta conciencia gregaria o tribal se desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al acrecentarse las necesidades y al multiplicarse la población, que es el factor sobre que descansan los dos anteriores. De este modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo "natural" en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc., etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual*. Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría "pura", de la teología "pura", la filosofía y la moral "puras", etc. Pero, aun cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., se hallen en contradicción con las relaciones exis-

* La primera forma de los ideólogos, los sacerdotes, decae. (Glosa marginal de Marx).

tentes, esto sólo podrá explicarse porque las relaciones sociales existentes se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva existente; cosa que, por lo demás, dentro de un determinado círculo nacional de relaciones, podrá suceder también a pesar de que la contradicción no se dé en el seno de esta órbita nacional, sino entre esta conciencia nacional y la práctica de otras naciones; es decir, entre la conciencia nacional y general de una nación.* Por lo demás, es de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola haga o emprenda, pues de toda esta escoria sólo obtendremos un resultado, a saber: que estos tres momentos, la fuerza productora, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la *división del trabajo*, se da la posibilidad, más aun, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo. Por lo demás, de suyo se comprende que los "espectros", los "nexos", los "entes superiores", los "conceptos", los "reparos", no son más que la expresión espiritual puramente idealista, la idea aparte del individuo aislado, la representación de trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de intercambio congruente con él.

Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la distribución y, concretamente, la distribución *desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad, que, por lo

[Religión]. Los alemanes con la ideología en cuanto tal. (Glosa marginal de Marx).

demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros. Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta.

La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo "general", sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo. Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado; y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control,

que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto *Estado*, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay una que domina sobre todas las demás.

De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases (de lo que los historiadores alemanes no tienen ni la más remota idea, a pesar de haberseles facilitado las orientaciones necesarias acerca de ello en los *Anales Franco-Alemanes* y en *La Sagrada Familia*). Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada.

Precisamente porque los individuos *sólo* buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo "ajeno" a ellos e "independiente" de ellos, como un interés "general" a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que enfrentarse en esta escisión, como en la democracia. Por otra parte, la lucha *práctica* de estos intere-

ses particulares que constantemente y de un modo real se enfrentan a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición *práctica* y el refrenamiento por el interés "general" ilusorio bajo la forma del Estado. El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta "enajenación", para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas *prácticas*. Para que se convierta en un poder "insoponible", es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente "desposeída" y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo; y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano *histórico-universal*, y no en la vida puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la *escasez* y, por tanto, con la *pobreza*, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior; y, además, porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio *universal* de los hombres, en virtud de lo cual, por una parte, el fenómeno de la masa "desposeída" se produce simultáneamente en todos los pueblos (competencia general), haciendo que cada uno de ellos dependa de las conmociones de los otros y, por último, instituye a individuos *histórico-universales*, empírica-

mente mundiales, en vez de individuos locales. Sin esto, 1.º el comunismo sólo llegaría a existir como fenómeno local; 2.º las mismas *potencias* del intercambio no podrían desarrollarse como *potencias universales* y, por tanto, insoponibles, sino que seguirían siendo simples "circunstancias" supersticiosas de puertas adentro, y 3.º toda ampliación del intercambio acabaría con el comunismo local.

El comunismo, empíricamente, sólo puede darse como la acción "coincidente" o simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado. ¿Cómo, si no, podría la propiedad, por ejemplo, tener una historia, revestir diferentes formas, y la propiedad territorial, supongamos, según las diferentes premisas existentes, presionar en Francia para pasar de la parcelación a la centralización en pocas manos y en Inglaterra, a la inversa, de la concentración en pocas manos a la parcelación, como hoy realmente estamos viendo? ¿O cómo explicarse que el comercio, que no es sino el intercambio de los productos de diversos individuos y países, llegue a dominar el mundo entero mediante la relación entre la oferta y la demanda —relación que, como dice un economista inglés, gravita sobre la tierra como el destino de los antiguos, repartiendo con mano invisible la felicidad y la desgracia entre los hombres, creando y destruyendo imperios, alumbrando pueblos y haciéndolos desaparecer—, mientras que, con la destrucción de la base, de la propiedad privada, con la regulación comunista de la producción y la abolición de la actitud en que los hombres se comportan ante sus propios productos como ante algo extraño a ellos, el poder de la relación de la oferta y la demanda se reduce a la nada y los hombres vuelven a hacerse dueños del intercambio, de la producción y del modo de su mutuo comportamiento?

Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente. Por lo demás, la masa de los *simples* obreros —de la

fuerza de trabajo excluida en masa del capital o de cualquier satisfacción, por limitada que ella sea— y, por tanto, la pérdida no puramente temporal de este mismo trabajo como fuente segura de vida, presupone, a través de la competencia, el *mercado mundial*. Por tanto, el proletariado sólo puede existir en un plano *histórico-mundial*, lo mismo que el comunismo, su acción, sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal. Existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal.

La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la *sociedad civil*, que, como se desprende de lo anteriormente expuesto, tiene como premisa y como fundamento la familia simple y la familia compuesta, lo que suele llamarse la tribu, y cuya naturaleza queda precisada en páginas anteriores. Ya ello revela que esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia y cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, sólo mira, con su limitación, a las acciones resonantes de los jefes y del Estado.⁽⁶⁾ La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende de los límites del Estado y de la nación, si bien, por otra parte, tiene necesariamente que hacerse valer al exterior como nacionalidad y, vista hacia el interior, como Estado. El término de sociedad civil apareció en el siglo XVIII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido de los marcos de la comunidad antigua y medieval. La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía; sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente basándose en la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra superestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre.

SOBRE LA PRODUCCIÓN DE LA CONCIENCIA

En la historia anterior es, evidentemente, un hecho empírico el que los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos (cuya opresión llegan luego a considerar como una perfidia del llamado espíritu universal, etc.), poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el *mercado mundial*. Pero, asimismo, se demuestra empíricamente que, con el derrocamiento del orden social existente por obra de la revolución comunista (de lo que hablaremos más adelante) y la abolición de la propiedad privada, idéntica a dicha revolución, se disuelve ese poder tan misterioso para los teóricos alemanes y, entonces, la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se convierte totalmente en una historia universal. Es evidente, por lo que dejamos expuesto más arriba, que la verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales. Sólo así se liberan los individuos concretos de las diferentes trabas nacionales y locales, se ponen en contacto práctico con la producción (incluyendo la espiritual) del mundo entero y se colocan en condiciones de adquirir la capacidad necesaria para poder disfrutar esta multiforme y completa producción de toda la tierra (las creaciones de los hombres). La dependencia *total*, forma natural de la cooperación *histórico-universal* de los individuos, se convierte, gracias a la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes, que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos, como potencias absolutamente extrañas. Ahora bien, esta concepción puede interpretarse, a su vez, de un modo especulativo-idealista, es decir, fantástico, como la "autocreación del género" (la "sociedad como sujeto"), representándose la serie sucesiva de los individuos relacionados entre sí como un solo individuo que realiza el misterio de engendrarse a sí

levantó con la aurora, compareció ante el sol y le habló así: «¡Oh gran astro! ¡Qué constituiría tu dicha si no tuvieses a quienes iluminar! Durante diez años te acercabas a mi gruta. Te hubieras hartado de tu luz y de tu camino sin mí, sin mi águila y mi serpiente. Pero nosotros te esperábamos cada mañana, tomábamos de ti tu abundancia y te bendecíamos por ello. Mira, estoy harto de mi sabiduría, como la abeja que ha acumulado demasiada miel, necesito manos que se tiendan a las que yo quisiera regalar y distribuir hasta que vuelvan a estar contentos otra vez los sabios entre los hombres con su locura y los pobres con su riqueza. Para eso tengo yo que descender a la profundidad, como tú haces por la tarde cuando caminas detrás del mar y aún sigues enviando luz al mundo subterráneo, ¡oh astro riquísimo! —lo mismo que tú, tengo que *trasponerme*, como dicen los hombres, y a quienes quiero yo llegar—. Bendíceme, pues, ¡oh tranquilo, que eres capaz de mirar sin envidia hasta una felicidad demasiado grande. Bendice el vaso que quiere rebosar y que fluya de él el agua con oro y lleve a todas partes el reflejo de tu gozo. Este vaso quiere vaciarse otra vez y Zarathustra quiere hacerse hombre de nuevo». De este modo comenzó el descenso de Zarathustra.

LIBRO QUINTO

NOSOTROS, LOS SIN MIEDO

Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais, où je te mène.

Turenne ¹⁰⁷

43. LO QUE VA JUNTO CON NUESTRO BUEN HUMOR

El más grande de los últimos acontecimientos —que «Dios ha muerto», que la fe en el Dios cristiano se ha hecho increíble— comienza ya a lanzar sus primeras sombras sobre Europa. Por lo menos para aquellos pocos cuyos ojos y cuya suspicacia en sus ojos es lo bastante fuerte y fina para este espectáculo, precisamente parece que algún sol se haya puesto, que una antigua y profunda confianza se ha trocado en duda. Nuestro viejo mundo tiene que parecerles a éstos

¹⁰⁷ «Carcasse, ¿estás temblando? Temblarías mucho más si supieras dónde te llevo.» Henri de La Tour d'Auvergne, vizconde de Turenne (1611-1675), mariscal de Francia, dirigió el ejército de Alemania durante la guerra de los Treinta Años y fue triunfador en el Piemonte contra los españoles y en Nordlingen contra los imperiales. Fue considerado por Napoleón el más grande de los generales. Escribió *Memorias y Cartas*.

cada día más vespertino, más desconfiado, más extraño y «más viejo». Pero en lo esencial puede uno decir que el acontecimiento mismo es mucho mayor, mucho más lejano y más apartado de la capacidad de muchos que cuanto su conocimiento siquiera se permitiera tener por *alcanzado*. Y no hablemos de que muchos sepan ya *lo que* propiamente ha acontecido con esto, y todo cuanto en lo sucesivo tiene que desmoronarse, una vez que esta fe se ha corrompido, porque estaba edificado sobre ella; por ejemplo, toda nuestra moral europea. Esta amplia plenitud con sus consecuencias de ruptura, destrucción, hundimiento, derrumbamiento que ahora tenemos ante nosotros, ¿quién sería capaz de adivinar ya hoy bastante de todo ello, para tener que hacerse el maestro y pregonero de esta ingente lógica de horror, el profeta de un oscurecimiento y eclipse de sol, cuales no hubo probablemente nunca sobre la tierra?... Nosotros mismos, adivinadores de enigmas por nacimiento, quienes esperamos por así decirlo sobre las montañas, situados entre hoy y mañana y tendidos en la contradicción entre hoy y mañana. Nosotros, primicias y primogénitos del siglo futuro, a quienes *debieron* haber llegado ahora ya a la cara propiamente las sombras que han de envolver en seguida a Europa, ¿en qué consiste, pues, que nosotros mismos, sin una justa participación en este oscurecimiento, esperemos con ansia su llegada, sobre todo sin preocupación y sin temor por *nosotros*? Puede que estemos aún demasiado bajo las *consecuencias inmediatas* de este acontecimiento, y estas consecuencias inmediatas, sus consecuencias, no son para *nosotros*, al contrario de lo que se pudiera esperar, tristes y tenebrosas en absoluto, antes bien como una nueva especie de luz difícil de describir, como una felicidad, un alivio, un recreo, un sustento, una aurora... Efectivamente nosotros, filósofos y «espíritus libres» ante la noticia de que el «viejo Dios ha muerto», nos sentimos como iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón se inunda entonces de gratitud, de admiración, de

presentimiento y de esperanza. Finalmente, se nos aparece el horizonte otra vez libre, por el hecho mismo de que no está claro y por fin es lícito a nuestros barcos zarpar de nuevo, rumbo hacia cualquier peligro; de nuevo está permitida toda aventura arriesgada de quien está en camino de conocer; la mar, *nuestra* mar se nos presenta otra vez abierta, tal vez no hubo nunca, aún, una «mar tan abierta».

344. EN QUÉ MEDIDA SOMOS PIADOSOS NOSOTROS TAMBIÉN

Se dice con razón que las convicciones no tienen derecho alguno de ciudadanía en la ciencia. Sólo cuando se resuelven a descender a la modestia de una hipótesis, de una precaria posición para una prueba, de una ficción normativa, puede concedérseles la entrada y un cierto valor dentro del imperio del conocimiento —en todo caso con la limitación de permanecer bajo vigilancia policial, bajo la policía de la desconfianza—. Pero esto, si se considera más exactamente, ¿no quiere decir que sólo cuando la convicción *deja* de serlo, le es permitido conseguir su acceso a la ciencia? ¿No comienza el cultivo del espíritu científico cuando uno no se permite ya más convicciones?... Así es probablemente. Sólo resta por preguntar, *para que este cultivo pueda comenzar*, si no ha de haber ya una convicción, y por cierto tan imperiosa e incondicional que se sacrifiquen por ella todas las restantes convicciones. Se ve que también la ciencia se apoya sobre una fe, no existe ciencia alguna «libre de presupuestos». La pregunta de si es necesaria la *verdad*, no sólo tiene que responderse afirmativamente ya con anterioridad, sino que ha de afirmarse hasta el extremo de que con ello se expresa al mismo tiempo el juicio, la fe y la convicción de que «*nada es más necesario que la verdad y todo lo demás, con relación a ella, tiene solamente un valor secundario*». Esta in-

condicional voluntad de verdad ¿qué es? ¿Es la voluntad de no dejarse engañar? Pues también en este último sentido pudiera interpretarse la voluntad por la verdad: suponiendo que entre la generalización de «no quiero engañar» está comprendido también el caso particular de «no quiero engañarme a mí mismo». Pero ¿por qué no engañar?, ¿por qué no dejarse engañar? Obsérvese que las razones para lo primero alcanzan un ámbito completamente distinto que las del segundo. Uno no quiere dejarse engañar, suponiendo que ser engañado es nocivo, peligroso y funesto; en este sentido la ciencia sería una gran prudencia, una precaución, una utilidad, contra la cual empero podría objetarse con razón: ¿cómo?, ¿es realmente menos nocivo, menos peligroso y menos funesto no-querer-dejar-se-engañar? ¿Qué sabéis de antemano acerca del carácter de la existencia para poder discernir si la mayor ventaja está del lado de los absolutamente desconfiados o del de los enteramente confiados? Pero en el caso de que uno y otro debiera ser necesario, mucha confianza y mucha desconfianza, ¿de dónde podría entonces la ciencia tomar su fe incondicional, la convicción en que se apoya de que la verdad es más importante que ninguna otra cosa, y aun que toda otra convicción? Precisamente no hubiera podido surgir esta convicción si se demostrase que de continuo son útiles ambas, verdad y no verdad, que es precisamente lo que ocurre. Por tanto, la fe en la ciencia, que ahora es indiscutible, no puede haber tenido su origen en semejante cálculo de la utilidad, sino más bien en que continuamente se hace patente ésta, a pesar de la inutilidad y la peligrosidad de la «voluntad por la verdad», de la «verdad a todo precio». «A todo precio», ¿esto lo entendemos bastante bien una vez hemos inmolado y degollado una fe tras otra sobre este altar! Por consiguiente, «voluntad de verdad» no significa «no quiero engañarme a mí mismo», sino —pues no queda otra elección— «no quiero engañar, ni siquiera a mí mismo...» y con esto estamos sobre el terreno de la mo-

ral. Pues uno se pregunta fundamentalmente a sí mismo: «¿por qué no quieres engañar?», particularmente si debiera mantener la apariencia —y la mantiene!— como si se hubiese instalado la vida sobre la apariencia, mejor quiero decir sobre el error, el engaño, el disimulo, el deslumbramiento y la obcecación voluntaria, y si por otra parte la forma grande de la vida se hubiera mostrado siempre realmente del lado de los más incuestionables πολυτρόποι¹⁰⁸. Un propósito semejante pudiera ser tal vez, interpretándolo suavemente, una quijotada, o una pequeña exaltación disparatada. Pero pudiera ser además algo peor, acaso un principio destructor antivital... «Voluntad de verdad» —esto pudiera ser una oculta voluntad de muerte—. De este modo la pregunta ¿para qué ciencia? nos lleva de nuevo al problema moral: ¿para qué moral en general, si la vida, la naturaleza y la historia son «amorales»? No cabe duda de que quien es sincero, en aquel sentido último y atrevido que presupone la fe en la ciencia, afirma al mismo tiempo un mundo distinto del de la vida, de la naturaleza y de la historia. Y por el hecho de afirmar ese «otro mundo» ¿no tiene que negar, precisamente por esto, su correlato, este mundo, nuestro mundo?... Con todo se habrá comprendido cómo yo quiero pasar acto seguido más adelante, a saber que siempre existe además una fe metafísica en la que se apoya nuestra fe en la ciencia, que también nosotros, los que hoy estamos en el camino de conocer, nosotros ateos y antimetafísicos, encendemos también nuestro fuego en la lumbrera que ha encendido la fe de milenios, esa fe cristiana, que fue también la fe de Platón de que Dios es la Verdad, que la Verdad es divina... Pero ¿qué ocurre cuando esto precisamente se hace cada vez más increíble, cuando ya no se presenta nada divino, de no ser el error, la ceguera, la mentira..., cuando el mismo Dios se nos presenta como la mayor mentira?

¹⁰⁸ «Diversos modos de vida.»

345. LA MORAL COMO PROBLEMA

La falta de personalidad ejerce su venganza por doquier. Una personalidad debilitada, menguada, amortiguada, que se niega y reniega de sí misma, ya no sirve para ninguna cosa buena... mucho menos es útil para la filosofía. El «desinterés» no tiene valor alguno ni en el cielo ni en la tierra. Los grandes problemas reclaman todos *gran amor*; y sólo los espíritus fuertes, redondos y seguros son aptos para esto, los que se sienten firmemente seguros de sí mismos. La diferencia más considerable consiste en si el pensador se entrega personalmente a sus problemas, de tal modo que en ellos ponga su destino, su necesidad y su mayor felicidad o, por el contrario, «impersonalmente», es decir, que sólo sabe tocarlos y cogerlos con las antenas del pensamiento frío y curioso. En el último caso, no se conseguirá nada de ello por mucho que se haya podido prometer; pues los grandes problemas, aun suponiendo que puedan cogerse; aun así se les escapan a las ranas y a los sietemesinos; tal es su gusto desde la eternidad —un gusto que comparten por lo demás con todas las mujerzuelas valientes—. ¿Cómo es posible que no hayan encontrado a nadie, ni siquiera en los libros, que se situase en esta posición como persona con respecto a la moral, que reconociese la moral como *su* necesidad, tormento, placer y pasión personales? Visiblemente hasta ahora la moral no fue problema, sino más bien aquello en que venían a ponerse de acuerdo unos con otros después de toda la desconfianza, discrepancia y contradicción, el lugar santificado de la paz, donde los pensadores descansaban incluso de sí mismos, tomaban aliento y surgían de nuevo. No veo a nadie que se haya atrevido a hacer una *crítica* de los juicios morales. Con respecto a esto, noto la falta incluso de tentativas de la curiosidad científica, de la imaginación pretenciosa y tentadora de psicólogos e historiadores, la cual fácilmente prevé un problema y lo coge al vuelo, sin saber a ciencia

cierta lo que ha atrapado con ello. Apenas si yo he encontrado escasas piezas sueltas para conducirlo a una *génesis* de estos sentimientos y valoraciones (lo cual es algo distinto de una crítica de los mismos y aún más distinto de una historia de los sistemas éticos). Únicamente en un caso he hecho yo todo para estimular una inclinación y capacitación en esta especie de historia, pero inútilmente según hoy me parece. Esto tiene poca importancia para estos historiadores de la moral (especialmente para los ingleses), se sitúan regularmente, hasta con ingenuidad todavía, bajo el mundo de una moral determinada y se deshacen, sin saberlo, de sus escuderos y de su séquito; algo así como para esa superstición popular de la Europa cristiana, siempre de nuevo tan sinceramente repetida que ha puesto lo característico de la acción moral en el desinterés, en la negación de sí mismo, en sacrificarse-a-sí-mismo, o en la simpatía, en la compasión. Su defecto más común en los presupuestos consiste en que ellos afirman cierto *consensus* de los pueblos, por lo menos de los pueblos domesticados, acerca de ciertos principios de la moral, y de ahí concluyen su obligatoriedad incondicional incluso para ti y para mí; o por el contrario, una vez que se les ha descubierto la verdad de que las valoraciones morales son *necesariamente* diferentes en diversos pueblos, llegan a la conclusión de que *ninguna* moral es obligatoria, una y otra cosa son grandes niñerías. El defecto de los más sutiles entre ellos consiste en que descubren y critican las opiniones, acaso disparatadas, de un pueblo sobre su moral o de los hombres sobre toda moral humana, y del mismo modo la superstición de la voluntad libre y cosas por el estilo acerca de su origen y de su sanción religiosa y precisamente con esto se figuran que han criticado esta misma moral. Pero el valor de un mandamiento «tú debes» es todavía fundamentalmente distinto e independiente de semejantes opiniones acerca del mismo y de la maleza del error junto con lo cual haya podido desarrollarse. Esto es tan cierto como que el valor de

un medicamento para un enfermo es independiente por completo de si el paciente tiene una idea científica de la medicina o tiene la idea de una vieja. Una moral pudiera incluso haber surgido de un error; aun viéndolo así no se hubiese tocado siquiera todavía el problema de su valor. Nadie ha puesto, pues, a prueba hasta ahora el *valor* de la más famosa de todas las medicinas, la llamada moral, para lo cual es de todo punto necesario en primer lugar que alguien por fin... *la ponga en duda*. ¡Ánimo, ésta es precisamente nuestra tarea!

346. NUESTRO INTERROGANTE

Pero ¿no entendéis esto? Efectivamente, les costará trabajo entendernos. Buscamos palabras y acaso buscamos también oídos. ¿Quiénes somos, pues, nosotros? Si quisiéramos denominarnos sencillamente con expresiones antiguas, ateos o incrédulos y además inmoralistas, no creeríamos con eso ni mucho menos habernos caracterizado; somos las tres cosas en un estadio demasiado tardío, para lo que se comprende, para lo que podéis comprender *vosotros*, mis señores curiosos, según el humor de cada uno. ¡No!, fuera con la amargura y la pasión del desarraigado que de su incredulidad tiene que componerse una fe, una finalidad y hasta un martirio. Hemos sido templados en la visión proyectiva y nos hemos hecho fríos e insensibles a que nada absolutamente en el mundo es divino, y aun ni siquiera razonable, compasivo o correcto conforme a la medida humana. Lo sabemos, el mundo en que vivimos no es divino, ni moral, «ni humano»..., nos lo hemos entendido por demasiado tiempo falsa y engañosamente, pero conforme a deseo y voluntad de nuestra veneración, esto es, conforme a una *necesidad subjetiva*. Pues el hombre es un animal que venera. Y al mismo tiempo es también un desconfiado, y el hecho de que

el mundo *no* vale tanto como habíamos creído, es acaso lo más seguro de cuanto se ha apoderado al fin de nuestra desconfianza. Cuanto haya de desconfianza, tanto de filosofía. Nos guardaremos muy bien de decir que vale *menos*. Hoy se nos antoja risible que el hombre quiera proponerse encontrar valores que debieran sobrepasar el valor del mundo real..., precisamente estamos de vuelta de eso como de un extravagante desvarío de la vanidad y sinrazón humanas, que durante mucho tiempo no se les ha reconocido por tales. Su última expresión la tiene en el pesimismo moderno, su expresión anterior y más fuerte en la doctrina de Buda. También se encuentra en el cristianismo, si bien de manera dudosa y ambigua, pero no por ello menos seductora. Toda esa actitud de «hombre frente a mundo», el hombre como principio «que niega-al-mundo», el hombre como medida valorativa de las cosas, como juez de los mundos, que pone la misma existencia, en último término, en los platillos de su balanza y la encuentra que pesa muy poco —la inmensa insulsez de esta actitud se nos ha hecho consciente tal cual es y nos quita todo gusto—. Ya nos reímos cuando encontramos que se pone juntos a «hombre y mundo», separados por la sublime arrogancia de la partícula «y». Pero ¿qué pasa? ¿No hemos avanzado un paso más, al reírnos, precisamente por esto, en el desprecio del hombre? Y por lo mismo ¿también en el pesimismo en el desprecio de la existencia que *nos* es cognoscible? No hemos sucumbido precisamente por esto ante la suspicacia de una oposición, de una oposición del mundo en que nos encontrábamos hasta ahora, como en nuestra casa con nuestras veneraciones —y tal vez a causa de esto nos *sosteníamos* viviendo— y del otro mundo *que somos nosotros mismos*. Un recelo inexorable, fundamental y muy hondo sobre nosotros mismos que se apodera cada vez más y cada vez peor de nosotros, los europeos, y fácilmente pudiera poner a las generaciones futuras ante la más terrible disyuntiva de elegir «¡o acabáis con vuestras venera-

ciones o... *con vosotros mismos!*». Lo último sería el nihilismo, pero ¿no sería también el nihilismo lo primero? Éste es *nuestro* interrogante.

347. LOS CREYENTES Y SU NECESIDAD DE FE

Un graduador para medir la fuerza de una fe (o, hablando con mayor claridad, su debilidad), nos lo da cuanto una fe necesita para desarrollarse, cuanto «terreno firme» que no admite sacudida alguna porque *se sostiene* sobre ello. La mayor parte en la vieja Europa, según me parece, tienen hoy todavía necesidad del cristianismo, por eso se encuentra todavía fe. Pues el hombre es así, aunque un artículo de fe se le rebatiese de mil modos, cuando tuviese necesidad de él, lo volvería a tener siempre por «verdadero», conforme al famoso «argumento de la fuerza» de que habla la Biblia¹⁰⁹. Algunos tienen todavía necesidad de la metafísica, pero también ese impetuoso *anhelo de certeza* que hoy se descarga científico-positivamente en amplias masas, el anhelo de *querer* tener algo absolutamente firme (mientras que debido al ardor de este anhelo uno se toma ligera e indulgentemente lo de la fundamentación de la seguridad). Éste es todavía el mismo anhelo de sostén y apoyo, en resumen, el *instinto de debilidad* que no es que cree religiones, metafísicas y convicciones de toda índole, pero... las conserva. Efectivamente, en torno a todos estos sistemas positivistas humea cierto oscurecimiento pesimista, algo de cansancio, de fatalismo, de desengaño, de miedo al engaño... o por otra parte

¹⁰⁹ La fuerza del poder de la fe que mueve montañas la acreditan textos como Mateo 9, 22: «Jesús se volvió y viéndola dijo: Hija, ten confianza, tu fe te ha sanado. Y quedó sana la mujer desde aquel momento»; 15, 28: «Entonces Jesús le dijo: ¡Oh, mujer!, grande es tu fe. Hágase contigo como tú quieres. Y desde aquella hora quedó curada su hija».

ante la visión de la rabia íntimamente soportada, un malhumor, un anarquismo de indignación y todo cuanto existe como síntomas o enmascaramientos del sentimiento de debilidad. Incluso la misma vehemencia con que nuestros más inteligentes contemporáneos se pierden en pobres rincones y angosturas, muestra siempre ante todo la *necesidad* de fe, de sostén, de espina dorsal y de recursos... Como lo muestran, por ejemplo, en el patriotismo (así llamo yo a lo que se llama en Francia *chauvinisme*, y en Alemania, «alemán») o en las confesiones partidistas estéticas, al modo de París, *naturalisme* (que saca y descubre de la naturaleza solamente la parte que causa asco y admiración al mismo tiempo —hoy se denomina a esta parte *la vérité vraie*—) o en nihilismo según el modelo de San Petersburgo (esto es *la fe en la incredulidad* hasta el martirio por ello). La fe se desea tanto más y es más premiosamente necesaria, donde falta voluntad, pues la voluntad, en cuanto amor al mando, es el signo más distintivo de la propia soberanía y de la propia fuerza. Esto quiere decir que cuanto menos sabe uno mandar, tanto más desea uno alguien que mande, que mande con rigor, sea Dios, un príncipe, un Estado, un médico, un confesor, un dogma o una conciencia de partido. De lo cual acaso hubiera de inferirse que las dos religiones mundiales, el budismo y el cristianismo, pudieran haber tenido especialmente su razón de origen, su rápida propagación en una inmensa *enfermedad de la voluntad*. Y así ha sido verdaderamente, ambas religiones encontraron un anhelo del «tú debes», engrosado hasta la insensatez por enfermedad de la voluntad y que llegaba hasta la desesperación; ambas religiones fueron maestras del fanatismo en tiempos de adormecimiento de la voluntad y ofrecieron con ello un asidero a un sinnúmero de personas, una nueva posibilidad de querer, un goce en el querer. Pues el fanatismo es la «única fuerza de voluntad» a la que pueden ser llevados hasta los débiles e inseguros, como una especie de hipnotismo de todo el sistema sensi-

- 6.36311 Que el sol vaya a salir mañana es una hipótesis; y esto quiere decir: no *sabemos* si saldrá.
- 6.37 No hay una necesidad por la que algo tenga que ocurrir porque otra cosa haya ocurrido. Sólo hay una necesidad *lógica*.
- 6.371 A toda la visión moderna del mundo subyace el espejismo de que las llamadas leyes de la naturaleza son las explicaciones de los fenómenos de la naturaleza.
- 6.372 Y así se aferran a las leyes de la naturaleza como a algo intocable, al igual que los antiguos a Dios y al destino.
Y ambos tienen razón y no la tienen. Pero los antiguos son, en cualquier caso, más claros en la medida en que reconocen un final claro, en tanto que en el nuevo sistema ha de parecer como si *todo* estuviera explicado.
- 6.373 El mundo es independiente de mi voluntad.
- 6.374 Y aunque todo lo que deseamos sucediera, esto sólo sería, por así decirlo, una gracia del destino, dado que no hay conexión *lógica* alguna entre voluntad y mundo capaz de garantizar tal cosa, ni nosotros mismos podríamos querer la hipotética conexión física.
- 6.375 Al igual que sólo hay una necesidad *lógica*, sólo hay también una imposibilidad *lógica*.
- 6.3751 Que, por ejemplo, dos colores estén a la vez en un lugar del campo visual es imposible y, a decir verdad, lógicamente imposible, puesto que ello viene excluido por la estructura lógica del color. Pensemos cómo se representa esta contradicción en la física; aproximadamente así: una partícula no puede tener al mismo tiempo dos velocidades; esto quiere decir que no puede estar al mismo tiempo en dos lugares; esto quiere decir que partículas en lugares diferentes, al mismo tiempo, no pueden ser idénticas.

(Está claro que el producto lógico de dos proposiciones elementales no puede ser una tautología ni una contradicción. El enunciado de que un punto del campo visual tiene al mismo tiempo dos colores diferentes es una contradicción.)

Todas las proposiciones valen lo mismo. 6.4

El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. 6.41
En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor.

Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales.

Lo que los hace no-casuales no puede residir *en* el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez.

Ha de residir fuera del mundo.

Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto. 6.42

Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental. 6.421

(Ética y estética son una y la misma cosa.)

Cuando se asienta una ley ética de la forma «tú debes...» el primer pensamiento es: ¿y qué, si no lo hago? Pero está claro que la ética nada tiene que ver con el premio y el castigo en sentido ordinario. Esta pregunta por las *consecuencias* de una acción tiene que ser, pues, irrelevante. Al menos, estas consecuencias no deben ser acontecimientos. Porque algo correcto tiene que haber, a pesar de todo, en aquella interpelación. Tiene que haber, en efecto, un tipo de premio y de castigo éticos, pero éstos han de residir en la acción misma. 6.422

(Y está claro, asimismo, que el premio ha de ser algo agradable y el castigo algo desagradable.)

- 6.423 De la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar.
Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología.
- 6.43 Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje.
En una palabra, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz.
- 6.431 Al igual que en la muerte el mundo no cambia sino que cesa.
- 6.4311 La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte.
Si por eternidad se entiende, no una duración temporal infinita, sino intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente.
Nuestra vida es tan infinita como ilimitado es nuestro campo visual.
- 6.4312 La inmortalidad temporal del alma del hombre, esto es, su eterno sobrevivir tras la muerte, no sólo no está garantizada en modo alguno, sino que, ante todo, tal supuesto no procura en absoluto lo que siempre se quiso alcanzar con él. ¿Se resuelve acaso un enigma porque yo sobreviva eternamente? ¿No es, pues, esta vida eterna, entonces, tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo reside *fuera* del espacio y del tiempo.
(No son problemas de la ciencia natural los que hay que resolver.)
- 6.432 *Cómo* sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta *en* el mundo.

- Los hechos pertenecen todos sólo a la tarea, no a la solución. 6.4321
- No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea. 6.44
- La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico. 6.45
- Respecto a una respuesta que no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta. 6.5
- El enigma* no existe.
- Si una pregunta puede siquiera formularse, también *puede* responderse.
- El escepticismo *no* es irrefutable, sino manifiestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse. 6.51
- Porque sólo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta sólo donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde algo *puede ser dicho*.
- Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta. 6.52
- La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema. (¿No es ésta la razón por la que personas que tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces, en qué consistía tal sentido?) 6.521
- Lo inexpresable, ciertamente, existe. *Se muestra*, es lo místico. 6.522
- El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo 6.53

metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio –no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía–, pero sería el único estrictamente correcto.

6.54 Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)

Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.

7 De lo que no se puede hablar hay que callar.

besserung unserer Terminologie zur Vermeidung von Mißverständnissen im praktischen Gebrauch, ist wohl möglich. Aber das sind nicht die Fälle, mit denen wir es zu tun haben. Die Verwirrungen, die uns beschäftigen, entstehen gleichsam, wenn die Sprache leerläuft, nicht wenn sie arbeitet.

133. Wir wollen nicht das Regelsystem für die Verwendung unserer Worte in unerhörter Weise verfeinern oder vervollständigen.

Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine *vollkommene*. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen.

Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will.—Die die Philosophie zur Ruhe bringt, sodaß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen.—Sondern es wird nun an Beispielen eine Methode gezeigt, und die Reihe dieser Beispiele kann man abbrechen.—Es werden Probleme gelöst (Schwierigkeiten beseitigt), nicht *ein* Problem.

Es gibt nicht *eine* Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.

134. Betrachten wir den Satz: »Es verhält sich so und so«—wie kann ich sagen, dies sei die allgemeine Form des Satzes?—Es ist vor allem *selbst* ein Satz, ein deutscher Satz, denn es hat Subjekt und Prädikat. Wie aber wird dieser Satz angewendet—in unsrer alltäglichen Sprache nämlich? Denn nur *daher* habe ich ihn ja genommen.

Wir sagen z.B.: »Er erklärte mir seine Lage, sagte, es verhalte sich so und so, und er brauche daher einen Vorschuß.« Man kann also insofern sagen, jener Satz stünde für irgendwelche Aussagen. Er wird als *Satzschema* verwendet; aber das *nur*, weil er den Bau eines deutschen Satzes hat. Man könnte statt seiner ohne weiters auch sagen: »das und das ist der Fall«, oder »so und so liegen die Sachen«, etc. Man könnte auch, wie in der symbolischen Logik, bloß einen Buchstaben, eine Variable gebrauchen. Aber den Buchstaben »p« wird doch niemand die allgemeine Form eines Satzes nennen. Wie gesagt: »Es verhält sich so und so« war dies nur dadurch, daß er selbst das ist, was man einen deutschen Satz nennt. Aber obschon es ein Satz ist, so hat es doch

prácticas, el mejoramiento de nuestra terminología para evitar malentendidos en el uso práctico, es perfectamente posible. Pero éstos no son los casos con los que hemos de habérnoslas. Las confusiones que nos ocupan surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en el vacío, no cuando trabaja.

133. No queremos refinar o complementar de maneras inauditas el sistema de reglas para el empleo de nuestras palabras.

Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*.

El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero.—Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión.—En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse.—Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema.

No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias.

134. Examinemos la oración: «Las cosas están así y asá»—¿cómo puedo decir que ésta es la forma general de la proposición?—Es ante todo una oración *ella misma*, una oración castellana, pues tiene sujeto y predicado. ¿Pero cómo se aplica esta oración—esto es, en nuestro lenguaje cotidiano? Pues sólo *de ahí* la he tomado.

Decimos, por ejemplo: «Él me explicó su posición, dijo que las cosas están así y asá y que por ello necesitaba un adelanto». Hasta aquí puede decirse, pues, que esta oración está por cualquier enunciado. Se emplea como *esquema* proposicional; pero *sólo* porque tiene la estructura de una oración castellana. En vez de ella podría decirse sin más ni más: «esto y esto es el caso» o «así y asá son las cosas», etc. También podría usarse, como en lógica simbólica, simplemente una letra, una variable. Pero nadie iba a llamar a la letra «p» la forma general de la proposición. Como ya se ha dicho: «Las cosas están así y asá» era eso sólo porque es ella misma lo que se llama una oración castellana. Pero aunque es una oración, sólo tiene todavía empleo como variable

111. Die Probleme, die durch ein Mißdeuten unserer Sprachformen entstehen, haben den Charakter der *Tiefe*. Es sind tiefe Beunruhigungen; sie wurzeln so tief in uns wie die Formen unserer Sprache, und ihre Bedeutung ist so groß wie die Wichtigkeit unserer Sprache.— Fragen wir uns: Warum empfinden wir einen grammatischen Witz als *tief*? (Und das ist ja die philosophische Tiefe.)

112. Ein Gleichnis, das in die Formen unserer Sprache aufgenommen ist, bewirkt einen falschen Schein; der beunruhigt uns: »Es ist doch nicht so!«—sagen wir. »Aber es muß doch so sein!«

113. »Es ist doch so—« sage ich wieder und wieder vor mich hin. Es ist mir, als müßte ich das Wesen der Sache erfassen, wenn ich meinen Blick nur *ganz scharf* auf dies Faktum einstellen, es in den Brennpunkt rücken könnte.

114. Log. Phil. Abh. (4.5): »Die allgemeine Form des Satzes ist: Es verhält sich so und so«.—Das ist ein Satz von jener Art, die man sich unzählige Male wiederholt. Man glaubt, wieder und wieder der Natur nachzufahren, und fährt nur der Form entlang, durch die wir sie betrachten.

115. Ein *Bild* hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unserer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen.

116. Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen—»Wissen«, »Sein«, »Gegenstand«, »Ich«, »Satz«, »Name«—und das Wesen des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht?—

Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.

117. Man sagt mir: »Du verstehst doch diesen Ausdruck? Nun also,—in der Bedeutung, die du kennst, gebrauche auch ich ihn.«—Als wäre die Bedeutung ein Dunstkreis, den das Wort mitbringt und in jederlei Verwendung hinübernimmt.

Wenn z.B. Einer sagt, der Satz »Dies ist hier« (wobei er vor sich hin auf einen Gegenstand zeigt) habe für ihn Sinn, so möge er sich fragen, unter welchen besonderen Umständen man diesen Satz tatsächlich verwendet. In diesen hat er dann Sinn.

111. Los problemas que surgen de una malinterpretación de nuestras formas lingüísticas tienen el carácter de lo *profundo*. Son profundas inquietudes; se enraízan tan profundamente en nosotros como las formas de nuestro lenguaje, y su significado es tan grande como la importancia de nuestro lenguaje.—Preguntémonos: ¿Por qué sentimos como *profundo* un chiste gramatical? (Y ésa es por cierto la profundidad filosófica.)

112. Un símil absorbido en las formas de nuestro lenguaje produce una falsa apariencia; nos inquieta: «¡Pues no es así!»—decimos. «¡Pero tiene que ser así!»

113. «Pues es así—» me digo una y otra vez. Siento como si hubiera de captar la esencia de la cosa con sólo fijar mi mirada con *absoluta nitidez* en ese hecho, con sólo poder enfocarlo bien.

114. *Tract. log. phil.* (4.5): «La forma general de la proposición es: Las cosas están así y asá».—Ésta es una proposición del tipo de las que uno se repite innumerables veces. Se cree seguir una y otra vez la naturaleza y se va sólo a lo largo de la forma por medio de la cual la examinamos.

115. Una *figura* nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y éste parece repetírnosla inexorablemente.

116. Cuando los filósofos usan una palabra —«conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre»— y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?—

Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano.

117. Se me dice: «¿Entiendes, pues, esta expresión? Pues bien —la uso con el significado que tú sabes.»—Como si el significado fuera una atmósfera que la palabra conllevara y asumiera en todo tipo de empleo.

Si, por ejemplo, alguien dice que la oración «Esto está aquí» (a la vez que apunta a un objeto que hay delante de sí) tiene sentido para él, entonces podría él preguntarse bajo qué especiales circunstancias se emplea efectivamente esta oración. Es en éstas en las que tiene sentido.

118. Woher nimmt die Betrachtung ihre Wichtigkeit, da sie doch nur alles Interessante, d.h. alles Große und Wichtige, zu zerstören scheint? (Gleichsam alle Bauwerke; indem sie nur Steinbrocken und Schutt übrig läßt.) Aber es sind nur Luftgebäude, die wir zerstören, und wir legen den Grund der Sprache frei, auf dem sie standen.

119. Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgend eines schlichten Unsinn und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat. Sie, die Beulen, lassen uns den Wert jener Entdeckung erkennen.

120. Wenn ich über Sprache (Wort, Satz etc.) rede, muß ich die Sprache des Alltags reden. Ist diese Sprache etwa zu grob, materiell, für das, was wir sagen wollen? *Und wie wird denn eine andere gebildet?*—Und wie merkwürdig, daß wir dann mit der unsern überhaupt etwas anfangen können!

Daß ich bei meinen Erklärungen, die Sprache betreffend, schon die volle Sprache (nicht etwa eine vorbereitende, vorläufige) anwenden muß, zeigt schon, daß ich nur Äußerliches über die Sprache vorbringen kann.

Ja, aber wie können uns diese Ausführungen dann befriedigen?—Nun, deine Fragen waren ja auch schon in dieser Sprache abgefaßt; mußten in dieser Sprache ausgedrückt werden, wenn etwas zu fragen war!

Und deine Skrupel sind Mißverständnisse.

Deine Fragen beziehen sich auf Wörter; so muß ich von Wörtern reden.

Man sagt: Es kommt nicht aufs Wort an, sondern auf seine Bedeutung; und denkt dabei an die Bedeutung, wie an eine Sache von der Art des Worts, wenn auch vom Wort verschieden. Hier ist das Wort, hier die Bedeutung. Das Geld und die Kuh, die man dafür kaufen kann. (Anderseits aber: das Geld, und sein Nutzen.)

121. Man könnte meinen: wenn die Philosophie vom Gebrauch des Wortes »Philosophie« redet, so müsse es eine Philosophie zweiter Ordnung geben. Aber es ist eben nicht so; sondern der Fall entspricht dem der Rechtschreiblehre, die es auch mit dem Wort »Rechtschreiblehre« zu tun hat, aber dann nicht eine solche zweiter Ordnung ist.

118. ¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando sólo pedazos de piedra y escombros.) Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan.

119. Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento.

120. Cuando hablo de lenguaje (palabra, oración, etc.), tengo que hablar el lenguaje de cada día. ¿Es este lenguaje acaso demasiado basto, material, para lo que deseamos decir? *¿Y cómo ha de construirse entonces otro?*—¿Y qué extraño que podamos efectuar con el nuestro algo en absoluto!

El que en mis explicaciones que conciernen al lenguaje ya tenga que aplicar el lenguaje entero (no uno más o menos preparatorio, provisional) muestra ya que sólo puedo aducir exterioridades acerca del lenguaje.

Sí, ¿pero cómo pueden entonces satisfacernos estos argumentos?—Bueno, tus preguntas ya estaban también formuladas en este lenguaje; ¡tuvieron que ser expresadas en este lenguaje si había algo que preguntar!

Y tus escrúpulos son malentendidos.

Tus preguntas se refieren a palabras; así que he de hablar de palabras.

Se dice: no importa la palabra, sino su significado; y se piensa con ello en el significado como en una cosa de la índole de la palabra, aunque diferente de la palabra. Aquí la palabra, ahí el significado. La moneda y la vaca que se puede comprar con ella. (Pero por otra parte: la moneda y su utilidad.)

121. Pudiera pensarse: si la filosofía habla del uso de la palabra «filosofía», entonces tiene que haber una filosofía de segundo orden. Pero no es así; sino que el caso se corresponde con el de la ortografía, que también tiene que ver con la palabra «ortografía» sin ser entonces de segundo orden.

122. Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras

122. Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht *übersehen*.— Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit.— Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben dann besteht, daß wir die ›Zusammenhänge sehen‹. Daher die Wichtigkeit des Findens und des Erfindens von *Zwischengliedern*.

Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Ist dies eine ›Weltanschauung?‹)

123. Ein philosophisches Problem hat die Form: »Ich kenne mich nicht aus.«

124. Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben.

Denn sie kann ihn auch nicht begründen.

Sie läßt alles wie es ist.

Sie läßt auch die Mathematik wie sie ist, und keine mathematische Entdeckung kann sie weiterbringen. Ein »führendes Problem der mathematischen Logik« ist für uns ein Problem der Mathematik, wie jedes andere.

125. Es ist nicht Sache der Philosophie, den Widerspruch durch eine mathematische, logisch-mathematische, Entdeckung zu lösen. Sondern den Zustand der Mathematik, der uns beunruhigt, den Zustand *vor* der Lösung des Widerspruchs, übersehbar zu machen. (Und damit geht man nicht etwa einer Schwierigkeit aus dem Wege.)

Die fundamentale Tatsache ist hier: daß wir Regeln, eine Technik, für ein Spiel festlegen, und daß es dann, wenn wir den Regeln folgen, nicht so geht, wie wir angenommen hatten. Daß wir uns also gleichsam in unsern eigenen Regeln verfangen.

Dieses Verfangen in unsern Regeln ist, was wir verstehen, d.h. übersehen wollen.

Es wirft ein Licht auf unsern Begriff des Meinens. Denn es kommt also in jenen Fällen anders, als wir es gemeint, vorausgesehen, hatten. Wir sagen eben, wenn, z.B., der Widerspruch auftritt: »So hab' ich's nicht gemeint.«

Die bürgerliche Stellung des Widerspruchs, oder seine Stellung in der bürgerlichen Welt: das ist das philosophische Problem.

palabras.—A nuestra gramática le falta visión sinóptica.—La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en 'ver conexiones'. De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios*.

El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (¿Es esto una *Weltanschauung*?)

123. Un problema filosófico tiene la forma: «No sé salir del atolladero».

124. La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo.

Pues no puede tampoco fundamentarlo.

Deja todo como está.

Deja también la matemática como está y ningún descubrimiento matemático puede hacerla avanzar. Un «problema eminente de lógica matemática» es para nosotros un problema de matemáticas como cualquier otro.

125. No es cosa de la filosofía resolver una contradicción por medio de un descubrimiento matemático, lógico-matemático. Sino hacer visible sinópticamente el estado de la matemática que nos inquieta, el estado *anterior* a la solución de la contradicción. (Y no se trata con ello de quitar del camino una dificultad.)

El hecho fundamental es aquí: que establecemos reglas, una técnica, para un juego, y que entonces, cuando seguimos las reglas, no marchan las cosas como habíamos supuesto. Que por tanto nos enredamos, por así decirlo, en nuestras propias reglas.

Este enredarse en nuestras reglas es lo que queremos entender, es decir, ver sinópticamente.

Ello arroja luz sobre nuestro concepto de significar. Pues en estos casos las cosas resultan de modo distinto de lo que habíamos significado, previsto. Decimos justamente, cuando, por ejemplo, se presenta la contradicción: «Yo no significaba esto.»

El estado civil de la contradicción, o su estado en el mundo civil: ése es el problema filosófico.

126. La filosofía expone meramente todo y no explica ni

126. Die Philosophie stellt eben alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts.—Da alles offen daliegt, ist auch nichts zu erklären. Denn, was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht.

»Philosophie« könnte man auch das nennen, was vor allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich ist.

127. Die Arbeit des Philosophen ist ein Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck.

128. Wollte man *Thesen* in der Philosophie aufstellen, es könnte nie über sie zur Diskussion kommen, weil Alle mit ihnen einverstanden wären.

129. Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. (Man kann es nicht bemerken,—weil man es immer vor Augen hat.) Die eigentlichen Grundlagen seiner Forschung fallen dem Menschen gar nicht auf. Es sei denn, daß ihm *dies* einmal aufgefallen ist.—Und das heißt: das, was, einmal gesehen, das Auffallendste und Stärkste ist, fällt uns nicht auf.

130. Unsere klaren und einfachen Sprachspiele sind nicht Vorstudien zu einer künftigen Reglementierung der Sprache,—gleichsam erste Annäherungen, ohne Berücksichtigung der Reibung und des Luftwiderstands. Vielmehr stehen die Sprachspiele da als *Vergleichsobjekte*, die durch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ein Licht in die Verhältnisse unsrer Sprache werfen sollen.

131. Nur so nämlich können wir der Ungerechtigkeit, oder Leere unserer Behauptungen entgehen, indem wir das Vorbild als das, was es ist, als Vergleichsobjekt—sozusagen als Maßstab—hinstellen; und nicht als Vorurteil, dem die Wirklichkeit entsprechen *müsse*. (Der Dogmatismus, in den wir beim Philosophieren so leicht verfallen.)

132. Wir wollen in unserm Wissen vom Gebrauch der Sprache eine Ordnung herstellen: eine Ordnung zu einem bestimmten Zweck; eine von vielen möglichen Ordnungen; nicht *die* Ordnung. Wir werden zu diesem Zweck immer wieder Unterscheidungen *hervorheben*, die unsre gewöhnlichen Sprachformen leicht übersehen lassen. Dadurch kann es den Anschein gewinnen, als sähen wir es als unsre Aufgabe an, die Sprache zu reformieren.

So eine Reform für bestimmte praktische Zwecke, die Ver-

deduce nada.—Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa.

Se podría llamar también «filosofía» a lo que es posible *antes* de todos los nuevos descubrimientos e invenciones.

127. El trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada.

128. Si se quisiera proponer *tesis* en filosofía, nunca se podría llegar a discutir las porque todos estarían de acuerdo con ellas.

129. Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianeidad. (Se puede no reparar en algo —porque siempre se tiene ante los ojos.) Los fundamentos reales de su indagación no le llaman en absoluto la atención a un hombre. A no ser que *eso* le haya llamado la atención alguna vez.—Y esto quiere decir: lo que una vez visto es más llamativo y poderoso, no nos llama la atención.

130. Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje —como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire. Los juegos del lenguaje están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza.

131. Sólo podemos, pues, salir al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación —como, por así decirlo, una regla de medir; y no como prejuicio al que la realidad *tiene que* corresponder. (El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar.)

132. Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden. Con esta finalidad siempre estaremos *resaltando* constantemente distinciones que nuestras formas lingüísticas ordinarias fácilmente dejan pasar por alto. De ahí, pudiera sacarse la impresión de que consideramos que nuestra tarea es la reforma del lenguaje.

Una reforma semejante para determinadas finalidades

restantes. La época anterior a la nuestra se entregaba de una manera exclusiva y unilateral a la estimación de la cultura, olvidando la vida. En el momento en que ésta es sentida como un valor independiente y aparte de sus contenidos, aunque sigan valiendo lo mismo la ciencia, el arte y la política, valdrán menos en la perspectiva total de nuestro corazón.

X

La doctrina del punto de vista ¹⁰⁹

Contraoponer la cultura a la vida y reclamar para ésta la plenitud de sus derechos frente a aquélla no es hacer profesión de fe anticultural. Si se interpreta así lo dicho anteriormente, se practica una perfecta tergiversación. Quedan intactos los valores de 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* ¹¹⁰. Por consiguiente, lo dicho hasta aquí es sólo preparación para esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen ¹¹¹.

¹⁰⁹ Publicado en *La Nación*, el 12 de agosto de 1923.

¹¹⁰ El subrayado en cursiva es un añadido de la 3.ª edición (1934).

¹¹¹ Esta última frase es un añadido de la 3.ª edición (1934).

Recuérdese el comienzo de este estudio ¹¹². 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 ve con toda claridad 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 a mañana —por tanto, ultravital y extrahistórico—. *Vida* es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: *historia* ¹¹³.

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 vez tomase por la pretendida realidad.

Es interesante advertir cómo en estos últimos tiempos, sin común acuerdo ni premeditación, psicología, «biología» ¹¹⁴ y teoría del conocimiento, al revisar los hechos de que ambas

¹¹² Ver el capítulo III, «Relativismo y racionalismo».

¹¹³ El subrayado en cursiva de *vida e historia* es un añadido de la 3.ª edición (1934).

¹¹⁴ El entrecorillado de «biología» es un añadido de la 3.ª edición (1934).

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 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 les 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 ¹¹⁵.

¹¹⁵ Sobre esta función selectiva del sujeto, que conducirá directamente a la teoría de la perspectiva y el punto de vista, Ortega había hablado con planteamientos muy similares en las lecciones de 1916 en Buenos Aires. Así, por ejemplo: «el ojo como cualquier otro sentido está interpuesto entre el mundo de las cosas y nuestro espíritu y somete la realidad a una inapelable selección, como un arnero, cedazo o retícula que sólo deja pasar de lo real una parte» (*Meditación de nuestro tiempo*, ed. cit., p. 81), y más adelante: «Comparaba yo la selección visual a la obra de una pantalla o de una retícula: la selección atencional, en cambio, usa de una astucia más sutil: somete la realidad a su propia perspectiva» (ibíd., p. 92). Por último: «No pudiendo alojarse todos los objetos en la zona de máxima atención, oblígalos su propia concurrencia a seleccionarse. Nuestra conciencia desecha unos, los desapercibe y relega, en tanto

Como con los colores y sonidos acontece con las verdades. La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano receptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras. Esto significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo ni época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos 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 o 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*¹¹⁶. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista

que favorece y solicita a los otros. Cada individuo, dijimos, tiene un sistema nativo de preferencias y pretericiones que constituyen lo que llamamos su carácter y como cada individuo, cada pueblo, cada época» (ibíd., p. 128).

¹¹⁶ El subrayado en cursiva es un añadido de la 3.ª edición (1934).

desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo¹¹⁷.

Lo que acontece con la visión corpórea se cumple igualmente en todo lo demás. Todo conocimiento lo 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 real era el indomitable 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

¹¹⁷ Una vez examinado el carácter selectivo del conocimiento y la verdad, Ortega se introduce de lleno en el tema de la perspectiva y del punto de vista. La afirmación de la perspectiva y del punto de vista individuales conduce a la negación de la verdad utópica, no particularizada. Con ello, las exigencias de este nuevo ámbito vital, perspectivista, histórico, solicitan la sustitución de la razón pura tradicional por la razón vital. Por supuesto, la importancia de estos temas en la filosofía de Ortega es enorme. En el «Prólogo-conversación con Fernando Vela» (1933) decía: «Es la teoría general de mi filosofía: el perspectivismo. Pero no es el "punto de vista" en el sentido idealista, sino al revés: es que lo visto, la realidad, es también punto de vista» (IV, 390). En *Meditaciones del Quijote* (1914) ya se había preguntado: «¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?» (I, 321) y en «Verdad y perspectiva» (1916), el primer escrito de *El Espectador*, había concretado el tema (como él mismo se encargará de indicar en nota unos párrafos más adelante): «La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces. [...] La realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquélla y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista. [...] La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos» (II, 19).

lo que cada cual ve es una realidad y no una ficción, tiene que ser su aspecto distinto del que otro percibe. Esa divergencia no es contradicción, sino complemento. Si el universo hubiese presentado una faz idéntica a los ojos de un griego socrático que a los de un yanqui, deberíamos pensar que el universo no tiene verdadera realidad, independiente de los sujetos. Porque esa coincidencia de aspecto ante dos hombres colocados en puntos tan diversos como son la Atenas del siglo V y la Nueva York del XX indicaría que no se trataba de una realidad externa a ellos, sino de una imaginación que por azar se producía idénticamente en dos sujetos.

*Cada vida es un punto de vista sobre el universo*¹¹⁸. 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*¹¹⁹, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, *adquiere una dimensión vital*¹²⁰. Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnimoda 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, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno»*¹²¹. 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*.

¹¹⁸ El subrayado en cursiva es un añadido de la 3.ª edición (1934).

¹¹⁹ El subrayado en cursiva es un añadido de la 3.ª edición (1934).

¹²⁰ El subrayado en cursiva es un añadido de la 3.ª edición (1934).

¹²¹ El subrayado en cursiva es un añadido de la 3.ª edición (1934).

* Desde 1913 expongo en mis cursos universitarios esta doctrina del perspectivismo que en *El Espectador*, I (1916) aparece taxativamente formulada. Sobre la magnífica

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*¹²², 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*¹²³.

Cuando hoy miramos las filosofías del pasado, incluyendo las del último siglo, notamos en ellas ciertos rasgos de pri-

confirmación de esta teoría por la obra de Einstein véase el apéndice. [La doctrina del perspectivismo de *El Espectador*, I, se encuentra sobre todo en el texto que lo inicia: «Verdad y perspectiva» (1916), II, 15-21. Sobre Einstein y el perspectivismo, el segundo apartado de «El sentido histórico de la teoría de Einstein» se titula precisamente «Perspectivismo».]

¹²² El subrayado en cursiva es un añadido de la 3.ª edición (1934).

¹²³ El subrayado en cursiva es un añadido de la 3.ª edición (1934). En una nota al pie de «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», un escrito publicado entre 1933 y 1934, es decir, en fecha muy cercana a la tercera edición, revisada, de *El tema de nuestro tiempo*, escribía Ortega: «El irracionalismo a que se ve condenada precisamente la orgullosa “razón pura” se convierte en claro e irónico racionalismo de la “razón vital”. Por eso, desde hace muchos años, califico mi actitud filosófica como *racio-vitalismo*. Ahora bien: esta faena de fusión e integración es la que *El tema de nuestro tiempo* plantea» (VI, 196 n.). La mayoría de las referencias a *El tema de nuestro tiempo* hechas por el propio Ortega se centran en este aspecto (ver también la nota anterior que cerraba el capítulo VI). Otro ejemplo, aludiendo de modo directo a esa localización de la razón pura en la razón vital que ahora menciona, se encuentra en el curso sobre la razón histórica en Buenos Aires en 1940: «La *razón*, en su autenticidad, es razón vital. Esto quiere decir, concreta y taxativamente, que los conceptos fundamentales no se los saca de sí mismo el intelecto o razón pura, sino que le vienen impuestos como necesidades vitales. O como yo decía ya en *El tema de nuestro tiempo*, de 1923, la razón pura tiene que ser localizada en la razón vital» (XII, 193). También en el borrador de una carta no enviada a su traductora, Hella Weyl, escribía Ortega: «[...]Y entre medias *El tema de nuestro tiempo* y en la cima solemne de éste esta frase solemne: El tema de nuestro tiempo consiste en “localizar la razón pura dentro de la razón vital”. Pero ¿ha habido alguien que se haya tomado el trabajo de pensar durante unos segundos siquiera, qué pueden significar juntas y conjuntas esas dos palabras “razón” y “vital”?» José Ortega y Gasset, «Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte», ed. J. L. Molinuevo y Domingo Hernández, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2, 2001, p. 27.

mitivismo. Empleo esta palabra en el estricto sentido que tiene cuando es referida a los pintores del *quattrocento*. ¿Por qué llamamos a éstos «primitivos»? ¿En qué consiste su primitivismo? En su ingenuidad, en su candor —se dice—. Pero ¿cuál es la razón del candor y de la ingenuidad, cuál su esencia? Sin duda, es el olvido de sí mismo. El pintor primitivo pinta el mundo desde su punto de vista —bajo el imperio de ideas, valoraciones, sentimientos que le son privados—, pero cree que lo pinta según él es. Por lo mismo, olvida introducir en su obra su propia personalidad; nos ofrece aquélla como si se hubiera fabricado a sí misma, sin intervención de un sujeto determinado, fijo en un lugar del espacio y en un instante del tiempo. Nosotros, naturalmente, vemos en su cuadro el reflejo de su individualidad y vemos, a la par, que él no la veía, que se ignoraba a sí mismo y se creía una pupila anónima abierta sobre el universo. Esta ignorancia de sí mismo es la fuente encantadora de la ingenuidad.

Mas la complacencia que el candor nos proporciona incluye y supone la desestima del candoroso. Se trata de un benévolo menosprecio. Gozamos del pintor primitivo como gozamos del alma infantil, precisamente porque nos sentimos superiores a ellos. Nuestra visión del mundo es mucho más amplia, más compleja, más llena de reservas, encrucijadas, escotillones. Al movernos en nuestro ámbito vital sentimos éste como algo ilimitado, indomable, peligroso y difícil. En cambio, al asomarnos al universo del niño o del pintor primitivo vemos que es un pequeño círculo, perfectamente concluso y dominable, con un repertorio reducido de objetos y peripecias. La vida imaginaria que llevamos durante el rato de esa contemplación nos parece un juego fácil que momentáneamente nos liberta de nuestra grave y problemática existencia. La gracia del candor es, pues, la delectación del fuerte en la flaqueza del débil.

El atractivo que sobre nosotros tienen las filosofías pretéritas es del mismo tipo. Su claro y sencillo esquematismo, su ingenua ilusión de haber descubierto toda la verdad, la seguridad con que se asientan en fórmulas que suponen incommovibles, nos dan la impresión de un orbe concluso, definido y definitivo,

donde ya no hay problemas, donde todo está ya resuelto. Nada más grato que pasear unas horas por mundos tan claros y tan mansos. Pero cuando tornamos a nosotros mismos y volvemos a sentir el universo con nuestra propia sensibilidad, vemos que el mundo definido por esas filosofías no era en verdad el mundo, sino el horizonte de sus autores. Lo que ellos interpretaban como límite del universo, tras el cual no había nada más, era sólo la línea curva con que su perspectiva cerraba su paisaje. Toda filosofía que quiera curarse de ese inveterado primitivismo, de esa pertinaz utopía, necesita corregir ese error, evitando que lo que es blando y dilatado horizonte se anquilese en mundo¹²⁴.

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 universal¹²⁵.

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*¹²⁶. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda 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 atribuíamos a Dios. Dios es también un punto de vista, pero no porque posea

¹²⁴ El subrayado en cursiva es un añadido de la 3.ª edición (1934).

¹²⁵ La primera edición dice: «... la corriente de la vida que va de especie en especie, de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal».

¹²⁶ El subrayado en cursiva es un añadido de la 3.ª edición (1934).

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*¹²⁷. ¡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 Dios¹²⁸. 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 divinidad¹²⁹.

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,

¹²⁷ El subrayado en cursiva es un añadido de la 3.ª edición (1934).

¹²⁸ Nicolás Malebranche (1638-1715) utiliza los fundamentos de la filosofía de Descartes para aplicarlos a la escolástica. Su obra fundamental es la *Investigación de la verdad* (1674), y el capítulo VI de la segunda parte del libro tercero se titula precisamente «Que nous voyons toutes choses en Dieu».

¹²⁹ Esta referencia a Dios al final del libro parece contradecir lo que más arriba decía el propio Ortega: «el punto de vista ubicuo, absoluto, no existe propiamente: es un punto de vista ficticio y abstracto». También en el apéndice sobre Einstein escribirá: «[...] podríamos decir la perspectiva divina. Pero apenas se piensa hasta el final esta idea de una perspectiva que no está tomada desde ningún lugar determinado y exclusivo, se descubre su índole contradictoria y absurda». Quizá un modo sencillo de entenderlo remitiría a ese talante aglutinador, armonizador, incluso socializador, que aquí aparece conjuntando perspectivas y algunos años antes, en la conferencia de 1910 en Bilbao «La pedagogía social como programa político», lo hacía del modo siguiente: «Si Dios se hace hombre, hombre es lo más que se puede ser. ¿Qué añade a mi riqueza este dije de lo individual por bella orfebrería que lleve, si poseo la infinita herencia democrática de lo general humano? De este modo Jesús parece amonestarnos suavemente: no te contentes con que sea ancho, alto y profundo tu yo: busca la cuarta dimensión de tu yo, la cual es el prójimo, el tú, la comunidad» (I, 520-521).

*abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo*¹³⁰.

¹³⁰ El subrayado en cursiva es un añadido de la 3.ª edición (1934). En «Revés de almanaque» (1930) explicaba Ortega esta aceptación de *la faena que nos propone el destino* del modo siguiente: «Por aceptar "nuestro tiempo" como destino no entiendo aceptar el presente sin más ni más. [...] No se trata de aceptar "nuestro tiempo" sin más ni más. Todo lo contrario. Cada "nuestro tiempo" trae consigo su norma y su enormidad, su decálogo auténtico y su falsificación. De aquí que sea preciso hacer constantemente la crítica de "nuestro tiempo" puro, traerlo de su falsificación incesante a su esencial verdad, medirlo consigo mismo. Cuanto más seriamente se acepte "nuestro tiempo", mayor rigor se pondrá en no pactar con sus defraudaciones» (II, 728).