

I. PLATÓN

Fedón, 74a83d

—¿Y no sucede en todos estos casos que el recuerdo se produce a partir de cosas semejantes, o cosas diferentes?

—Sí, sucede.

—Pero, al menos en el caso de recordar algo a partir de cosas semejantes, ¿no es necesario el que se nos venga además la idea de si a aquello le falta algo o no en su semejanza con lo que se ha recordado?

—Sí, es necesario —contestó.

—Considera ahora —prosiguió Sócrates— si lo que ocurre es esto. Afirmamos que de algún modo existe lo igual, pero no me refiero a un leño que sea igual a otro leño, ni a una piedra que sea igual a otra, ni a ninguna igualdad de este tipo, sino a algo que, comparado con todo esto, es otra cosa: lo igual en sí. ¿Debemos decir que es algo, o que no es nada?

—Digamos que es algo ¡por Zeus! —replicó Simmias—, y con una maravillosa convicción.

—¿Sabemos acaso lo que es en sí mismo?

—Sí —respondió.

—¿De dónde hemos adquirido el conocimiento de ello? ¿Será tal vez de las cosas de que hace un momento hablábamos? ¿Acaso al ver leños, piedras u otras cosas iguales cualesquiera que sean, dispensamosellas en lo igual en el sentido mencionado, que es algo diferente de ellas? ¿O no se te muestra a ti como algo diferente? Considéralo también así: ¿No es cierto que piedras y leños que son iguales, aun siendo los mismos, parecen en ocasiones iguales a unos y a otros no?

—En efecto.

—¿Y qué? ¿Las cosas que son en realidad iguales se muestran a veces ante ti como desiguales, y la igualdad como desigualdad?

—Nunca, Sócrates.

—Luego no son lo mismo —replicó— las cosas esas iguales que lo igual en sí.

—No me lo parecen en modo alguno, Sócrates.

—Pero, no obstante, ¿no son esas cosas iguales, a pesar de diferir de lo igual en sí, las que te lo hicieron concebir y adquirir su conocimiento?

—Es enteramente cierto lo que dices.

—Y esto ¿no ocurre, bien porque es semejante a ellas, bien porque es diferente?

—Exacto.

—En efecto —dijo Sócrates—, no hay en ello ninguna diferencia. Si al ver un objeto piensas a raíz de verlo en otro, bien sea semejante o diferente, es necesario que este proceso haya sido un recuerdo.

—Sin duda alguna.

—¿Y qué? —continuó—, ¿no nos ocurre algo similar en el caso de los leños y de esas cosas iguales que hace un momento mencionábamos? ¿Acaso se nos presentan igual de la misma manera que lo que es igual en sí? ¿Les falta algo para ser tal y como es lo igual, o no les falta nada?

—Les falta, y mucho —respondió.

—Ahora bien, cuando se ve algo y se piensa: esto que estoy viendo yo ahora quiere ser tal y como es cualquier otro ser, pero le falta algo y no puede ser tal y como es dicho ser, sino que es inferior, ¿no reconocemos que es necesario que quien haya tenido este pensamiento se encontrara previamente con el conocimiento de aquello a que dice que esto otro se asemeja, pero que le falta algo para una similitud completa?

—Necesario es reconocerlo.

—¿Qué respondes entonces? ¿Nos ocurre o no lo mismo con respecto a las cosas iguales y a lo igual en sí?

—Lo mismo enteramente.

—Luego es necesario que nosotros hayamos conocido previamente lo igual, con anterioridad al momento en que, al ver por primera vez las cosas iguales, pensamos que todas ellas tienden a ser como es lo igual, pero les falta algo para serlo.

—Así es.

—Pero también convenimos que ni lo hemos pensado, ni es posible pensarlo por causa alguna que no sea el ver, el tocar o cualquier otra percepción; que lo mismo digo de todas ellas.

—En efecto, Sócrates, pues su caso es el mismo, al menos respecto de lo que pretende demostrar el razonamiento.

—Pues bien, a juzgar por las percepciones, se debe pensar que todas las cosas iguales que ellas nos presentan aspiran a lo que es igual, pero son diferentes de esto. ¿Es así como lo decimos?

—Es así.

—Luego, antes de que nosotros empezáramos a ver, a oír y a tener las demás percepciones, fue preciso que hubiéramos adquirido ya de algún modo el conocimiento de lo que es lo igual en sí, si es que a esto íbamos a referir las igualdades que nos muestran las percepciones en las cosas, y pensar, al referirlas, que todas ellas se esfuerzan por ser de la misma índole que aquello, pero son, sin embargo, inferiores.

—Necesario es, Sócrates, según lo dicho anteriormente.

—Y al instante de nacer, ¿no veíamos ya y oíamos y teníamos las restantes percepciones?

—Efectivamente.

—¿No fue preciso, decimos, tener ya adquirido con anterioridad a estas percepciones el conocimiento de lo igual?

—Sí.

—En ese caso, según parece, por necesidad lo teníamos adquirido antes de nacer.

—Eso parece.

—Pues bien, si lo adquirimos antes de nacer y nacimos con él, ¿no sabíamos ya antes de nacer e inmediatamente después de nacer, no sólo lo que es igual en sí, sino también lo mayor, lo menor y todas las demás cosas de este tipo? Pues nuestro razonamiento no versa más sobre lo igual en sí que sobre lo bello en sí, lo bueno en sí, lo justo, lo santo, o sobre todas aquellas cosas que, como digo, sellamos con el rótulo de «lo que es en sí», tanto en las preguntas que planteamos como en las respuestas que damos. De suerte que es necesario que hayamos adquirido antes de nacer los conocimientos de todas estas cosas.

—Así es.

—Y si, tras haberlos adquirido, no los olvidáramos cada vez, siempre naceríamos con ese saber y siempre lo conservaríamos a lo largo de la vida. Pues, en efecto, el saber estriba en adquirir el conocimiento de algo y en conservarlo sin perderlo. Y por el contrario, Simmias, ¿no llamamos olvido a la pérdida de un conocimiento?

—Sin duda alguna, Sócrates —respondió.

—Pero si, como creo, tras haberlo adquirido antes de nacer, lo perdimos en el momento de nacer, y después, gracias a usar en ello de nuestros sentidos, recuperamos los conocimientos que tuvimos antaño, ¿no será lo que llamamos aprender el recuperar un conocimiento que era nuestro? ¿Y si a este proceso le denominamos recordar, no le daríamos el nombre exacto?

—Completamente.

—Al menos, en efecto, se ha demostrado que es posible, cuando se percibe algo, se ve, se oye o se experimenta otra sensación cualquiera, el pensar, gracias a la cosa percibida, en otra que se tenía olvidada, y a la que aquélla se aproximaba bien por su diferencia, bien por su semejanza. Así que, como digo, una de dos, o nacemos con el conocimiento de aquellas cosas y lo mantenemos todos a lo largo de nuestra vida o los que decimos que aprenden después no hacen más que recordar, y el aprender en tal caso es recuerdo.

—Así es efectivamente, Sócrates.

—Entonces, Simmias, ¿cuál de las dos cosas escoges? ¿Nacemos nosotros en posesión del conocimiento o recordamos posteriormente aquello cuyo conocimiento habíamos adquirido con anterioridad?

—No puedo, Sócrates, en este momento escoger.

—¿Y qué? ¿Puedes tomar partido en esto y decir cuál es tu opinión sobre ello? Un hombre en posesión de un conocimiento, ¿podría dar razón de lo que conoce, o no?

—Eso es de estricta necesidad, Sócrates —respondió.

—¿Y te parece tam bién que todos pueden dar razón de esas cosas de las que hab lábamos hace un momento?

—Tal sería mi deseo, ciertament e —replicó Simmias—, pero, por el contrario, mucho me temo que mañana a estas horas ya no haya ningún hombre capaz de hacerlo dignamente.

—Luego ¿es que no crees, Simmias —preguntó Sócrates—, que todos tengan un conocim iento de ellas?

—En absoluto.

—¿Recuerdan, entonces, lo que en su día aprendieron?

—Necesariamente.

—¿Cuándo adquirieron nuestras alm as el conocimiento de estas cosas? Pues evidentem ente no ha sido después de haber tomado nosotros forma humana.

—No, sin duda alguna.

—Luego fue anteriormente.

—Sí.

—En tal caso, Simmias, existen también las almas antes de estar en forma humana, separadas de los cuerpos, y tenían inteligencia.

—A no ser, Sócrates, que adquiramos esos conocimientos al nacer, pues aún queda ese momento.

—Sea, compañero. Pero, entonces, ¿en qué otro tiempo los perdemos? Pues nacemos sin ellos, como acabamos de convenir; ¿o es que los perdemos en el instante en que los adquirimos? ¿Puedes, acaso, indicar otro momento?

—En absoluto, Sócrates, no me di cuenta de que dije una tontería.

—¿Y es que la cuestión, Si mmias, se nos presenta así? —continuó Sócrates—. Si, com o repetimos una y otra vez, existe lo bello, lo bueno y todo lo que es una re alidad semejante, y a ella referimos todo lo que procede de las sensaciones, porque enc ontramos en ella algo que existía anteriormente y nos pertenecía, es necesario que, de la m isma manera que dichas realidades exis ten, exista también nuestra alma, incluso antes de que nosotros naciéram os. Pero si éstas no existen, ¿no se habría dicho en vano este razonamiento? ¿No se presenta así la cuestión? ¿No hay una igual necesidad de que existan estas realidades y nuestras almas, antes, incluso, de que nosotros naciéram os, y de que si no existen aquéllas tampoco existan éstas?

—Es extraordinaria, Sócrates, la impresión q ue tengo —dijo Sim mias— de que hay la m isma necesidad. Y el razonamiento arriba a buen puerto, a saber, que nuestras almas existen antes de nacer nosotros del m ismo modo que la realidad de la que acabas de hablar. Pues nada tengo por tan evidente como el que lo bello, lo bueno y todas las demás cosas de esta índole de que hace un momento hablabas tienen existencia en grado sumo; y en m i opinión, al menos, la dem ostración queda hecha de un modo satisfactorio.

—¿Y en la de Cebes, qué? —replicó Sócrates—, pues es preciso convencer también a Cebes.

—Lo mismo —dijo Simmias—, según creo. Y eso que es el hombre más reacio a dejarse convencer por los razonamientos. Sin embargo, creo que ha quedado plenamente convencido de que antes de nacer nosotros ex istía nuestra alma. Con todo , la cuestión de si, una vez que hayam os muerto, continuará existiendo, tampoco me parece a mí, Sócrates —agregó—, que se haya demostrado. Antes bien, estimo que aún sigue en pie la objeción que hizo Cebes hace un rato, el temor del vulgo de que, al morir el hombre, se disuelva el alma y sea para ella este m omento el fin de su existencia. Pues ¿qué es lo que impide que nazca, se constituya y exista en cualquier otra parte, incluso antes de llegar al cuerpo humano, pero en el m omento en que haya ll egado a éste y se haya separado de él term ine también su existencia y encuentre su destrucción?

—Dices bien, Simmias —repuso Cebes—. Es evidente que se ha demostrado algo así como la mitad de lo que es menester demostrar: que antes de n acer nosotros existía nuestra alma, pero es p reciso añadir la demostración de que, una vez que hayamos muerto, existirá exactamente igual que antes de nuestro nacimiento, si es que la demostración ha de quedar completa.

—La demostración, oh Si mmias y Ces —dijo Sócrates—, queda hecha ya en este m omento, si queréis combinar en uno solo este argumento con el que, con anterioridad a éste, admitimos aquel de que todo lo que tiene vida nace de lo que está muert o. En efecto, si el alma existe previamente, y es necesario que, cuando llegue a la vida y nazca, no nazca de otra cosa que de la muerte y del estado de muerte, ¿cómo no va a ser tam bién necesario que exista, una vez que muera, puesto que tiene que nacer de nuevo? Queda demostrado, pues, lo que decís desde este momento incluso. No obstante, me parece que, tanto tú como Simmias , discutiríais con gusto esta cu estiún con mayor detenimiento, y

que teméis, como los niños, que sea verdad que el viento disipe el alma y la disuelva con su soplo mientras está saliendo del cuerpo, en especial cuando se muere no en un momento de calma, sino en un gran vendaval.

Cebes, entonces, le dijo sonriendo:

—Como si tuviéramos ese temor, intenta convencernos, oh Sócrates. O mejor dicho, no como si fuéramos nosotros quienes lo tienen, pues tal vez haya en nuestro interior un niño que sea quien sienta tales miedos. Intenta, pues, disuadirle de temer a la muerte como al coco.

—Pues bien —replicó Sócrates—, preciso es aplicarle ensalmos cada día, hasta que le hayáis curado por completo.

—Y ¿de dónde sacaremos —respondió Cebes— un buen conjurador de tales males, puesto que tú nos abandonas?

—Grande es la Hélade, Cebes —repuso Sócrates—, en la que tiene que haber en alguna parte hombres de valía, y muchos son también los pueblos bárbaros que debéis escudriñar en su totalidad en búsqueda de un tal conjurador, sin ahorrar ni dineros ni trabajos, ya que no hay nada en lo que más oportunamente podríais gastar vuestro[s] haberes. Y debéis también buscarlo entre vosotros mismos, pues tal vez no podríais encontrar con facilidad a quienes pudieran hacer esto mejor que vosotros.

—Así se hará, ciertamente —dijo Cebes—. Pero volvamos al punto en que hemos quedado, si te place.

—Desde luego que me place, ¿cómo no iba a placermelo?

—Dices bien —repuso Cebes.

—¿Y lo que debemos preguntarnos a nosotros mismos —dijo Sócrates— no es algo así como esto: a qué clase de ser le corresponde el ser pasible de disolverse y con respecto a qué clase de seres debe temerse que ocurra este percance y con respecto a qué otra clase no? Y a continuación, ¿no debemos considerar a cuál de estas dos especies de seres pertenece el alma y mostrarnos, según lo que resulte de ello, confiados o temerosos con respecto a la nuestra?

—Es verdad lo que dices —asintió Cebes.

—¿Y no es lo compuesto y lo que por naturaleza es complejo aquello a lo que corresponde el sufrir este percance, es decir, el descomponerse tal y como fue compuesto? Mas si por ventura hay algo simple, ¿no es a eso solo, más que a otra cosa, a lo que corresponde el no padecerlo?

—Me parece que es así —respondió Cebes.

—¿Y no es sumamente probable que lo que siempre se encuentra en el mismo estado y de igual manera sea lo simple, y lo que cada vez se presenta de una manera distinta y jamás se encuentra en el mismo estado sea lo compuesto?

—Tal es, al menos, mi opinión.

—Pasemos, pues —prosiguió—, a lo tratado en el argumento anterior. La realidad en sí, de cuyo ser damos razón en nuestras preguntas y respuestas, ¿se presenta siempre del mismo modo y en idéntico estado, o cada vez de manera distinta? Lo igual en sí, lo bello en sí, cada una de las realidades en sí, el ser, ¿admite un cambio cualquiera? ¿O constantemente cada una de esas realidades que tiene en sí y con respecto a sí misma una única forma, siempre se presenta en idéntico modo y en idéntico estado, y nunca, en ningún momento y de ningún modo, admite cambio alguno?

—Necesario es, Sócrates —respondió Cebes—, que se presente en idéntico modo y en idéntico estado.

—¿Y qué ocurre con la multiplicidad de las cosas bellas, como, por ejemplo, hombres, caballos, mantos o demás cosas, cualesquiera que sean, que tienen esa cualidad, o que son iguales, o con todas aquellas, en suma, que reciben el mismo nombre que esas realidades? ¿Acaso se presentan en idéntico estado, o todo lo contrario que aquéllas, no se presentan nunca, bajo ningún respecto, por decirlo así, en idéntico estado, ni consigo mismas, ni entre sí?

—Así ocurre con estas cosas —respondió Cebes—; jamás se presentan del mismo modo.

—Y a estas últimas cosas, ¿no se las puede tocar y ver y percibir con los demás sentidos, mientras que a las que siempre se encuentran en el mismo estado es imposible aprehenderlas con otro órgano que no sea la reflexión de la inteligencia, puesto que son invisibles y no se las puede percibir con la vista?

—Completamente cierto es lo que dices —respondió Cebes.

—¿Quieres que admitamos —prosiguió Sócrates— dos especies de realidades, una visible y la otra invisible?

—Admitámoslo.

—¿Y que la invisible siempre se encuentra en el mismo estado, mientras que la visible nunca lo está?

—Admitamos también esto —respondió Cebes.

—Sigamos, pues —prosiguió—, ¿hay una parte en nosotros que es el cuerpo y otra que es el alma?

—Imposible sostener otra cosa.

—¿Y a cuál de esas dos especies diríamos que es más similar y más afín el cuerpo?

—Claro es para todos que a la visible —respondió.

—¿Qué, y el alma? ¿Es algo visible o invisible?

—Los hombres, al menos, Sócrates, no la pueden ver.

—Pero nosotros hablábamos de lo que es visible y de lo que no lo es para la naturaleza del hombre, ¿o con respecto a qué otra naturaleza crees que hablamos?

—Con respecto a la de los hombres.

—¿Qué decimos, pues, del alma? ¿Es algo que se puede ver o que no se puede ver?

—Que no se puede ver. —¿Invisible, entonces?

—Sí.

—Luego el alma es más semejante que el cuerpo a lo invisible, y éste, a su vez, más semejante que aquélla a lo visible.

—De toda necesidad, Sócrates.

—¿Y no decíamos también hace un momento que el alma, cuando usa del cuerpo para considerar algo, bien sea mediante la vista, el oído o algún otro sentido —pues es valerse del cuerpo como instrumento el considerar algo mediante un sentido—, es arrastrada por el cuerpo a lo que nunca se presenta en el mismo estado y se extravía, se embrolla y se marea como si estuviera ebria, por haber entrado en contacto con cosas de esta índole?

—En efecto.

—¿Y no agregábamos que, por el contrario, cuando reflexiona a solas consigo misma allá se va, a lo que es puro, existe siempre, es inmortal y siempre se presenta del mismo modo? ¿Y que, como si fuera por afinidad, reúne con el lo siempre que queda a solas consigo misma y le es posible, y cesa su extravío y siempre queda igual y en el mismo estado con relación a esas realidades, puesto que ha entrado en contacto con objetos que, asimismo, son idénticos e inmutables? ¿Y que esta experiencia del alma se llama pensamiento?

—Enteramente está bien y de acuerdo con la verdad lo que dices, oh Sócrates —repuso.

—Así, pues, ¿a cuál de esas dos especies, según lo dicho anteriormente y lo dicho ahora, te parece que es el alma más semejante y más afín?

—Mi parecer, Sócrates —respondió Cebes—, es que todos, incluso los más torpes para aprender, reconocerían, de acuerdo con este método, que el alma es por entero y en todo más semejante a lo que siempre se presenta de la misma manera que a lo que no.

—¿Y el cuerpo, qué?

—Se asemeja más a la otra especie.

—Considera ahora la cuestión, teniendo en cuenta el que, una vez que se juntan alma y cuerpo en un solo ser, la naturaleza prescribe a éste el servir y el ser mandado, y a aquélla, en cambio, el mandar y el ser su dueña. Según esto también, ¿cuál de estas dos atribuciones te parece más semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿No estimas que lo divino es apto por naturaleza para mandar y dirigir y lo mortal para ser mandado y servir?

—Tal es, al menos, mi parecer.

—Pues bien, ¿a cuál de los dos semeja el alma?

—Evidente es, Sócrates, que el alma semeja a lo divino y el cuerpo a lo mortal.

—Considera ahora, Cebes —prosiguió—, si de todo lo dicho nos resulta que es a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo y de igual manera, lo que más se asemeja el alma, y si, por el contrario, es a lo humano, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y que nunca se presenta en identidad consigo mismo, a lo que, a su vez, se asemeja más el cuerpo. ¿Podemos decir contra esto otra cosa para demostrar que no es así?

—No podemos.

—¿Y entonces, qué? Estando así las cosas, ¿no le corresponde al cuerpo el disolverse prontamente, y al alma, por el contrario, el ser completamente indisoluble o el aproximarse a ese estado?

—¡Cómo no!

—Pues bien, tú observas —dijo— que , cuando muere un hombre, su parte visible y que yace en lugar visible, es decir, su cuerpo, que denominamos cadáver, y al que corresponde el disolverse, deshacerse y disiparse, no sufre inmediatamente ninguno de estos cambios, sino que se conserva durante un tiempo bastante largo, y si el finado tiene el cuerpo en buen estado y muere en una buena estación del año, se mantiene incluso mucho tiempo. Y si el cuerpo se pone enjuto y es embalsamado, como las momias de Egipto, consérvese entero, por decirlo así, un tiempo indefinido. Además hay algunas partes del cuerpo, los huesos, los tendones y todo lo que es similar, que aunque aquél se pudra, son, valga la palabra, inmortales. ¿No es verdad?

—Sí.

—Y el alma, entonces, la parte invisible, que se va a otro lugar de su misma índole, noble, puro e invisible, al Hades en el verdadero sentido de la palabra a reunirse con un dios bueno y sabio, a un lugar al que, si la divinidad quiere, también habrá de encaminarse al punto mi alma; esa alma, repito, cuya índole es tal como hemos dicho, y que así es por naturaleza, ¿queda disipada y destruida, acto seguido de separarse del cuerpo, como afirma el vulgo? Ni por lo más remoto, oh amigos Cebes y Simmias, sino que, muy al contrario, lo que sucede es esto. Si se separa del cuerpo en estado de pureza, no arrastra consigo nada de él, dado el que, por su voluntad, no ha tenido ningún comercio con él a lo largo de la vida, sino que lo ha rehuido, y ha conseguido concentrarse en sí misma, por haberse ejercitado constantemente en ello. Y esto no es otra cosa que filosofar en el recto sentido de la palabra y, de hecho, ejercitarse a morir con complacencia. ¿O es que esto no es una práctica de la muerte?

—Completamente.

—Así, pues, si en tal estado se encuentra, se va a lo que es semejante a ella, a lo invisible, divino, inmortal y sabio, adonde, una vez llegada, le será posible ser feliz, libre de extravío, insensatez, miedos, amores violentos y demás males humanos, como se dice de los iniciados, pasando verdaderamente el resto del tiempo en compañía de los dioses. ¿Debemos afirmarlo así, Cebes, o de otra manera?

—Así es, por Zeus —dijo éste.

—Pero en el caso, supongo yo, de que se libere del cuerpo manchada e impura, por tener con él continuo trato, cuidarle y amarle, hechizada por él y por las pasiones y placeres, hasta el punto de no considerar que exista otra verdad que lo corporal, que aquello que se puede tocar y ver, beber y comer, o servirse de ello para gozo de amor, en tanto que aquello que es oscuro a los ojos e invisible pero inteligible y susceptible de aprehenderse con la filosofía, está acostumbrada a odiarlo, temerlo y rehuirlo; un alma que en tal estado se encuentre, ¿crees tú que se separa del cuerpo, sola y en sí misma y sin estar contaminada?

—En lo más mínimo —respondió.

—¿Sepárase entonces, supongo, dislocada por el elemento corporal, que el trato y la compañía del cuerpo hicieron connatural a ella, debido al continuo estar juntos y a la gran solicitud que por él tuvo?

—Exacto.

—Mas a éste, querido, preciso es considerarle pesado, agobiante, terrestre y visible. Al tenerlo, pues, un alma de esa índole es entorpecida y arrastrada de nuevo al lugar visible, por miedo de lo invisible y del Hades, según se dice, y da vueltas alrededor de monumentos fúnebres y sepulturas, en torno de los que se han visto algunos sombríos fantasmás de almas; imágenes esas que es lógico que produzcan tales almas, que no se han liberado con purzas, sino que participan de lo visible, por lo cual se ven.

—Es verosímil, Sócrates.

—Es verosímil, ciertamente, Cebes. Y asimismo lo es que no sean esas almas las de los buenos, sino las de los malos, que son obligadas a errar en torno de tales lugares en castigo de su anterior modo de vivir, que fue malo. Y andan errantes hasta el momento en que, por el deseo que siente su acompañante, el elemento corporal, son atadas a un cuerpo. Y, como es natural, los cuerpos a que son atadas tienen las mismas costumbres que ellas habían tenido en su vida.

—¿Qué clase de costumbres son esas que dices, Sócrates?

—Digo, por ejemplo, que los que se han entregado a la glotonería, al desenfreno, y han tenido desmedida afición a la bebida sin moderarse, es natural que entren en el linaje de los asnos y de los animales de la misma calaña. ¿No lo crees así?

—Es completamente lógico lo que dices.

—Y los que han puesto por encima de todo las injusticias, las tiranías y las rapiñas, en el de los lobos, halcones y milanos. O ¿a qué otro lugar decimos que pueden ir a parar tales almas?

—No hay duda —contestó Cebes—, a tales cuerpos.

—¿Y no está claro —prosiguió—, con respecto a las demás almas, a dónde irá a parar cada una, según las semejanzas de sus costumbres?

—Sí lo está —respondió—, ¡cómo no va a estarlo!

—Ahora bien, ¿no es cierto —continuó Sócrates— que aun dentro de este grupo, los más felices y los que van a parar a mejor lugar son los que han practicado la virtud popular y cívica, que llaman moderación y justicia, que nace de la costumbre y la práctica sin el concurso de la filosofía y de la inteligencia?

—¿Por qué son éstos los más felices?

—Porque es natural que lleguen a un género de seres que sea tal como ellos son, sociable y civilizado, como puede serlo el de las abejas, avispas y hormigas, e incluso que retornen al mismo género humano, y de ellos nazcan hombres de bien.

—Es natural.

—Pero al linaje de los dioses, a ése es imposible arribar sin haber filosofado y partido en estado de completa pureza; que ahí sólo es lícito que llegue el deseo de saber. Por esa razón, oh amigos Simmias y Cebes, los que son filósofos en el recto sentido de la palabra se abstienen de los deseos corporales todos, manteniéndose firmes, y no se entregan a ellos; ni el temor a la ruina de su patrimonio ni a la pobreza les arredra, como al vulgo y a los amantes de la riqueza; ni temen tampoco la falta de consideración y de gloria que entraña la miseria, como los amantes de poder y de honores, por lo cual abstienen de tales cosas.

—Efectivamente, Sócrates —dijo Cebes—, lo contrario no estaría en consonancia con ellos.

—Sin duda alguna, ¡por Zeus! —re puso éste—. Por eso las mandan a paseo en su totalidad quienes tienen algún cuidado de su alma y no viven para el cuerpo, ocupados en modelarle, y no siguen el mismo camino de aquéllos, en la idea de que no saben a dónde van, sino que, pensando que no deben obrar en contra de la filosofía y de la liberación y purificación que ésta procura, se encaminan en pos de ella por el camino que les indica.

—¿Cómo, Sócrates?

—Yo te lo diré —respondió—. Conocen, en efecto, los deseosos de saber que, cuando la filosofía se hace cargo del alma, ésta se encuentra sencillamente atada y ligada al cuerpo, y obligada a considerar las realidades a través de él, como a través de una prisión, en vez de hacerlo ella por su cuenta y por medio de sí misma, en una palabra, revolcándose en la total ignorancia; y que la filosofía ve que lo terrible de esa prisión es que se opera por medio del deseo, de suerte que puede ser el mismo encadenado el mayor cooperador de su encadenamiento. Así, pues, como digo, los amantes de aprender saben que, al hacerse cargo la filosofía de nuestra alma en tal estado, le da consejos suavemente e intenta liberarla, mostrándole que está lleno de engaño el examen que se hace por medio de los ojos, y también el que se realiza valiéndose de los oídos y demás sentidos; que asimismo aconseja al alma retirarse de éstos y a no usar de ellos en lo que no se a de necesidad, invitándola a recogerse y a concentrar se en sí misma, sin confiar en nada más que en sí sola, en lo que ella en sí y de por sí capte con el pensamiento como realidad en sí y de por sí; que, en cambio, lo que examina valiéndose de otros medios y que en cada caso se presenta de diferente modo le enseña a no considerarlo verdadero en nada; y también que lo que es así es sensible y visible, mientras que lo que ella ve es inteligible e invisible. Así, pues, por creer el alma del verdadero filósofo que no se debe oponer a esta liberación, se aparta consecuentemente de los placeres y deseos, penas y temores en lo que puede, porque piensa que, una vez que se siente un intenso placer, temor, pena o deseo, no padece por ello uno de esos males tan grandes que pudieran pensarse, como, por ejemplo, el ponerse enfermo o el hacer un derroche de dinero por culpa del deseo, sino que lo que sufre es el mayor y el supremo de los males, y encima sin que lo tome en cuenta.

—¿Cuál es ese mal, Sócrates? preguntó Cebes.

—Que el alma de todo hombre, a la vez que siente un intenso placer o dolor en algo, es obligada también a considerar que aquello con respecto a lo cual le ocurre esto en mayor grado es lo más evidente y verdadero, sin que sea así. Y éste es el caso especialmente de las cosas visibles. ¿No es verdad?

—Por completo.

(Trad. Luis Gil Fernández, Alianza Editorial, Madrid, 2009).

II. ARISTÓTELES

A. ÉTICA A NICÓMACO II, 46, 1105A1107B; X, 68, 1176A1179B

LIBRO II [...]

4. LAS ACCIONES Y LAS DISPOSICIONES DE LA VIRTUD

Alguno podría plantear la dificultad acerca de por qué sostenemos que, para hacerlos justos, deben estos practicar la justicia y los moderados practicar la prudencia, si ya, al hacer algo justo y al practicar alguna moderación, estarían siendo justos y prudentes, como los que practican algo de gramática o de música y que, por eso mismo, serían gramáticos y músicos.

Pero ¿ocurre así con los oficios? Es posible que pueda uno tener un acierto gramatical por azar o por indicación de otro, pero sólo será gramático si se ejercita en la gramática, o sea, si lo hace de acuerdo con un saber gramatical. Aparte de esto, no hay semejanza entre los oficios y las virtudes. Así, los productos de los oficios tienen su peculiaridad que consiste en ser suficientes como tales.

Además, para que los actos deliberados estén de acuerdo con las virtudes no basta con decir simplemente que, al parecer, se ejecutaron conforme a la justicia o a la moderación, porque se requiere que el agente actúe con una potencia que consiste, en primer lugar, en ejecutarlas deliberadamente; luego en elegirlos libremente y, además, en elegirlos libremente por sí mismas; y, en tercer lugar, en que esa libre elección responda a una determinación firme e incommovible. Todo esto no se tiene en cuenta en los oficios, salvo el conocimiento.

Ahora bien, en lo que se refiere a las virtudes la especulación intelectual tiene escaso o casi ningún peso, en tanto que lo demás no es insignificante de cara a todas las potencias resultando estas completamente indispensables en la ejecución de actos justos o prudentes. De este modo, los actos justos o prudentes se llaman así y, además, son así, cuando los ejecuta un justo o un prudente; de manera que es justo y prudente no el que simplemente hace algo, si no aquel que, al hacerlo, los ejecuta tal y como los hacen aquellos que son estrictamente justos y prudentes. Por lo tanto, con razón se dice que el hombre se hace justo con la práctica de actos de justicia. Y sin esta forma de actuar nadie estaría siquiera en camino de hacerse bueno.

Sin embargo, la mayoría no actúa así, sino que se refugian en los discursos y creen que, discurriendo en esas especulaciones, pueden llegar a equipararse con aquellos que ponen de manifiesto una conducta apropiada, comportándose como los enfermos que escuchan atentamente al médico y luego no hacen nada de lo que este les ha prescrito. Así como estos no sanarán el cuerpo con semejante tratamiento, tampoco con el alma lo harán aquellos limitándose a tales especulaciones.

5. LA VIRTUD Y EL HÁBITO

Sigue ahora la cuestión acerca de qué es la virtud. Atento a cómo se manifiesta en el alma existen tres modalidades: pasiones, potencias y hábitos, debiendo pertenecer la virtud a una de ellas.

Denomino pasiones al apetito, la cólera, el pavor, la osadía, la envidia, la alegría, el afecto, el odio, el deseo, los celos, la piedad y todos los afectos que van acompañados de placer o dolor.

Las potencias, como tales, enervan nuestras pasiones y, al tiempo que excitan nuestra disposición, nos constriñen o entristecen. Sin embargo, es por el hábito como se configura aquello por lo cual, en orden a las pasiones, nos comportamos bien o mal, como sucede con la ira que, así, resulta mala cuando nos excedemos en nuestra actitud, y conténida cuando nos medimos, sucediendo lo mismo con todos los demás.

En consecuencia, no son las pasiones virtudes ni impropiedades; y por eso no se las caracteriza como buenas o malas; pero sí a las virtudes y a los vicios, de modo que no se nos alaba o reprende por esas mismas pasiones (como no se alaba al temeroso o al exaltado, ni se reprende al que se enfurece como tal, sino por la manera como lo hace). Por el contrario, se nos elogia o censura por nuestras virtudes o nuestras impropiedades.

Por lo tanto, nos encolerizamos o nos asustamos al margen de la libre elección, mientras que las virtudes son siempre el resultado de la libre elección y nunca se manifiestan sin una libre elección.

Por otra parte, se dice que las pasiones nos turban y que las virtudes y los vicios no nos turban sino que nos colocan en determinadas situaciones. Pero estos no se confunden con las potencias; y tampoco se nos llama buenos o malos por la capacidad para sentir tales pasiones ni por eso, además, se nos alaba o reprende.

Tenemos, pues, esas potencias por naturaleza pero no somos buenos o malos por naturaleza, como ya lo dijimos antes. En consecuencia, si las virtudes no son pasiones, ni potencias, sólo pueden ser hábitos.

Queda así y no de otro modo determinado lo que es la virtud como tal.

6. NATURALEZA DEL MODO DE SER DE LA VIRTUD

Pero, no alcanza con decir sólo que la virtud es un hábito, sino que hace falta decir cómo es ella. Ante todo hay que decir que la virtud perfecciona la buena disposición de la que procede y con arreglo a la cual produce su propia obra; así como por la eficacia de los ojos vemos bien, del mismo modo que la agilidad del caballo lo convierte en apto para correr, para sostener al jinete y resistir al guerrero. Si esto es así, entonces la virtud del hombre estará constituida por aquellos buenos hábitos humanos conforme a los cuales se hacen bien las obras que son apropiadas. Esto ya lo dijimos antes, pero lo aclararemos más al considerar su propia naturaleza.

En todo lo discreto y lo divisible pueden distinguirse lo más, lo menos y lo igual; y esto como tal o en relación a nosotros, de tal modo que lo igual resulta el término medio entre el exceso y la insuficiencia.

Y llamo término medio de algo a lo que dista por igual de cada uno de los extremos siendo uno el mismo para todos. Así, si diez es mucho y dos poco tomamos el seis como el término medio respecto a esos pocos, porque lo sobrepasa y es excedido en una Cantidad igual, de modo tal que en eso consiste el término medio en la analogía aritmética. Pero, para nosotros, no puede entenderse así, porque si para uno es mucho comer diez y poco comer dos, el instructor no indicará seis porque esa cantidad bien puede resultar mucho o poco para quien la va a ingerir.

Para Milón será poco; para el principiante mucho. Y lo mismo cabe decir en lo que se refiere a la carrera o a la lucha. De este modo, cualquier entendido evita el exceso o la insuficiencia, busca el término medio y lo prefiere, pero no el término medio respecto de los instrumentos, sino respecto de nosotros.

Por otra parte, si todo saber realiza su obra buscando el término medio y orientándose por esto (y por eso suele afirmarse que a las obras bien hechas nada se le[s] puede quitar ni agregar, porque tanto el agregado como lo que se resta destruye su perfección, en tanto que el término medio lo conserva y los buenos operarios así trabajan), y si, como venimos diciendo, los buenos operarios trabajan orientados por esto y, si por otra parte, la virtud como la naturaleza es más estricta y mejor que todas las demás labores, también deberá esta orientarse hacia el término medio. Pero aquí me refiero a la virtud ética, pues esta tiene que ver con las pasiones y las acciones; y en ellas se dan el exceso, la insuficiencia y el término medio. Así en el miedo, y en la audacia, y en el apetito y en la furia, y en la piedad, del mismo modo que en el placer y en el dolor, hay su más y su menos, y en ninguno de ambos está el bien; pero sí lo está cuando resulta adecuado respecto a aquellos a los que cabe considerar en los tratos, y en relación con el modo apropiado que tiene en cuenta el término medio como lo mejor, siendo esto lo inherente a la virtud. De igual modo, en orden a las acciones hay exceso o insuficiencia o término medio. Y la virtud tiene, por ende, que ver con las pasiones y las acciones en las cuales el exceso y la insuficiencia son inapropiados, mientras que el término medio es apropiado y elogiado, siendo ambos aspectos peculiaridades de la virtud.

Resulta entonces que la virtud es un término medio puesto que se orienta hacia lo medio. Así, es posible equivocarse de muchos modos (porque el mal es propio de lo indeterminado como sospechaban los pitagóricos y el bien de lo determinado); pero se acierta específicamente (y así uno es fácil y otro difícil: fácil resulta errar el disparo, difícil acertar). Y por esto también son propios del vicio el exceso y la insuficiencia en tanto que de la virtud es propio el término medio. «Hay un [sólo] modo de ser bueno y muchos de ser malo».

La virtud es, por consiguiente, un hábito peculiar que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello que se origina en la demarcación del prudente.

El término medio es aquello que se coloca a igual distancia de los dos extremos, uno marcado por el exceso y el otro por la insuficiencia; y también por sobrepasar o por no alcanzar el límite preciso de las pasiones y de las acciones, en tanto que la virtud siempre encuentra y elige libremente el término medio.

Por eso, en lo que respecta a su peculiaridad, y a la caracterización que hicimos de lo que es, la virtud resulta un término medio; pero en relación a lo mejor debe considerarse algo eminente.

Pero no siempre cada acción o cada pasión admite el medio. Así algunas traen ya en su mismo nombre la impronta de su degradación como ocurre con la perversidad, el descaro, la envidia, y otras

en su actuación como el adulterio, el robo y el homicidio. Todo esto, y lo que es semejante se denomina maldades no sus excesos ni sus insuficiencias.

De modo tal que no es posible acertar nunca con ellas y siempre se falla. No se da allí la alternativa del bien o el mal, y así no se trata de cometer adulterio con la mujer apropiada y cuando parece apropiado, porque ese comportamiento es siempre inapropiado. Igualmente no es satisfactorio considerar que la injusticia, la cobardía y el desenfreno tengan un término medio entre su exceso y su insuficiencia pues de ese modo habría que tener un exceso del exceso, y también una insuficiencia de la insuficiencia.

De igual manera, no hay tampoco exceso ni insuficiencia en la moderación o en la valentía por ser el término medio, en cierta manera, algo completo como tal por lo que tampoco puede haber en esto ni exceso, ni insuficiencia en aquellas modalidades de comportamiento totalmente inapropiado, y así como no existe término medio en el exceso o en la insuficiencia. Tampoco existe insuficiencia o exceso del término medio. [...]

LIBRO X [...]

6. EL CONTENIDO DE LA FELICIDAD

Después de haber tratado acerca de la amistad y del placer resta examinar la cuestión relativa a la felicidad, que hemos colocado como el fin de todo lo humano. Nuestro examen será breve y trataremos de resumir algo de lo que ya hemos dicho.

Dijimos, pues, que la felicidad no es un modo de ser, pues de lo contrario podría corresponder también al que pasa la vida tirado en una cama o vive como una planta, o incluso quedaría comprendido, asimismo, aquel que sufriera la mayor de las desgracias. Como todo esto no es satisfactorio porque consideramos la felicidad como algo activo, como ya lo hemos dicho, y si algunas actividades son necesarias y se seleccionan por causa de otras, mientras que otras se escogen por sí mismas, es evidente que la felicidad se ha de colocar entre aquello que es deseable por sí mismo y no por causa de otra, porque, al parecer, la felicidad no requiere de nada más, y se basta a sí misma y, por otra parte, también ocurre que las actividades que se seleccionan por sí mismas son aquellas en lo que nada cabe fuera de ellas mismas. Y esas parecen ser las que se ajustan a la excelencia porque hacer lo apropiado y lo más noble es siempre algo deseable por sí mismo.

Ocurre lo mismo con los entretenimientos que se buscan porque son agradables y no por otro motivo. De ordinario se resulta más perjudicado que beneficiado por esto al descuidar el cuerpo o los bienes. Sin embargo, aquellos a los que se considera felices se involucran en esos pasatiempos y por eso los ingeniosos suelen resultar favorecidos por los tiranos, porque les ofrecen placeres que esos mismos tiranos desean y porque recurren o necesitan de tales individuos.

Parece entonces que los pasatiempos contribuyen a la felicidad porque de ese modo la mayoría tendería a disfrutar del ocio. Pero esas señales de aparente felicidad no indican que efectivamente lo sean. En efecto, ni la virtud, ni el discernimiento de los que procceden las mejores actividades se localizan en el poder y, por otra parte, el que esos mismos recurran a los placeres del cuerpo no constituye un argumento para darle relevancia a esos placeres, pues también los niños consideran que lo que ellos estiman es lo mejor. Del mismo modo, que para los niños y los hombres las estimaciones difieren, así también la de los buenos se diferencia de la de los malos. Ya hemos señalado muchas veces cómo se destaca lo valioso y agradable en el que realiza la conducta apropiada y cómo, con arreglo a su modo de ser, la actividad de este hombre bueno mostrará lo que es de acuerdo a la virtud.

Asimismo, la felicidad no se localiza en la diversión porque sería absurdo que el fin del ser humano fuese el entretenimiento, y que este padeciera y se esforzara toda la vida por causa de la diversión. En rigor, todo se elige por causa de algo, salvo la felicidad porque, en orden a esta, ella misma es su propio fin. De modo que ocuparse y tr abajar por causa del entretenimiento parece necio y trivial, y como dice Anacarsis entretenerse de momento para luego esforzarse en la vida estaría bien, porque, en ese caso, la diversión no sería más que un descanso, porque no es posible el trabajo continuado y siempre se necesita un descanso. En consecuencia, el descanso no es un fin en sí mismo sino que tiene lugar a causa de la actividad anterior.

Feliz se considera, además la vida que es conforme a la virtud y esta vida tiene lugar en el esfuerzo y no en el entretenimiento. Por otra parte, también decimos que es mejor lo que es serio que lo que provoca risa y diversión, y parece siempre más serio lo mejor de la actividad humana y lo que se percibe en el que realiza la conducta apropiada, y es justamente esa actividad la que convierte al hombre en mejor y más feliz. En efecto, cualquier ser humano, tanto el esclavo como el más

sobresaliente de los hombres, puede disfrutar de los placeres de su cuerpo, pero nadie concedería felicidad a un esclavo a no ser que a este se le atribuya una vida propia.

Resulta entonces que la felicidad no está en los entretenimientos sino en lo que se hace con arreglo a la mayor exigencia, como ya se ha dicho.

7. LA FELICIDAD PLENA

Ahora bien, si la felicidad es una actividad con arreglo a la virtud es razonable que lo sea con arreglo a lo más excelente porque esa es la parte mejor del ser humano. Sea pues el intelecto o cualquier otro rasgo lo que por naturaleza parece mandar o dirigir lo mismo que poseer el conocimiento de lo más noble y divino, siendo esto lo más divino como tal o, al menos, lo más divino de nosotros, su actividad con arreglo a su excelencia será entonces la felicidad perfecta. Esta es, por otra parte, una actividad estrictamente contemplativa como ya hemos dicho.

Esto, además, coincide con lo que hemos expuesto y es, sin duda, verdadero. Así pues, esta actividad es la más excelsa, pues el intelecto es lo mejor que hay en nosotros y lo que está más estrictamente conectado con lo que contemplamos. Es, asimismo, lo más regular porque podemos practicarlo de continuo porque así lo podemos hacer, pues somos aptos para ello aparte de todo lo demás.

Cuando pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, todos están de acuerdo porque es lo más agradable de nuestro comportamiento virtuoso y lo mejor de cara a la sabiduría.

Ciertamente, se considera que la filosofía dispone de placeres admirables en pureza y en firmeza, y parece razonable que los que saben pasen su tiempo de forma más agradable que los que [aún] deben investigar. Además, la autarquía se aplica sobre todo a la vida contemplativa, y eso aunque el sabio y el justo necesiten, como todos los demás, de lo indispensable para la vida.

Sin embargo, aun cuando esté suficientemente provisto de todo eso, el justo necesita de otros hacia los cuales y con los cuales practicar la justicia; y lo mismo el prudente, el valeroso y todos los demás que sobresalen también lo requieren. En cambio, el sabio, aun estando solo, puede teorizar y cuanto más sabio es mejor que actúe así, aunque quizá le resulte mejor tener a otros compañeros. Pero, aun así sólo, el sabio es quizás el mejor y se basta a sí mismo como tal.

Esta actividad es, además, la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación. Por el contrario, del resto de las actividades prácticas obtenemos más o menos otras cosas, además, de participar de la acción misma.

En rigor, se estima que la felicidad radica en el ocio porque trabajamos para tener ocio y luchamos para tener paz. Pero la actividad de las virtudes prácticas, que se ejercitan en la política o en la guerra, y las acciones a ellas vinculadas, se consideran de ordinario penosas y las relativas a la guerra [aún] más, porque nadie elige la guerra por sí misma, ni se prepara sin más para ella y, de este modo, alguien que transformara a sus amigos en enemigos para que hubiera batallas y matanzas sería considerado un completo criminal. También es dura la actividad del político cuando aparte de su actividad propia, manifiesta aspiraciones a poderes y honores, o persigue su propia felicidad o la de los demás ciudadanos, lo que es algo diferente a la actividad política y como tal resulta buscada como algo diferente a esta.

De este modo, sobresalen las acciones virtuosas, ya fueran políticas o guerreras, cuando no se eligen por sí mismas, en tanto que serán sufridas las que se ejecutan de otro modo o por otros fines. La actividad del pensamiento parece superior por ser contemplativa, y como no aspira a otro fin más que a lo que se hace conforme a ella, parecerá siempre superior y ofrecerá su propio placer, que incrementará la actividad misma de modo tal que de ello resultará una autarquía, un ocio por ausencia de fatiga en lo que es posible, y todo lo demás que cabe atribuir al hombre dichoso que lo tendrá por esa misma actividad y que será para él la más completa felicidad pues ocupará el espacio entero de su vida, porque en la felicidad no hay nada incompleto.

Tal modo de vida parece excederle al hombre mismo. Pues, el hombre no vivirá de ese modo, sino en tanto hay en él algo divino y será esa parte divina de sus actividades, lo calizada en su pensamiento, lo superior en su misma humanidad y lo que participará del resto de sus mejores virtudes.

Entonces si nuestro pensamiento tiene algo divino lo que este proyecte en la vida también lo tendrá. Aquí no vamos a seguir la opinión de algunos que dicen que siendo hombres sólo debemos pensar humanamente y ocuparnos de los asuntos de los mortales y, en la medida de lo posible, tratar de immortalizarnos haciendo el esfuerzo de vivir activamente con lo más excelso que tenemos. Todo esto, aun cuando sea ínfimo, sobrepasa a lo demás en poder y dignidad y, justamente, todo hombre es sobre todo esto último, de modo que, si esta es la parte que predomina en el ser humano o la mejor, sería absurdo que un hombre no elija su propia vida antes que la de otro. Por eso, lo que ya dijimos

antes cabe aquí también. Lo que es inherente a uno mismo es lo peculiar de cada uno y es a lo mejor de esto a lo que se orienta lo óptimo de nuestra naturaleza que es, asimismo, lo más agradable. Por eso para el hombre será feliz su vida si se conforma a su pensamiento, y si este se ajusta a lo óptimo, porque esa es la vida feliz.

8. ARGUMENTOS A FAVOR DE LA VIDA CONTEMPLATIVA

De otra parte, la vida de acuerdo a las otras especies de virtudes es feliz sólo de una manera secundaria, porque también aquí las actividades se realizan de acuerdo con la virtud. Así pues, tanto la justicia como la valentía y las demás virtudes se practican con reciprocidad en los contratos, en los servicios y en las acciones de todo tipo, observándose en cada caso lo que conviene con arreglo a nuestras pasiones. Es evidente que todo esto es muy humano y que algunas proceden del cuerpo, pues las virtudes éticas están relacionadas de muchos modos con las propias pasiones.

También la prudencia está relacionada con la virtud ética, y [esta] con la prudencia como tal, porque los principios de la prudencia se corresponden con las virtudes éticas y, también, la rectitud de la propia prudencia se ajusta de modo estricto a la virtud ética. Ahora bien, las virtudes éticas están decididamente conectadas con las pasiones como algo inherente a lo estrictamente humano; y, del mismo modo que las virtudes expresan lo humano también en la vida, la felicidad concuerda con ellas en esos rasgos propiamente humanos. Por su parte, las virtudes de la mente están separadas y será suficiente con lo ya dicho, pues una averiguación más amplia excede nuestro propósito.

Parece que la virtud, o al menos la virtud ética, requiere, además, recursos externos. Si admitimos que esto es así debemos también conceder que a ambas modalidades de virtud les será necesario algo relativo al cuerpo, aunque siempre al político esto le interesará sobremanera, porque de ordinario se interesa más por ellas que por las otras, aunque la diferencia no sea muy grande, no obstante las diferencias en lo relativo a las demás actividades. Así el hombre liberal necesitará riqueza para ejercer su liberalidad y el justo poder para corresponder a los servicios, porque la voluntad de por sí no es ponderable y, además, hasta los injustos fingen obrar bien para aparentar que obran justamente. También el valiente necesita fuerza si va a realizar alguna acción con arreglo a su excelencia y, del mismo modo, el prudente necesitará los medios para actuar[.] ¿O de qué otro modo podrá manifestarse y actuar como es, o como se propone entre los demás? Por otra parte, se discute si lo más importante de la virtud es la libre elección o la acción misma, pues la virtud depende de ambas, y su perfección radica en ambas, y para las acciones se requiere de mucho y cuanto más grandes y más hermosas sean más exigencias nos imponen. El hombre contemplativo, sin embargo, no necesita de nada de esto, al menos en lo que se refiere a su actividad, y hasta se puede decir que todo eso quizá le resulte un obstáculo para su contemplación, aunque como hombre vive y comparte la vida con muchos otros e incluso cuando elige actuar con arreglo a alguna virtud va a necesitar lo que los demás requieren en su caso.

Además como la felicidad perfecta es una actividad contemplativa de esto se sigue lo siguiente. Consideramos a los dioses como el grado sumo de la bienaventuranza y la felicidad pero ¿qué acciones cabe atribuirles? ¿Las acciones justas? ¿No parecerá, sin embargo, ridículo imaginar a los dioses haciendo contratos, restituyendo depósitos o asuntos semejantes? ¿O debemos imaginarlos afrontando peligros y arriesgando su existencia por algo noble? ¿O los imaginaremos realizando acciones desprendidas? En ese caso, ¿a quién darán algo? Parece absurdo imaginar que ellos tengan dinero o algo similar. Y, ¿cuáles serán sus acciones prudentes? ¿No será todo esto algo grosero toda vez que lo[s] dioses no parecen tener malos deseos? Aun cuando apeláramos a todo esto en nuestras alabanzas acerca de sus acciones, estas parecerán insignificantes e indignas de los dioses mismos.

No obstante todos creemos que los dioses viven y ejercen alguna actividad aunque no duermen como Endimión. Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, más aun, lo que la genera, ¿qué le quedará aparte de la contemplación? Y esta es con todo la actividad divina que sobrepasa a las demás en ejemplaridad, que no es sino contemplativa. Por eso la actividad humana que más se relaciona con la divina es esa que, de seguro, será la más feliz. Otra señal de ello es que los animales no participan de la felicidad por estar privados de este atributo. Y así como toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres también lo es en cuanto presenta cierta semejanza con la de aquellos. Ninguno de los demás seres vivos participa de esto y, por tanto, no poseen la felicidad pues ningún otro participa de la contemplación. De este modo, hasta donde se extiende la contemplación se extiende la felicidad, y aquellos que pueden ejercer la contemplación son los más felices no por accidente, sino en mérito a la contemplación misma. De lo que se sigue que la contemplación parece una especie de la felicidad.

No obstante, el ser humano contemplativo requiere de un bienestar [externo], ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma y no es suficiente para la contemplación, porque se requiere salud en el cuerpo, alimento, y todos los demás cuidados. No debe considerarse, a partir de esto[,] que el hombre, para ser feliz, necesitará de una excesiva abundancia de bienes materiales, y que no puede ser bienaventurado sin ellos, porque la autarquía o la práctica de la misma no dependen del exceso de esos bienes, ni se requiere para ello dominar el mar y la tierra, ya que se pueden realizar nobles acciones sin semejantes extremos y uno puede actuar aun con recursos escasos. Esto se ve muy bien en que tanto los particulares como los poderosos pueden realizar acciones honrosas y, a veces, los primeros hacen aun más.

Seguramente Solón se expresaba bien cuando sostenía que, para él, era feliz el hombre que provisto escasamente de bienes materiales hubiera realizado las más nobles acciones, viviendo al mismo tiempo una vida austera porque es posible hacer lo que se debe con recursos materiales escasos.

También Anaxágoras no atribuía al hombre feliz ni riquezas ni poder, al sostener que [el] hombre feliz le resultaría extravagante a la mayoría porque esta juzga, de ordinario, por los signos externos que son los únicos que percibe.

Las opiniones de los sabios concuerdan entonces con lo que aquí se dice. Pero en tanto que esas opiniones merecen mucho crédito, la verdad es que, en lo cotidiano, se juzga por las rutinas y las acciones, porque esto se considera lo principal. Por eso debemos examinar también el asunto considerándolo en esa perspectiva para ver si armoniza con nuestra argumentación o si la teoría colisiona con esto.

Pero, el que procede en sus actividades con arreglo a su pensamiento, y el que lo cultiva parece mejor preparado y resulta quizá más querido incluso por los dioses. Porque si los dioses prestan alguna atención a los asuntos humanos, como de ordinario se cree, resultará más razonable estimar que se miran en el espejo de lo mejor y más afín a ellos que sería el intelecto, y que recompenzan a los mejores que más los aman y los honran así como suele uno preocuparse por los amigos que actúan noble y rectamente.

Es evidente que todo esto pertenece al sabio sobre todo, y que este va a ser, seguramente, el más querido de los dioses, y, por tanto, el más feliz. Por eso, considerado,

510 de ese modo, el sabio parecerá el más feliz de todos los hombres.

(Trad. Salvador Rus Rufino y Joaquín E Meabe, Tecnos, Madrid, 2009).

B. POLÍTICA 1, 13, 1252A1254A

LIBRO I

LA COMUNIDAD POLÍTICA Y LA COMUNIDAD FAMILIAR

CAPÍTULO I

EL FIN DE TODA COMUNIDAD.

PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO

Ya que vemos que cualquier ciudad es una cierta comunidad, también que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (por algo, pues, que les parece bueno obran todos en todos los actos) es evidente. Así que todas las comunidades pretenden como fin algún bien; pero sobre todo pretende el bien superior la que es superior y comprende a las demás. Ésta es la que llamamos ciudad y comunidad cívica.

Cuantos opinan que es lo mismo regir una ciudad, un reino, una familia y un patrimonio con siervos no dicen bien. Creen, pues, que cada una de estas realidades se diferencia de las demás por su mayor o menor dimensión, pero no por su propia especie. Como si uno, por gobernar a unos pocos, fuera amo de una casa; si a más, administrador de un dominio; si a más aún, rey o magistrado; en la idea de que en nada difiere una casa grande y una ciudad pequeña ni un rey y un gobernante político, sino que cuando uno ejerce el mando a título personal resulta un rey, y cuando lo hace según las normas de un arte peculiar, siendo en parte gobernante y gobernado, es un político. Pero eso no es verdad. Y lo que afirmo será evidente al examinar la cuestión con el método que proponemos. De la misma manera como en los demás objetos es necesario dividir el compuesto hasta sus ingredientes simples (puesto que éstos son las partes mínimas del conjunto), así también vamos a ver, al examinar la ciudad, de qué elementos se compone. Y luego, al analizarlos, en qué difieren unos de otros, y si cabe recoger alguna precisión científica sobre cada uno de los temas tratados.

CAPÍTULO II

ORIGEN Y DESARROLLO DE LA CIUDAD.

FAMILIA, ALDEA Y CIUDAD. EL HOMBRE COMO ANIMAL CÍVICO

Si uno presta atención desde un comienzo al desarrollo natural de los seres, podrá observar también este problema, como los otros, del mejor modo.

En primer lugar es necesario que se emparejen los seres que no pueden subsistir uno sin otro; por ejemplo, la hembra y el macho, con vistas a la generación. (Y esto no en virtud de una previa elección, sino que, como en el resto de animales y plantas, es natural el impulso a dejar tras de sí a otro individuo semejante a uno mismo.) O, por ejemplo, lo que por naturaleza domina y lo dominado, para su supervivencia. Porque el que es capaz de previsión con su inteligencia es un gobernante por naturaleza y un jefe natural. En cambio, el que es capaz de realizar las cosas con su cuerpo es súbdito y esclavo, también por naturaleza. Por tal razón amo y esclavo tienen una conveniencia común.

De tal modo, por naturaleza, están definidos la mujer y el esclavo. (La naturaleza no hace nada precariamente, como hicieran los forjadores [del] cuchillo de Delfos, sino cada cosa con una única finalidad. Así como cada órgano puede cumplir su función de la mejor manera cuando no se le somete a varias actividades, sino a una sola.) Entre los bárbaros la mujer y el esclavo ocupan el mismo rango. La causa de esto es que carecen del elemento gobernante por naturaleza. Así que su comunidad resulta de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas: «Justo es que los griegos manden a los bárbaros» (Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, 1400/1402), como si por naturaleza fuera lo mismo bárbaro y esclavo.

De las dos comunidades, la originaria es la casa familiar, y bien lo dijo Hesíodo en su poema: «Ante todo, casa, mujer y buey de labranza» (*Trabajos y días*, 405).

Porque el buey hace las veces de orlado para los pobres. La familia es la comunidad, constituida por naturaleza, para satisfacción de lo cotidiano, por los que Carondas llama «compañeros de panera», y Epiménides de Creta, «los del mismo comedero».

La aldea en su forma natural parece ser una colonia de casas, algunos llaman a sus miembros «hermanos de leche», «hijos e hijos de hijos». Ésta es la razón por la cual las ciudades al principio estaban gobernadas por reyes, como todavía hoy ocurre entre los bárbaros: resultaron de la unión de personas sometidas a reyes, ya que toda casa está regida por el más anciano, y, por tanto, también en las colonias gracias a su parentesco. Y eso es lo que dice Homero: «Cada uno es legislador de sus hijos y mujeres» (*Odisea IX* 114), pues en los primeros tiempos vivían dispersos. Y por eso todos los hombres dicen que los dioses tienen una forma de gobierno monárquica, porque también ellos al principio, y todavía aun ahora, se gobernaban de este modo, de la misma manera que los hombres los representan a su imagen, así también asemejan a su vida, la vida de los dioses.

La ciudad es la comunidad, procedente de varias aldeas, perfecta, ya que posee, para decirlo de una vez, la conclusión de la autosuficiencia total, y que tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subsiste para el vivir bien. Así que toda ciudad existe por naturaleza, del mismo modo que las comunidades originarias. Ella es la finalidad de aquéllas, y la naturaleza es finalidad. Lo que cada ser es, después de cumplirse el desarrollo, eso decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, la causa final y la perfección es lo mejor. Y la autosuficiencia es la perfección, y óptima.

Por tanto, está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico. Y el enemigo de la sociedad ciudadana es, por naturaleza, y no por casualidad, o bien un ser inferior o más que un hombre. Como aquel al que recrimina Homero: «sin fraternidad, sin ley, sin hogar» (*Nada IX*, 63). Al mismo tiempo, semejante individuo es, por naturaleza, un apasionado de la guerra, como una pieza suelta en un juego de damas.

La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza, pues, como decimos, no hace nada en vano. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales. (Ya que por su naturaleza ha alcanzado hasta tener sensación del dolor y del placer e indicarse estas sensaciones unos a otros.) En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas funda la casa familiar y la ciudad.

Es decir, que, por naturaleza, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Ya que el conjunto es necesariamente anterior a la parte. Pues si se destruye el conjunto ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede llamar mano a una piedra. Eso será como una mano sin vida. Todas las cosas se definen por su actividad y su capacidad funcional, de modo que cuando éstas dejan de existir no se puede decir que sean las mismas cosas, sino homónimas. Así que está claro que la ciudad es por naturaleza y es anterior a cada uno. Porque si cada individuo, por separado, no es autosuficiente, se encontrará como las demás partes, en función a su conjunto. Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios.

En todos existe, por naturaleza, el impulso hacia toda la comunidad; pero el primero en establecerla fue el causante de los mayores beneficios. 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.

La injusticia es más feroz cuando posee armas, y el hombre se hace naturalmente con armas al servicio de su sensatez y su virtud; pero puede utilizarlas precisamente para las cosas opuestas. Por eso, sin virtud, es el animal más impío y más salvaje, y el peor en su sexualidad y su voracidad. La justicia, en cambio, es algo social, como que la justicia es el orden de la sociedad cívica, y la virtud de la justicia consiste en la apreciación de lo justo.

CAPÍTULO III

LA ADMINISTRACIÓN DE LA SOCIEDAD FAMILIAR Y LA TEORÍA DE LA ESCLAVITUD

Después de dejar claro de qué partes está constituida la ciudad hay que hablar en primer término de la administración de la casa, porque toda ciudad está compuesta por casas. Las partes de la administración son las correspondientes a las partes que constituyan la casa. Y la casa, completa, se compone de libres y de esclavos. Puesto que hay que examinar cada cosa primeramente en sus componentes menores, y las partes primeras y mínimas de una casa son el señor y el esclavo, el marido y la esposa, y el padre y los hijos, hay que investigar respecto de estas tres relaciones qué es cada una de ellas y cómo deben ser. Son, pues, la relación heril, la matrimonial (el emparejamiento de hombre y mujer carece de una denominación propia), y en tercer lugar, la procreadora (que tampoco se denomina con un vocablo específico). Queden, pues, las tres como las hemos llamado.

Hay otro componente, que para unos se identifica con la administración de la casa y para otros es la parte más importante de la misma. Como sea, habrá que estudiarlo. Me refiero a la llamada crematística.

En primer lugar hablemos del amo y del esclavo, para observar lo relativo a este servicio necesario, por si podemos aprehender algo mejor que las nociones ahora corrientes. A algunos les parece que tal dominación supone una cierta ciencia, y que la administración de una casa, y la potestad señorial, y la política, y la monárquica son lo mismo, como dijimos al comienzo. Para otros tal dominación es un hecho contrario a la naturaleza, pues sólo por convención sería esclavo el uno y señor el otro, pero en nada diferirían por su naturaleza. Por esta razón tampoco sería cosa justa, sino un hecho de violencia.

(Trads. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez,
Tecnos, Madrid, 2004).

III. SAN AGUSTÍN

Del libre albedrío II, 1-2

LIBRO SEGUNDO CAPÍTULO I

POR QUÉ NOS HA DADO DIOS LA LIBERTAD, CAUSA DEL PECADO

1. [Evodio]—Explicame ya, si es posible, por qué ha dado Dios al hombre el libre albedrío de la voluntad[,] puesto que [de] no habérselo dado, ciertamente 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 concusión 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, por que de Él procedem os, 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 aun 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 fue 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 acreciese del libre albedrío de la voluntad, ¿cómo podría darse a 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 II

OBJECCIÓN: 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 para pecar si ésta le hubiera sido dada para obrar bien.

Ag. —El Señor me concederá, como lo espero, poder 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 fue dada,

ni debió no dárnosla ni debió dárnosla de otro modo distinto de como nos la dio; pues nos la dio aquel cuyos actos no pueden en modo alguno ser razonablemente censurados.

5. Ev.—Aunque creo con fe inquebrantable todo esto, sin embargo, como [aún] 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 ha 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 dárnosla, 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 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»: Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus, 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 deberas convencerle de algún modo de aquello mismo que tú crees firmemente, sobre todo si él no discutiera con pertinacia, sino más bien con deseo de conocer la verdad?

Ev.—Lo último que has dicho me indica suficientemente qué es 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 que 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 conocerlos, 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 si realmente 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 debamos 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»: Nisi credideritis, non intelligetis. 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 terrenos y humanos, debemos desear y amar con toda nuestra alma las cosas divinas.

IV. SANTO TOMÁS

Suma de teología I, q. 2, a. 1-3

CUESTIÓN 2

SOBRE LA EXISTENCIA DE DIOS

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 que dado 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. Más aún. 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. Todavía más. 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.

En cambio, 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. Por lo tanto, que Dios existe no es evidente por sí mismo.

Solución. *Hay que decir:* La evidencia de algo puede ser de dos modos. Uno, en sí misma y no 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*, en cuanto tal, es evidente por sí misma, ya que en Dios 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.

Respuesta a las objeciones:

1. *A la primera hay que decir:* Conocer de un modo general y no sin confusión que Dios exista, 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. *A la segunda hay que decir:* 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 mayor que lo que puede pensarse. Y esto no es aceptado por los que sostienen que Dios no existe.

3. *A la tercera hay que decir:* Que 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 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 2,1. Por lo tanto, la existencia de Dios no es demostrable.

2. Más aún. 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. Todavía más. 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.

En cambio 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.

Solución. *Hay que decir:* 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.

Respuesta a las objeciones:

1. *A la primera hay que decir:* 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 perceptible. 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. *A la segunda hay que decir:* 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. *A la tercera hay que decir:* Por efectos no proporcionales a la causa no se puede tener un conocimiento exacto de la causa. Sin embargo, por cualquier efecto puede ser demostrada claramente que la causa existe, como se dijo (sol.). 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. Más aún. 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.

En cambio está lo que se dice en *Éxodo* 3,14 de la persona de Dios: *Yo existo*.

Solución. *Hay que decir:* 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 por 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 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 no 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 y 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 como siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionalmente. 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.

Respuesta a las objeciones:

1. *A la primera hay que decir:* 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 sacara un bien.* Esto pertenece a la infinita bondad de Dios, que puede permitir el mal para sacar de él un bien.

2. *A la segunda hay que decir:* 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 causa superior que no sea la razón y voluntad humanas; puesto que éstas son mudables y perfectibles. Es preciso que todo lo sometido a cambio y posibilidad sea reducido a algún primer principio inmutable y absolutamente necesario, tal como ha demostrado (sol.).

(Trad. José Martorell Capó, *Biblioteca de Autores Cristianos*, Editorial Católica, Madrid, 1994).

Meditaciones metafísicas, «Meditación tercera»

V. DESCARTES

MEDITACIÓN TERCERA: DE DIOS; SU EXISTENCIA

Cerraré los ojos ahora, me taparé los oídos, dejaré de hacer uso de los sentidos, borraré inclusive de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, al menos, ya que esto es casi imposible, las tendré por vanas y falsas; y así, en comercio sólo conmigo y considerando mi intimidad, procuraré poco a poco conocerme mejor y familiarizarme más conmigo mismo. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere y también imagina y siente; pues, como he notado anteriormente, aunque las cosas que siento e imagino no sean acaso nada fuera de mí y en sí mismas, estoy, sin embargo, seguro de que esos modos de pensar, que llamo sentimientos e imaginaciones, en cuanto que sólo son modos de pensar, residen y se hallan ciertamente en mí. Y en esto poco que acabo de enumerar creo haber dicho todo cuanto sé verdaderamente o, al menos, todo cuanto he notado que sabía hasta aquí. Para procurar ahora extender mi conocimiento, seré circunspecto y consideraré con cuidado si no podré descubrir en mí otras cosas más, de las que no me he apercebido todavía. Estoy seguro de que soy una cosa que piensa; pero ¿no sé también cuáles son los requisitos precisos para estar cierto de algo? Desde luego, en este mi primer conocimiento nada hay que me asegure su verdad, si no es la percepción clara y distinta de lo que digo, la cual no sería, por cierto, suficiente para asegurar que lo

que digo es verdad, si pudiese ocurrir alguna vez que fuese falsa una cosa concebida por mí de ese modo claro y distinto; por lo cual me parece que ya puedo establecer esta regla general: que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas.

Sin embargo, antes de ahora he admitido y tenido por muy ciertas y manifiestas varias cosas que, no obstante, he reconocido más tarde ser dudosas e inciertas. ¿Qué cosas eran éstas? Eran la tierra, el cielo, los astros y todas las demás que percibía por medio de los sentidos. Ahora bien: ¿qué es lo que yo concebía en ellas clara y distintamente? Nada más, ciertamente, sino que las ideas o pensamientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu. Y aun ahora mismo, no niego que esas ideas se hallen en mí. Pero había, además, otra cosa que yo afirmaba y que, por la costumbre que tenía de creerla, pensaba percibir muy claramente, aunque en verdad no la percibía, y era que había fuera de mí algunas cosas, de donde procedían las tales ideas, siendo estas ideas en un todo semejantes a aquellas cosas. Y en esto me engañaba; o si por acaso era mi juicio verdadero, la verdad de este juicio no resultaba de ningún conocimiento que yo tuviera.

Pero cuando consideraba alguna cosa muy simple y muy sencilla de aritmética y geometría, como, por ejemplo, que dos y tres juntos hacen el número cinco y otras semejantes, ¿no las concebía yo por lo menos con claridad suficiente para asegurar que eran verdaderas? Y si después he juzgado que podían esas cosas ponerse en duda, no fue por otra razón sino porque se me ocurrió pensar que quizá un Dios pudo hacerme de naturaleza tal que me engañase, aun acerca de lo que me parecía más patente. Ahora bien: siempre que esta opinión, que concebí antes, de la suprema potencia de un Dios se presenta a mi pensamiento, me veo obligado a confesar que, si quiere, le es fácil hacer de tal suerte que me engañe [aun] en las cosas que creo conocer con muy grande evidencia; y, por el contrario, siempre que vuelvo la vista hacia las cosas que pienso que concibo muy claramente, me quedo tan persuadido de ellas que espontáneamente prorrumpo en estas frases: Engañem e quien pueda, que no conseguiré hacer que yo no sea nada mientras estoy pensando que soy algo, ni que venga un día en que sea verdad que yo no he sido nunca, si es ahora verdad, que soy, ni que dos y tres juntos hagan más o menos de cinco, y otras cosas por el estilo, que veo claramente no pueden ser de otro modo que como las concibo.

Y por cierto que, no teniendo yo ninguna razón para creer que haya algún Dios engañador y no habiendo aún considerado ninguna de las que prueban que hay un Dios, la razón de dudar, que depende sólo de esta opinión[,] es muy leve y, por decirlo así, metafísica. Pero para poderla suprimir del todo, debo examinar si hay Dios, tan pronto como encuentre ocasión para ello; y si hallo que lo hay, debo examinar también si puede ser engañador; pues, sin conocer estas dos verdades, no veo cómo voy a poder estar nunca cierto de cosa alguna. Y para poder en contrar una ocasión de indagar todo eso, sin interrumpir el orden que me he propuesto en estas meditaciones, que es pasar gradualmente de las primeras nociones que halle en mi espíritu a las que pueda luego encontrar, debo dividir aquí mis pensamientos todos en ciertos géneros y considerar en cuáles de estos géneros hay propiamente verdad o error.

Entre mis pensamientos, unos son como las imágenes de las cosas y sólo a éstos conviene propiamente el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios. Otros, además, tienen algunas otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo, niego, pues si bien concibo entonces alguna cosa como asunto o término de la acción de mi espíritu, también añado alguna otra cosa, mediante esta acción, a la idea que tengo de aquélla; y de este género de pensamientos son unos llamados voluntades o afecciones[,] y otros, juicios.

Y ahora, en lo que concierne a las ideas, si se consideran solamente en sí mismas, sin referirlas a otra cosa, no pueden, hablando con propiedad, ser falsas; pues, imagine una cabra o una quimera, no es menos cierto que imagino una que otra. Tampoco es de temer que se encuentre falsedad en las afecciones o voluntades; pues aunque puedo desear cosas malas o que nunca han existido, no deja de ser verdad que las deseo. Así pues, solo quedan los juicios[,] en los cuales debo tener mucho cuidado de no errar. Ahora bien: el error principal y más ordinario que puede encontrarse en ellos es juzgar que las ideas, que están en mí, son semejantes o conformes a cosas, que están fuera de mí; porque es bien cierto que si considerase las ideas sólo como modos o maneras de mi pensamiento, sin quererlas referir a algo exterior, apenas podrían darme ocasión de errar.

Pues bien: entre esas ideas, unas me parecen nacidas conmigo[,] y otras, extrañas y oriundas de fuera[,] y otras, hechas e inventadas por mí mismo. Pues si tengo la facultad de concebir qué sea lo que, en general, se llama cosa o verdad o pensamiento, me parece que no lo debo sino a mi propia naturaleza; pero si oigo ahora un ruido, si veo el sol, si siento el calor, he juzgado siempre que esos

sentimientos procedían de algunas cosas existentes fuera de mí; y, por último, me parece que las sirenas, los hipogrifos y otras fantasías por el estilo, son ficciones e invenciones de mi espíritu. Pero también podría persuadirme de que todas esas ideas son de las que llamo extrañas y oriundas de fuera, o bien que todas han nacido conmigo o también que todas han sido hechas por mí, puesto que [aún] no he descubierto su verdadero origen. Y lo que principalmente he de hacer, en este lugar, es considerar las que me parecen provenir de algunos objetos fuera de mí y cuáles son las razones que me obligan a creerlas semejantes a esos objetos.

La primera de esas razones es que me parece que la naturaleza me lo enseña; y la segunda, que experimento en mí mismo que esas ideas no dependen de mi voluntad; pues muchas veces se me presentan, a pesar mío, como ahora, lo quiera o no, estoy sintiendo calor y por esto estoy persuadido de que ese sentimiento o idea del calor la produce en mí una cosa diferente de mí, esto es, el fuego cerca del cual estoy sentado. Y nada veo que me parezca más razonable que juzgar que esta cosa extraña me envía e imprime su semejanza, más bien que otra cosa cualquiera.

Ahora debo ver si estas razones son bastante fuertes y convincentes. Cuando digo que me parece que la naturaleza me lo enseña, entiendo por naturaleza sólo una cierta inclinación, que me lleva a creerlo, y no una luz natural que me haga conocer que ello es verdadero. Y estas dos expresiones difieren mucho entre sí; pues no puedo poner en duda lo que la luz natural me enseña que es verdadero, como antes me ha enseñado que, puesto que yo dudaba, podía inferir que existía, por cuanto, además, no hay en mí ninguna otra facultad o potencia de distinguir lo verdadero de lo falso, que pueda enseñarme que lo que la luz natural me presenta como verdadero no lo es, y en la cual pueda fiarme, como me fío en la luz natural. Pero en cuanto a las inclinaciones, que me parecen también naturales, he notado a menudo que tratándose de elegir entre virtudes y vicios, no menos me han llevado al mal que al bien; por lo cual, no hay tan poco razón' para seguir las, tratándose de lo verdadero y lo falso. Y respecto a la otra razón, que es que esas ideas deben venir de fuera, puesto que no dependen de mi voluntad, tampoco me parece convincente. Pues así como las inclinaciones de que acabo de hablar están en mí, aun cuando no siempre concuerdan con mi voluntad, así también puede haber en mí, sin que aun yo la conozca, alguna facultad o potencia propia para producir esas ideas, sin ayuda de ninguna cosa exterior; y, efectivamente, siempre me ha parecido hasta hoy que, cuando duermo, se forman esas ideas en mí, sin necesidad de los objetos que representan. En fin, aun cuando conviniese yo en que esas ideas están causadas por esos objetos, no sería necesaria consecuencia el afirmar que han de ser semejantes a ellos. Por el contrario, en muchos casos he notado ya que hay una gran diferencia entre el objeto y su idea; así, por ejemplo, hallo en mí dos ideas del Sol muy diferentes: una es oriunda de los sentidos y debe ponerse entre las que he dicho que vienen de fuera y, según esta idea, paréceme el Sol muy pequeño; la otra procede de las razones de la astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo, o ha sido formada por mí mismo de cualquier modo que sea, y según esta idea es el Sol varias veces mayor que la Tierra. Y es cierto que estas dos ideas que del Sol tengo, no pueden ambas ser semejantes al mismo Sol; y la razón me hace creer que la que procede inmediatamente de su apariencia es la más desemejante. Todo esto me da a conocer que, hasta ahora, no ha sido en virtud de un juicio cierto y premeditado, sino por un ciego y temerario impulso, por lo que he creído que había fuera de mí cosas diferentes de mí, las cuales, por medio de los órganos de mis sentidos o por otro medio cualquiera, me enviaban sus ideas o imágenes, imprimiendo en mí su semejanza.

Pero se presenta otro camino para indagar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí, y es[,] a saber: si las tales ideas se consideraran sólo como ciertos modos de pensar, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad y todas me parecen proceder de mí de una misma manera; pero si las considero como imágenes que representan una cosa y otras otra, es evidente que son muy diferentes unas de otras. Pues, en efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo más y contienen, por decirlo así, más realidad objetiva, es decir, participan por representación [de] más grados de ser o perfección que las que sólo me representan modos o accidentes. Además, la idea por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y universal creador de todas las cosas, que están fuera de él; esa idea, digo, tiene ciertamente en sí más realidad objetiva que aquellas otras que me representan sustancias finitas.

Ahora bien: es cosa manifiesta, por luz natural, que debe haber, por lo menos, tanta realidad en la causa eficiente y total como en el efecto; pues ¿de dónde puede el efecto sacar su realidad si no es de la causa?, y ¿cómo podría esta causa comunicársela, si no la tuviera en sí misma?

Y de aquí se sigue, no sólo que la nada no puede producir cosa alguna, sino también que lo más perfecto, es decir, lo que contiene en sí más realidad, no puede ser consecuencia y dependencia de lo menos perfecto; y esta verdad no es solamente clara y evidente en aquellos efectos que poseen la que los filósofos llaman realidad actual o formal, sino también en las ideas, en donde se considera sólo la que llaman realidad objetiva. Por ejemplo, la piedra que aún no existe, no puede comenzar a ser ahora, como no sea producida por una cosa que posea en sí, formal o eminentemente, todo lo que entra en la composición de la piedra, es decir, que contenga en sí las mismas cosas u otras más excelentes que las que están en la piedra; y el calor no puede producirse en un sujeto privado antes de él, a no ser por algo que sea de un orden, grado o género tan perfecto, al menos, como es el calor, y así sucesivamente; y no es esto sólo, sino que, además, la idea del calor o de la piedra no puede estar en mí, si no ha sido puesta por alguna causa que contenga, por lo menos, tanta realidad como la que yo concibo en el calor o la piedra; pues aun cuando esa causa no transmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no por eso hay que figurarse que esa causa haya de ser menos real, sino que hay que saber que, siendo toda idea una obra del espíritu, es tal su naturaleza que no requiere de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe y obtiene del pensamiento o espíritu, del cual es solo un modo, es decir, una manera de pensar. Ahora bien: para que una idea contenga tal realidad objetiva en vez de tal otra, debe sin duda haberla recibido de alguna causa, en la que habrá, por lo menos, tanta realidad formal como hay realidad objetiva en la idea; pues si suponemos que hay algo en una idea que no esté en su causa, será porque lo ha recibido de la nada. Mas por imperfecto que sea el modo de ser que consiste en estar una cosa objetivamente o por representación en el entendimiento, por medio de su idea, no puede decirse, sin embargo, que ese modo y manera de ser no sea nada, y, por consiguiente, que la idea sea oriunda de la nada. Y no debo tampoco figurarme que, porque la realidad que considero en mis ideas es sólo objetiva, no es necesario que la misma realidad esté formal o actualmente en las causas de esas ideas, y que basta que esté objetivamente también en ellas; pues así como ese modo de ser objetivo pertenece a las ideas por propia naturaleza, así también la manera o modo de ser formal pertenece a las causas de las ideas (al menos a las primeras y principales) por propia naturaleza. Y si bien puede suceder que una idea produzca otra idea, esto no puede llegar hasta lo infinito, sino que al cabo hay que detenerse en una idea primera, cuya causa sea como un patrón u original, en el cual esté contenida, formal y efectivamente, toda la realidad o perfección que se encuentra sólo objetivamente o por representación en esas ideas. De suerte que la luz natural me hace conocer evidentemente que las ideas son en mí como cuadros o imágenes que pueden, es cierto, descender fácilmente de la perfección de las cosas de donde han sido sacados, pero que no pueden contener nada que no sea más grande o perfecto que ellas.

Y cuanto más larga y cuidadosamente examino todo esto, tanto más clara y distintamente conozco que es verdadero. Mas ¿qué conclusión sacaré? Ésta: que si la realidad o perfección objetiva de alguna de mis ideas es tanta que claramente conozco que esa misma realidad o perfección no está en mí formal o eminentemente, y, por consiguiente, que no puedo ser yo mismo la causa de esa idea, se seguirá necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que hay alguna otra cosa que existe y es causa de esa idea; pero, en cambio, si semejante idea no se encuentra en mí, no tendré ningún argumento que pueda convencerme y darme certeza de que existe algo más que yo mismo, pues los he buscado todos con cuidado y no he podido encontrar ningún otro hasta ahora.

Ahora bien: entre todas las ideas que están en mí, además de la que me representa a mí mismo, la cual no puede aquí ofrecer dificultad alguna, hay otra que me representa a Dios y otras que me representan cosas corporales e inanimadas, ángeles, animales y otros hombres como yo. Y en lo que toca a las ideas que me representan a otros hombres o animales o ángeles, concibo fácilmente que puedan haber sido formadas por la mezcla y composición de las ideas que tengo de las cosas corporales y de la de Dios, aun cuando fuera de mí no hubiese hombres en el mundo, ni animales ni ángeles. Y ello que toca a las ideas de las cosas corporales, no reconozco en ellas nada tan grande y excelente que no me parezca poder provenir de mí mismo, pues si las considero de cerca y las examino, como hice ayer con la idea de la cera, encuentro que no se dan en ellas sino poquísimas cosas que yo concibo clara y distintamente, y son, a saber: la magnitud, o sea extensión en longitud, anchura y profundidad, la figura que resulta de la terminación de esta extensión, la situación que los cuerpos, con diferentes figuras, mantienen entre sí, y el movimiento o cambio de esta situación, pudiendo añadirse la sustancia, la duración y el número. En cuanto a las demás cosas, luz, colores, sonidos, olores, sabores, calor, frío y otras cualidades que caen bajo el tacto, hállese en mi pensamiento tan oscuras y confusas que hasta ignoro si son verdaderas o falsas, es decir, si las ideas

que concibo de esas cualidades son efectivamente las ideas de cosas reales, o si no me representan más que unos quiméricos seres que no pueden existir. Pues aun cuando he dicho anteriormente que sólo en los juicios puede darse la verdadera y formal falsedad, sin embargo, puede haber en las ideas cierta falsedad material, a saber: cuando representan lo que no es nada, como si fuera alguna cosa. Por ejemplo, las ideas que tengo del frío y del calor son tan poco claras y distintas que no pueden enseñarme si el frío es sólo una privación de calor o el calor una privación de frío, o bien si ambas son cualidades reales o no lo son; y por cuanto, siendo las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no parezca representarnos algo, si es cierto que el frío no es más sino privación de calor, resultará que la idea que me lo represente como algo real y positivo podrá muy bien llamarse falsa, y asimismo las demás. Pero, a decir verdad, no es necesario que les atribuya otro autor, sino yo mismo; pues si son falsas, es decir, si representan cosas que no son, la luz natural me hace conocer que proceden de la nada, es decir, que están en mí porque le falta algo a mi naturaleza, que no es totalmente perfecta; y si esas ideas son verdaderas, como, sin embargo, me representan tan poca realidad, que no puedo distinguir la cosa representada del no ser, no veo por qué no podría yo ser su autor.

En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corporales, hay algunas que me parece que he podido sacar de la idea que tengo de mí mismo, como son las de sustancia, duración, número y otras cosas semejantes. Pues cuando pienso que la piedra es una sustancia, o una cosa que por sí es capaz de existir, y que yo soy también una sustancia, aunque muy bien concibo que yo soy una cosa que piensa y no extensa, y que la piedra, por el contrario, es una cosa extensa que no piensa, habiendo así entre ambas concepciones muy notable diferencia, sin embargo, parecen convenir en que representan sustancias. De igual modo, cuando pienso que ahora existo y recuerdo, además, haber existido antes y concibo varios pensamientos, cuyo número conozco, adquiero las ideas de duración y de número, las cuales puedo luego transferir a todas las demás cosas que quiera. Por lo que toca a las otras cualidades de que están compuestas las ideas de las cosas corporales, a saber: extensión, figura, situación y movimiento, es cierto que no están formalmente en mí, puesto que yo no soy sino algo que piensa; pero como son sólo unos modos de la sustancia y yo soy una sustancia, me parece que pueden estar contenidas en mí eminentemente.

Sólo queda, pues, la idea de Dios, en la que es preciso considerar si hay algo que no pueda proceder de mí mismo. Bajo el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si existen algunas) han sido creadas y producidas. Ahora bien: tan grandes e importantes son estas ventajas, que cuanto más atentamente las considero, menos me convenzo de que la idea que de ellas tengo pueda tomar su origen en mí. Y, por consiguiente, es necesario concluir de lo anteriormente dicho que Dios existe; pues si bien hay en mí la idea de la sustancia, siendo yo una, no podría haber en mí la idea de una sustancia infinita, siendo yo un ser finito, de no haber sido puesta en mí por una sustancia que sea verdaderamente infinita.

Y no debo imaginar que no concibo el infinito por medio de una verdadera idea y sí sólo por negación de lo finito, como la quietud y la oscuridad las comprendo porque niego el movimiento y la luz; no, pues veo manifiestamente, por el contrario, que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita y, por tanto, que, en cierto modo, tengo en mí mismo la noción de lo infinito antes que la de lo finito, es decir, antes la de Dios que la de mí mismo; pues ¿sería posible que yo conociera que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy totalmente perfecto, si no tuviera la idea de un ser más perfecto que yo con el cual me comparo y de cuya comparación resultan los defectos de mi naturaleza?

Y no se diga que acaso sea esta idea de Dios materialmente falsa y, por consiguiente, oriunda de la nada, es decir, que acaso esté en mí porque tengo defecto, como antes dije de las ideas del calor y del frío y de otras semejantes; pues, muy al contrario, siendo esa idea muy clara y distinta y encerrando más realidad objetiva que ninguna otra, no hay ninguna que sea por sí misma más verdadera ni que pueda menos prestarse a la sospecha de error y falsedad.

Digo que esta idea de un ser sumamente perfecto e infinito es muy verdadera; pues aunque acaso pudiera fingirse que ese ser no existe, no puede, sin embargo[,] fingirse que su idea no me representa nada real, como antes dije de la idea del frío. Es también muy clara y distinta, puesto que todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente y todo lo que contiene en sí alguna perfección, está contenido y encerrado en esa idea. Y esto no deja de ser verdad, aunque yo no comprenda el infinito y haya en Dios una infinidad de cosas que no puedo entender, ni siquiera alcanzar con el pensamiento; pues

a la naturaleza de lo infinito pertenece el que yo, ser finito y limitado, no pueda comprenderla. Y basta que entienda esto bien y que juzgue que todas las cosas que concibo claramente y en las que sé que hay alguna perfección, como asimismo también una infinidad de otras que ignoro, están en Dios formalmente o eminentemente, para que la idea que de Dios tengo sea la más verdadera, la más clara y distinta de todas las que hay en mi espíritu.

Pero quizá soy yo también algo más de lo que imagino y acaso las perfecciones todas que atribuyo a la naturaleza de Dios están en mí, en cierto modo, en potencia, aunque [aún] no se produzcan y no se manifiesten por sus acciones. En efecto, ya voy y experimentando que mi conocimiento aumenta y se perfecciona poco a poco, y no veo nada que pueda impedir que vaya aumentando así cada vez más, hasta el infinito, ni tampoco veo por qué, una vez acrecentado y perfeccionado, no podría yo adquirir, por medio de él, todas las demás perfecciones de la naturaleza divina y, por último, no veo tampoco por qué el poder que tengo de adquirir tales perfecciones, si es verdad que está ahora en mí, no sería suficiente para producir las ideas de esas mismas perfecciones. Sin embargo, examinando la cosa más de cerca, bien conozco que eso no puede ser; porque, primeramente, aunque fuera verdad que mi conocimiento adquiere por días nuevos grados de perfección y que hay en mi naturaleza muchas cosas en potencia, que no están aún en acto, sin embargo, todas esas ventajas ni pertenecen ni se acercan en modo alguno a la idea que tengo de la divinidad, en la cual nada hay en potencia, sino que todo es efectivo y en acto. Y ¿no es un argumento infalible y ciertísimo de la imperfección de mi conocimiento el hecho de que se acrecienta poco a poco y aumenta por grados? Es más: aunque mi conocimiento aumente cada vez más, no dejo de concebir, sin embargo, que nunca puede ser infinito en acto, puesto que nunca llegará a tal punto de perfección que no pueda acrecentarse más. Pero a Dios, lo concibo actualmente infinito y en tan alto grado que nada puede añadirse a la suprema perfección que posee. Y, por último, comprendo muy bien que el ser objetivo de una idea no puede resultar de un ser que existe sólo en potencia, y propiamente no es nada, sino sólo de un ser formal o actual.

Y ciertamente nada veo en todo esto que acabo de decir que no sea facilísimo de conocer por luz natural a todos cuantos quieran pensar en ello con cuidado; pero cuando distraigo un tanto mi atención, mi espíritu, oscurecido y como cegado por las imágenes de las cosas sensibles, olvida fácilmente la razón por la cual la idea que tengo de un ser más perfecto que yo debe necesariamente haberla puesto en mí un ser, que sea, efectivamente, más perfecto. Por lo cual pasará adelante y consideraré si yo mismo, que tengo esa idea de Dios, podría existir en el caso en que no hubiese Dios. Y pregunto: ¿de quién tendría yo mi existencia? ¿De mí mismo acaso o de mis padres o bien de algunas otras causas menos perfectas que Dios, pues nada puede imaginarse más perfecto, ni siquiera igual a él? Ahora bien: si yo fuese independiente de cualquier otro ser, si yo mismo fuese el autor de mi ser, no dudaría yo de cosa alguna, no sentiría deseos, no carecería de perfección alguna, pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de que tengo alguna idea; yo sería Dios. Y no he de imaginar que las cosas que me faltan son acaso más difíciles de adquirir que las que ya poseo, pues, por el contrario, es muy cierto que si yo, es decir, una cosa o sustancia que piensa, he salido de la nada, es esto mucho más difícil que adquirir las luces y los conocimientos de varias cosas que ignoro y que no son sino accidentes de esa sustancia pensante; y, ciertamente, si yo me hubiese dado lo que acabo de decir, esto es, si yo mismo fuese el autor de mi ser, no me habría negado a mí mismo lo que se puede obtener con más facilidad, a saber: una infinidad de conocimientos de que mi naturaleza carece; ni siquiera me hubiera negado esas cosas que veo están contenidas en la idea de Dios, porque ninguna de ellas me parece más difícil de hacer o de adquirir; y si alguna hubiera que fuese más difícil, ciertamente me lo parecería (suponiendo que fuese yo el autor de todas las demás que poseo), porque vería que mi poder termina en ella. Y aun cuando puedo suponer que quizá he sido siempre como soy ahora, no por eso puedo quebrar la fuerza de ese razonamiento y no dejo de conocer que es necesario que sea Dios el autor de mi existencia. Pues el tiempo de mi vida puede dividirse en una infinidad de partes, cada una de las cuales no depende en modo alguno de las demás; y así, porque yo haya existido un poco antes, no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este momento alguna causa me produzca y me cree, por decirlo así, de nuevo; es decir me conserve. En efecto, es cosa clarísima y evidente para todos los que consideren con atención la naturaleza del tiempo, que una substancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, necesita del mismo poder y la misma acción que sería necesaria para producirla y crearla de nuevo, si no lo estuviera ya; de suerte, que la luz natural nos deja ver claramente que la conservación y la creación no difieren sino en nuestro modo de pensar y no efectivamente. Basta, pues, que ahora me interroge y consulte a mí mismo, para ver

si hay en mí algún poder y alguna virtud por la cual pueda yo hacer que, existiendo yo ahora, exista también dentro de un instante. Pues no siendo yo nada más que una cosa que piensa (o al menos aquí no se trata ahora precisamente más que de esta parte de mí mismo), si tal poder estuviera en mí, ciertamente que yo debería, al menos, pensarlo y conocerlo; pero en mí no lo siento, y, por lo tanto, conozco evidentemente que dependo de algún ser distinto de mí.

Pero quizá ese ser, de quien dependo, no sea Dios, quizá sea yo el producto o de mis padres o de algunas otras causas menos perfectas que Dios. Mas esto no puede ser en modo alguno, pues como ya tengo dicho, es muy evidente que tiene que haber, por lo menos, tanta realidad en la causa como en su efecto y, por lo tanto, puesto que soy una cosa que piensa y que tiene alguna idea de Dios, la causa de mi ser, sea cual fuere, es necesario confesar que también será una cosa que piensa y que tiene en sí la idea de todas las perfecciones que atribuyo a Dios. Podrá indagarse de nuevo si esta causa recibe de sí misma su existencia y origen o si de alguna otra cosa. Si la tiene por sí misma, se infiere, por las razones antedichas, que es Dios, puesto que teniendo la virtud de ser y existir por sí misma, debe tener también, sin duda, el poder de poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas están en ella; es decir, todas las que yo concibo en Dios. Si ha recibido su existencia de alguna otra causa, se preguntará de nuevo, por iguales razones, si esta segunda causa existe por sí o por otro, hasta que gradualmente se llegue a una causa última, que será Dios. Y se ve manifiestamente que aquí no puede haber un progreso hasta el infinito, ya que no tanto se trata en esto de la causa que me produjo, como de la que en el presente me conserva.

Tampoco puede fingirse que acaso varias causas hayan concurrido juntas a mi producción, y que de una recibí la idea de una de las perfecciones que atribuyo a Dios, y de otra la idea de otra, de suerte que todas esas perfecciones están desde luego en alguna parte del Universo, pero no juntas y reunidas en una sola que sea Dios. Por el contrario, la unidad, la simplicidad o inseparabilidad de todas las cosas que hay en Dios, es una de las principales perfecciones que concibo en él; y ciertamente esta idea de la unidad de las perfecciones diversas no ha podido ponerla en mí una causa que no sea también la que haya puesto las ideas de todas las demás perfecciones, pues no hubiera podido hacérmelas comprender todas juntas, inseparables, si no hubiera al mismo tiempo obrado de suerte que yo supiese cuáles eran y las conociese todas en cierta manera.

En fin, en lo que toca a mis padres, de quienes parece que tomo mi origen y nacimiento, diré que, aun cuando todo lo que haya podido creer sea muy verdadero, esto no significa sin embargo que sean ellos los que me conservan, ni si quiera los que me han hecho y producido, en cuanto que soy una sustancia que piensa, pues no hay ninguna relación entre la producción de una sustancia semejante y el acto corporal por el cual su ello creer que me han engendrado. Pero en lo que han contribuido a mi nacimiento ha sido, a lo más, poniendo ciertas disposiciones en esa materia, en la que hasta ahora he juzgado que estaba encerrado yo, es decir, mi espíritu, que es lo único que ahora considero como yo mismo; por lo tanto[,] no caben aquí dificultades sobre este punto y hay que concluir necesariamente que, puesto que existo y puesto que la idea de un ser sumamente perfecto, esto es, de Dios, está en mí, la existencia de Dios queda muy evidentemente demostrada.

Sólo me resta examinar de qué modo he adquirido esta idea; pues no la he recibido por los sentidos y nunca se ha presentado a mí inopinadamente, como las ideas de las cosas sensibles, cuando estas cosas se presentan o parecen presentarse a los órganos exteriores de los sentidos; tampoco es una pura producción o ficción de mi espíritu, pues no está en mí el poder de disminuirle ni aumentarle cosa alguna; y, por consiguiente, no queda más que decir sino que esta idea ha nacido y ha sido producida conmigo, al ser yo creado, como también le ocurre a la idea de mí mismo. Y, por cierto, no hay por qué extrañarse de que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como la marca del artífice impresa en su obra; y también es necesario que esa marca sea algo diferente de la obra misma, sino que por sólo haberme creado Dios, es muy de creer que me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza, y que yo concibo esa semejanza, en la cual está contenida la idea de Dios, por la misma facultad por la que me concibo a mí mismo; es decir, que, cuando hago reflexión sobre mí mismo, no sólo conozco que soy cosa imperfecta incompleta y dependiente, que sin cesar tiende y aspira a algo mejor y más grande que yo, sino que conozco también, al mismo tiempo, que ése, de quien dependo, posee todas esas grandes cosas a que yo aspiro y cuyas ideas hallo en mí; y las posee, no indefinidamente y sólo en potencia, sino gozando de ellas en efecto, en acto e infinitamente, y por eso es Dios. Y toda la fuerza del argumento que he empleado aquí para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que no podría ser mi naturaleza la que es, es decir, que no podría tener yo en mí mismo la idea de Dios, si Dios no existiese verda-

deramente; ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas elevadas perfecciones, de las cuales puede nuestro espíritu tener una ligera idea, sin poder, sin embargo, comprenderlas, y que no tiene ningún defecto ni ninguna de las cosas que denotan imperfección, por donde resulta evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende necesariamente de algún defecto.

Pero antes de examinar este punto con cuidado y de pasar a la consideración de las demás verdades que pueden derivarse de él, parece conveniente detenerme algún tiempo a contemplar este Dios todo perfección, para apreciar detenidamente sus maravillosos atributos, considerar, admirar y adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz, tanto al menos como lo permite la fuerza de mi espíritu, que, en cierta manera, ha quedado deslumbrado. Pues habiéndonos enseñado la fe que la suprema beatitud de la otra vida consiste sólo en esa contemplación de la majestad divina, experimentamos ya que una meditación como esta, aunque menos perfecta sin comparación, nos proporciona el mayor contento que es posible sentir en esta vida.

(Trad. Manuel García Morente, Tecnos, Madrid, 2002).

VI. JOHN LOCKE

Ensayo sobre el entendimiento humano II, cap. II, §§ 13

LIBRO II CAPÍTULO 11 DE LAS IDEAS SIMPLES

1. *Apariencias no compuestas*

Para comprender mejor la naturaleza, el modo y el alcance de nuestro conocimiento, debe observarse detenidamente una circunstancia sobre las ideas que tenemos, y es que algunas de ellas son simples mientras otras son complejas.

Aún cuando las cualidades que afectan a nuestros sentidos están, en las mismas cosas, tan unidas y mezcladas que no existe separación o distancia entre ellas, sin embargo, es evidente que las ideas que dichas cualidades producen en la mente le llegan, por medio de los sentidos, simples y sin mezcla. Porque si bien es cierto que la vista y el tacto con frecuencia toman ideas diferentes de un mismo objeto, y al mismo tiempo, como ocurre cuando un hombre ve al tiempo el movimiento y el color, y cuando la mano siente la suavidad y el calor de un mismo trozo de cera, sin embargo, las ideas simples unidas de este modo en un mismo sujeto son tan perfectamente distintas como las que llegan por diferentes sentidos. La frialdad y la dureza que experimenta el hombre ante un pedazo de hielo son ideas tan distintas en la mente como el perfume y la blancura de un lirio, o como el sabor del azúcar y el perfume de una rosa. Y no existe nada más sencillo para un hombre que las percepciones claras y distintas que tiene de esas ideas simples; las cuales, siendo en sí mismas y por separado 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, se sugieren y proporcionan a la mente únicamente mediante esas dos vías a que antes nos referíamos, es decir: sensación y reflexión. Una vez que el entendimiento está provisto de esas ideas simples tiene la facultad de repetir las y ensamblarlas con una variedad casi infinita, de tal forma que puede formar nuevas ideas complejas a su gusto. Sin embargo, no es factible para el ingenio más elevado o para el más amplio entendimiento, cualquiera que sea la agilidad o variedad de su pensamiento, el inventar o idear en la mente una sola idea simple, que no venga por los conductos antes referidos; ni tampoco le es posible para ninguna fuerza del entendimiento destruir las que ya están allí; puesto que el dominio que tiene el hombre en este pequeño mundo de su propio entendimiento es bastante similar con respecto al gran mundo de las cosas visibles, donde su poder, como quiera que está dirigido por el arte y la habilidad, no va más allá de componer y dividir los materiales que se encuentran al alcance de su mano; pero se muestra totalmente incapaz para hacer la más mínima partícula de materia nueva, o para destruir una sola de lo que ya está en el ser. Idéntica incapacidad encontrará en sí mismo todo el que se ponga a modelar en su entendimiento cualquier idea simple que no hubiera recibido por sus sentidos, procedente de objetos externos, o mediante la reflexión que haga sobre las operaciones de su propia mente acerca de ellas. Y me gustaría que alguien intentara imaginarse un sabor que el paladar nunca probó o de formarse la idea de un perfume jamás olido antes; y cuando pueda hacer esto, podré afirmar igualmente que un ciego tiene ideas de los colores, y que un sordo posee nociones distintas y verdaderas de los sonidos.

3. Solamente las cualidades que afectan a los sentidos son imaginables

Esta es la razón por la que (aunque no pensemos que para Dios sea imposible hacer una criatura con otros órganos y más vías que comuniquen a su entendimiento la noticia de cosas corpóreas, además de esas cinco, que usualmente se enumeran, con las que dotó al hombre) pienso que nadie puede pensar otras cualidades en los cuerpos, estén constituidos de una u otra forma, de las que se pueda tener noticia, además de sonidos, gustos, olores y cualidades visibles y tangibles. Y si la humanidad hubiera sido dotada solamente de cuatro sentidos, entonces las cualidades que son el objeto del quinto estarían tan apartadas de nuestras noticias, de nuestra imaginación y de nuestra concepción, como lo pueden estar ahora las que pudieran pertenecer a un sexto, séptimo u octavo sentido, y de las cuales no podría afirmarse, sin gran presunción, que algunas criaturas diferentes no los posean en alguna otra parte de este extenso y maravilloso universo. Aquel que no tenga la presunción de colocarse a sí mismo sobre todas las cosas, sino que considere la inmensidad de ese edificio y la amplia variedad que se encuentra en esta ínfima e inconsiderable parte suya que le es familiar, tal vez se sienta inclinado a pensar que en otras moradas del universo pueda haber otros seres distintos e inteligentes de cuyas facultades tiene tan poca noción o sospecha, como pueda tenerlos una polilla encerrada en el cajón de un armario, de los sentidos o entendimientos de un hombre, ya que semejante variedad y excelencia conviene a la sabiduría y poder del Creador. He seguido aquí la opinión común de que el hombre solamente tiene cinco sentidos, aunque, tal vez, pudieran contarse con justicia más; pero ambas suposiciones sirven a mi actual propósito de la misma forma.

(Trad. M.a Esmeralda García, Editora Nacional, Madrid, 1980).

VII. DAVID HUME

Investigación sobre el conocimiento humano, sec. 7, parte 2

SECCIÓN 7 DE LA IDEA DE CONEXIÓN NECESARIA [...] PARTE 2

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 une 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 acontecimiento 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, esa 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. Examínese el asunto desde cualquier perspectiva. Nunca encontraremos otro origen para esa idea. Ésta 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 podremos 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 en 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 efecto. 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 es causa de determinado ruido. Pero ¿qué queremos decir con esta afirmación? Queremos decir o 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 aquella [78].

Recapitemos los razonamientos de esta sección: toda 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].
(Trads. Jaime de Salas y Gerardo López Sastre, Tecnos, Madrid, 2007).

VIII. JEAN JACQUES ROUSSEAU

Del contrato social I, caps. 6-7

Capítulo VI. Del pacto social

Supongo a los hombres llegados a ese punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza superan con su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Entonces dicho estado primitivo no puede ya subsistir, y el género humano perecería si no cambiara su manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar fuerzas nuevas, sino sólo unir y dirigir aquellas que existen, no han tenido para conservarse otro medio que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda superar la resistencia, ponerlas en juego mediante un solo móvil y hacerlas obrar a coro.

Esta suma de fuerzas no puede nacer más que del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo las comprometerá sin perjudicarse y sin descuidar los cuidados que a sí mismo se debe? Esta dificultad aplicada a mi tema puede enunciarse en los siguientes términos:

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a ti mismo y quede tan libre como antes.» Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social.

Las cláusulas de este contrato están tan determinadas por la naturaleza del acto que la menor modificación las volvería vanas y de efecto nulo; de suerte que, aunque quizás nunca hayan sido enunciadas formalmente, son por doquiera las mismas, por doquiera están admitidas tácitamente y reconocidas; hasta que, violado el pacto social, cada cual vuelve entonces a sus primeros derechos y recupera su libertad natural, perdiendo la libertad convencional por la que renunció a aquélla.

Estas cláusulas, bien 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, al darse cada uno todo entero, la condición es igual para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

Además, por efectuarse la enajenación sin reserva, la unión es tan perfecta como puede serlo y ningún asociado tiene ya nada que reclamar: porque si quedasen algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pudiera fallar entre ellos y lo público, siendo cada cual su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, el estado de naturaleza subsistiría y la asociación se volvería necesariamente tiránica o vana.

En suma, como dándose cada cual a todos no se da a nadie y como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiriera el mismo derecho que uno le otorga sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

Por lo tanto, si se aparta del pacto social lo que no pertenece a su esencia, en contraremos 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 corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo.*

En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce 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 se forma de este modo por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad*, y toma ahora el de *República* o de *cuerpo político*, al cual sus miembros llaman *Estado* cuando es pasivo, *Soberano* cuando es activo, *Poder* al compararlo con otros semejantes. Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *Pueblo*, y en particular se llaman *Ciudadanos* como partícipes en la autoridad soberana, y *Súbditos* en cuanto sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden con frecuencia y se toman unos por otros; basta con saber distinguirlos cuando se emplean en su total precisión.

Capítulo VII. Del soberano

Por esta fórmula se ve que el acto de asociación entraña un compromiso recíproco de lo público con los particulares, y que cada individuo, contratante por así decirlo consigo mismo, se halla comprometido en un doble aspecto; a saber, como miembro del Soberano respecto a los particulares, y como miembro del Estado respecto al Soberano. Pero aquí no se puede aplicar la máxima del derecho civil según la cual nadie está obligado a cumplir los compromisos contraídos consigo mismo; porque hay mucha diferencia entre obligarse para consigo o con un todo del que se forma parte.

Hay que señalar también que la deliberación pública, que puede obligar a todos los súbditos respecto al soberano, a causa de los dos diferentes aspectos bajo los que cada uno está considerado, no puede, por la razón contraria, obligar al Soberano para consigo mismo, y que, por consiguiente, va contra la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda infringir. Al no poder considerarse sino bajo un solo y mismo aspecto, se halla entonces 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 cual no significa que este cuerpo no pueda comprometerse perfectamente respecto a otro en cuanto no se oponga a dicho contrato; porque respecto al extranjero se vuelve un ser simple, un individuo.

Pero al no extraer su ser sino de la santidad del contrato, el cuerpo político o el soberano no puede obligarse nunca, ni siquiera respecto a otro, a nada que derogue este acto primitivo, como enajenar alguna porción de sí mismo o someterse a otro soberano. Violar el acto porque el que existe sería aniquilarse, y lo que no es nada no produce nada.

Tan pronto como esta multitud se encuentra así reunida en un cuerpo, no se puede ofender a uno de los miembros sin atacar al cuerpo; aún menos ofender al cuerpo sin que los miembros se resientan de ello. Al deber y el interés obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente, y los mismos hombres deben procurar reunir bajo este doble aspecto todas las ventajas que de él dependen.

Ahora bien, al no estar formado el soberano más que por los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés contrario al suyo; por consiguiente, el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía respecto a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros, y luego veremos que no puede perjudicar a ninguno en particular. El soberano, por el solo hecho de serlo, es siempre todo lo que debe ser.

Pero no ocurre lo mismo con los súbditos para con el soberano, el cual, pese al interés común, nada respondería de los compromisos de aquéllos si no encontrara medios de asegurarse su fidelidad.

En efecto, cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad particular contraria o diferente de la voluntad general que tiene como ciudadano. Su interés particular puede hablarle de forma muy distinta que el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente puede hacerle considerar lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida sería menos perjudicial a los demás que oneroso es para él su pago, y, mirando a la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón, puesto que no es un hombre, gozaría de los derechos del ciudadano

sin querer cumplir los deberes del súbdito; injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político.

A fin, pues, de que el pacto social no sea un vano formulario, implica tácitamente el compromiso, el único que puede dar fuerza a los demás, de que quien rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual no significa sino que se le forzará a ser libre; porque ésa es la condición que, dando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y la única que hace legítimos los compromisos civiles, que sin eso serían absurdos y tiránicos y estarían sometidos a los abusos más enormes.

(Trad. Mauro Armíño. Alianza Editorial. Madrid. 2003).

IX. IMMANUEL KANT

Crítica de la razón pura, «Prólogo a la 2ª edición»

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 éste, 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 [como] 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 tanteo. 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.

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 tan poco hasta hoy ha podido dar un paso adelante. Así pues, según toda apariencia, hállese con clusa y perfecta. 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 de muestra 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.

Ahora bien, por cuanto en éstas 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, el segundo [,] conocimiento práctico de la razón. La parte pura de ambos, contenga mucho o contenga poco, es decir, la parte en donde la razón termina 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 cognoscitivas 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 descubrimiento de este nuevo camino, debió parecer extraordinariamente importante a los matemáticos y por eso se hizo inolvidable. El primero que demostró el triángulo isósceles (háyase 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 ella 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 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 (1), entonces percibieron todos los físicos una luz nueva. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce 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 instruida 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 nada. 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 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 confirma. En ella hay que deshercer mil veces el camino, porque se

encuentra que no conduce a dónde 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 un 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 motivo 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 éstos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. En sáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, 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 inmóviles. 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. ¿Rígese empero el objeto (como objeto de los sentidos) por la constitución de nuestra facultad de intuición?, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad. Pero como no puedo permanecer atenido a esas intuiciones, si han de llegar a ser conocimientos, sino que tengo que referirlas, como representaciones, a algo como objeto, y determinar éste mediante aquéllas, 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 enseguida una explicación fácil; porque la experiencia misma es un 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 todos 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 (2).

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 ciencia. 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 seguido. 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 Impero que es precisamente el afán más importante de esa ciencia. 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 éste 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 a ir necesariamente 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, está fundado (3). Ahora bien, después de haber negado a la razón especulativa todo progreso en ese campo suprasensible, quedamos por ensayar si ella no encuentra, en su conocimiento práctico, datos para determinar aquel concepto trascendente 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 (4).

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; pero [,] 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 primero 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, colmo 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 [nada da por hecho, si queda algo por hacer].

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 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 [,] sin embargo, 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 vaque 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 crítica. 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 (5). Pues, si no, seguiríase la proposición 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 lo tanto, de uno y el mismo ser, v.g. [verbigracia] 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 misma; 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 y por tanto como libre, sin que aquí se cometa contradicción. Ahora bien, aunque mi alma, considerada en este último aspecto, no la puedo conocer por la 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 ésta 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 dimanan. 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 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 la 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 para el uso práctico necesario de mi razón, como no cercene al mismo tiempo a la razón especulativa su pretensión de conocimientos trascendentes. 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 transforman 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; 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 descreimiento opuesto a la moralidad, que siempre es muy dogmático. Así pues, no siendo difícil, con una metafísica sistemática, compuesta según la pauta señalada por la crítica de la razón pura, dejar un legado a la posteridad, no es éste un presente poco estimable. Basta comparar lo que es la cultura de la razón mediante la marcha segura de una ciencia, con el tanteo sin fundamento y el vagabundeo superficial de la misma sin crítica; o advertir también [cuánto] mejor empleará aquí su tiempo una juventud deseosa de saber que en el dogmatismo corriente, que inspira tan tempranos y poderosos alientos, ya para sustilizar cómodamente sobre cosas de que no entiende nada y en las que no puede, como no puede nadie en el mundo, conocer nada, ya para acabar inventando nuevos pensamientos y opiniones, sin cuidarse de aprender las ciencias exactas. Pero sobre todo se reconocerá el valor de la crítica, si se tiene en cuenta la inapreciable ventaja de poner un término, para todo el porvenir, a los ataques contra la moralidad y la religión, de un modo socrático, es decir, por medio de la prueba clara de la ignorancia de los adversarios. Pues alguna metafísica ha habido siempre en el mundo y habrá de haber en adelante; pero con ella también surgirá una dialéctica de la razón pura, pues es natural a ésta. Es pues el primer y más importante asunto de la filosofía, quitarle todo influjo desventajoso, de una vez para siempre, cegando la fuente de los errores.

Tras esta variación importante en el campo de las ciencias y la pérdida que de sus posesiones, hasta aquí imaginadas, tiene que soportar la razón especulativa, todo lo que toca al interés universal humano y a la utilidad que el mundo ha sacado hasta hoy de las enseñanzas de la razón pura, sigue en el mismo provechoso estado en que estuvo siempre. La pérdida alcanza sólo al monopolio de las escuelas, pero de ningún modo al interés de los hombres. Yo pregunto al dogmático más inflexible si la prueba de la duración de nuestra alma después de la muerte, por la simplicidad de la sustancia; si la de la libertad de la voluntad contra el mecanismo universal, por las sutiles, bien que importantes distinciones entre necesidad práctica subjetiva y objetiva; si la de la existencia de Dios por el concepto de un ente realísimo (de la contingencia de lo variable y de la necesidad de un primer motor) han llegado jamás al público, después de salir de las escuelas y han tenido la menor influencia en la convicción de las gentes. Y si esto no ha ocurrido, ni puede tampoco esperarse nunca, por lo inadecuado que es el entendimiento ordinario del hombre para tan sutil especulación; sí, en cambio, en lo que se refiere al alma, la disposición que todo hombre nota en su naturaleza, de no poder nunca satisfacerse con lo temporal (como insuficiente para las disposiciones de todo su destino) ha tenido por sí sola que dar nacimiento a la esperanza de una vida futura; si en lo que se refiere a la libertad, la mera presentación clara de los deberes, en oposición a las pretensiones todas de las inclinaciones, ha tenido por sí sola que producir la conciencia de la libertad; si, finalmente en lo que a Dios se refiere, la magnífica ordenación, la belleza y providencia que brillan por toda la Naturaleza ha tenido, por sí sola, que producir la fe en un sabio y grande creador del mundo, convicción que se extiende en el público en cuanto descansa en fundamentos racionales; entonces estas posesiones no sólo siguen sin ser estorbadas, sino que ganan más bien autoridad, porque las escuelas aprenden, desde ahora, a no preciarse de tener, en un punto que toca al interés universal humano, un conocimiento más elevado y amplio que el que la gran masa (para nosotros dignísima de respeto) puede alcanzar tan fácilmente, y alimentarse por tanto a cultivar tan sólo esas pruebas universalmente comprensibles y suficientes en el sentido moral. La variación se refiere pues solamente a las arrogantes pretensiones de las escuelas, que desean en esto (como hacen con razón en otras muchas cosas) se las tenga por únicas concededoras y guardadoras de semejantes verdades, de las cuales sólo comunican al público el uso, y guardan para sí la clave (*quodm eum nescit, solus vult scire videri* [quiere hacer creer que conoce por sí mismo lo que no sabe por mí]). Sin embargo, se ha tenido en cuenta aquí una equitativa pretensión del filósofo especulativo. Éste sigue siempre siendo el exclusivo depositario de una ciencia, útil al público que la ignora, a saber, la crítica de la razón, que no puede nunca hacerse popular. Pero tampoco necesita serlo; porque, así como el pueblo no puede dar entrada en su caba

como verdades útiles, a los bien tejidos argumentos, de igual modo nunca llegan a su sentido las objeciones contra ellos, no menos sutiles. En cambio, como la escuela y asimismo todo hombre que se eleve a la especulación, cae inevitablemente en argumentos y réplicas, está aquella crítica obligada a prevenir de una vez para siempre, por medio de una investigación fundamentada de los derechos de la razón especulativa, el aseándolo que tarde o temprano ha de sentir el pueblo, por las discusiones en que los metafísicos (y, como tales, también al fin los sacerdotes) sin crítica se complican irremediablemente y que falsean después sus mismas doctrinas. Sólo por medio de esta crítica pueden cortarse de raíz el materialismo, el fatalismo, el ateísmo, el descreimiento de los librepensadores, el misticismo y la superstición, que pueden ser universalmente dañinos, finalmente también el idealismo y el escepticismo, que son peligros más para las escuelas y que no pueden fácilmente llegar al público. Si los gobiernos encuentran oportuno el ocuparse de los negocios de los sabios, lo más conforme a su solícita presidencia sería, para las ciencias como para los hombres, favorecer la libertad de una crítica semejante, única que puede dar a las construcciones de la razón un suelo firme, que sostener el ridículo despotismo de las escuelas que levantan una gran gritería sobre los peligros públicos, cuando se rasga su tejido, que el público[,] sin embargo, jamás ha conocido y cuya pérdida por lo tanto no puede nunca sentir.

La crítica no se opone al proceder dogmático de la razón en su conocimiento puro como ciencia (pues ésta ha de ser siempre dogmática, es decir, estrictamente demostrativa por principios a priori, seguros), sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de salir adelante sólo con un conocimiento puro por conceptos (el filosófico), según principios tales como la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin informarse del modo y del derecho con que llega a ellos. Dogmatismo es, pues, el proceder dogmático de la razón pura, sin previa crítica de su propia facultad. Esta oposición, por lo tanto, no ha de favorecer la superficialidad charlatana que se otorga el [pretencioso] nombre de ciencia popular, ni al escepticismo, que despacha la metafísica toda en breves instantes. La crítica es más bien el arreglo previo necesario para el fomento de una bien fundada metafísica, como ciencia, que ha de ser desarrollada por fuerza dogmáticamente, y según la exigencia estricta, sistemáticamente, y, por lo tanto, conforme a escuela (no popularmente). Exigir esto a la crítica es imprescindible, ya que se obliga a llevar su asunto completamente a priori, por tanto a entera satisfacción de la razón especulativa. En el desarrollo de ese plan, que la crítica prescribe, es decir, en el futuro sistema de la metafísica, debemos, pues, seguir el severo método del famoso [Wolff], el más grande de todos los filósofos dogmáticos, que dio el primero el ejemplo (y así creó el espíritu de solidez científica, aún vivo en Alemania) de cómo, estableciendo regularmente los principios, determinando claramente los conceptos, ad ministrando severamente las demostraciones y evitando audaces saltos en las consecuencias, puede emprenderse la marcha segura de una ciencia. Y por eso mismo fuera él superiormente hábil para poner en esa situación una ciencia como la metafísica, si se le hubiera ocurrido prepararse el campo previamente por medio de una crítica del órgano, es decir, de la razón pura misma: defecto que no hay que atribuir tanto a él como al modo de pensar dogmático de su tiempo y sobre el cual los filósofos de éste, como de los anteriores tiempos, nada tienen que echarse en cara. Los que rechacen su modo de enseñar y al mismo tiempo también el proceder de la crítica de la razón pura, no pueden proponerse otra cosa que rechazar las trabas de la Ciencia, transformar el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia.

Por lo que se refiere a esta segunda edición, no he querido, como es justo, dejar pasar la ocasión, sin corregir en lo posible las dificultades u oscuridades de donde puede haber surgido más de una mala interpretación que hombres penetrantes, quizá no sin culpa mía, han encontrado al juzgar este libro. En las proposiciones mismas y sus pruebas, así como en la forma e integridad del plan, nada he encontrado que cambiar; cosa que atribuyo en parte al largo examen a que los he sometido antes de presentar este libro al público, y en parte también a la constitución de la cosa misma, es decir, a la naturaleza de una razón pura especulativa, que tiene una verdadera estructura, donde todo es órgano, es decir, donde todos están para uno y cada uno para todos y donde, por tanto, toda debilidad por pequeña que sea, falta (error) o defecto, tiene que advertirse imprescindiblemente en el uso. Con esta inmutabilidad se afirmará también, según espero, este sistema en adelante. Esta confianza la justifica no la presunción, sino la evidencia que produce el experimento, por la igualdad del resultado cuando partimos de los elementos mínimos hasta llegar al todo de la razón pura y cuando retrocedemos del todo (pues éste también es dado por sí mediante el propósito final en lo práctico) a cada parte, ya que el ensayo de variar aun sólo la parte más pequeña, introduce enseguida contradicciones no sólo en el sistema, sino en la razón universal humana.

Pero en la exposición hay aún mucho que hacer y he intentado en esta edición correcciones que han de poner remedio a la mala inteligencia de la estética (sobre todo en el concepto del tiempo) [,] a la oscuridad de la deducción de los conceptos del entendimiento, al supuesto defecto de suficiente evidencia en las pruebas de los principios del entendimiento puro, y finalmente a la mala interpretación de los paralogismos que preceden a la psicología racional. Hasta aquí (es decir, hasta el final del capítulo primero de la dialéctica trascendental) y no más, extiéndense los cambios introducidos en el modo de exposición⁶, porque el tiempo me venía corto y, en lo que quedaba por revisar, no han incurrido en ninguna mala inteligencia quienes han examinado la obra con conocimiento del asunto y con imparcialidad. Estos, aunque no puedo nombrarlos aquí con las alabanzas a que son acreedores, no tarán por sí mismos en los respectivos lugares, la consideración con que he escuchado sus observaciones. Esa corrección ha sido causa empero de una pequeña pérdida para el lector, y no había medio de evitarla, sin hacer el libro demasiado voluminoso. Consiste en que varias cosas que, si bien no pertenecen esencialmente a la integridad del todo, pudiera, sin embargo, más de un lector echarlas de menos con disgusto, porque pueden ser útiles en otro sentido, han tenido que ser suprimidas o compendiadas, para dar lugar a esta exposición, más comprensible ahora, según yo espero. En el fondo, con respecto a las proposiciones e incluso a sus pruebas, esta exposición no varía absolutamente nada. Pero en el método de presentarlas, apártase de vez en cuando de la anterior de tal modo, que no se podía llevar a cabo por medio de nuevas adiciones. Esta pequeña pérdida que puede además subsanarse, cuando se quiera, con sólo cotejar esta edición con la primera [,] queda compensada con creces, según yo espero, por la mayor comprensibilidad de ésta.

He notado, con alegría, en varios escritos públicos (ora con ocasión de dar cuenta de algunos libros, ora en tratados particulares), que el espíritu de exactitud no ha muerto en Alemania. La gritería de la nueva moda, que practica una genial libertad en el pensar, lo ha pagado tan sólo por poco tiempo, y los espinosos senderos de la crítica, que conducen a una ciencia de la razón pura, ciencia de escuela, pero sólo así duradera y por ende altamente necesaria, no han impedido a valerosos clarividentes ingenios, adueñarse de ella. A estos hombres de mérito, que unen felizmente a la profundidad del conocimiento el talento de una exposición luminosa (talento de que yo precisamente carezco), abandono la tarea de acabar mi trabajo, que en ese respecto puede todavía dejar aquí o allá algo que desear; pues el peligro, en este caso, no es el de ser refutado, sino el de no ser comprendido. Por mi parte no puedo de aquí en adelante entrar en discusiones, aunque atenderé con sumo cuidado a todas las indicaciones de amigos y de enemigos, para utilizarlas en el futuro desarrollo del sistema, conforme a esta propedéutica. Cógeme estos trabajos en edad bastante avanzada (en este mes cumplo sesenta y cuatro años); y si quiero realizar mi propósito, que es publicar la metafísica de la naturaleza y la de la moralidad, como confirmación de la exactitud de la crítica de la razón especulativa y la de la práctica, he de emplear mi tiempo con economía, y confiarme, tanto para la aclaración de las oscuridades, inevitables al principio en esta obra, como para la defensa del todo, a los distinguidos ingenios, que se han compenetrado con mi labor. Todo discurso filosófico puede ser herido en algún sitio aislado (pues no puede presentarse tan acorazado como el discurso matemático); pero la estructura del sistema, considerada en unidad, no corre con ello el menor peligro, y abarcarla con la mirada, cuando el sistema es nuevo, es cosa para la cual hay pocos que tengan la aptitud del espíritu y, menos aún, que posean el gusto de usarla, porque toda innovación les incomoda. También, cuando se arrancan trozos aislados y se separan del conjunto, para compararlos después unos con otros, pueden descubrirse en todo escrito, y más aún si se desarrolla en libre discurso, contradicciones aparentes, que a los ojos de quien se confía al juicio de otros, lanzan una luz muy desfavorable sobre el libro. Pero quien se haya adueñado de la idea del todo, podrá resolverlas muy fácilmente. Cuando una teoría tiene consistencia, las acciones y reacciones que al principio la amenazaban con grandes peligros, sirven, con el tiempo, sólo para aplanar sus asperezas y si hombres de imparcialidad, conocimiento y verdad era popularidad se ocupan de ella, proporcionanle también en poco tiempo la necesaria elegancia.

Königsberg, abril de 1787.

(Trad. Manuel García Morente, Porrúa, México D.F., 1991).

NOTAS

1 No sigo aquí exactamente los hilos de la historia del método experimental, cuyos primeros comienzos no son bien conocidos.

2 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 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.

3 Este experimento de la razón pura tiene mucha semejanza con el que los químicos llaman a veces de la reducción, pero en general 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 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.

4 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 tracción de Newton). Ésta hubiera permanecido para siempre sin descubrir, si el 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 sólo 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.

5 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, es decir, basta que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda ciertamente afirmar 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 más. Ahora bien, este algo más no necesita precisamente buscarse en las fuentes teóricas del conocimiento; puede estar también en las prácticas.

6 Adición, propiamente aunque sólo en el modo de demostración, no podría yo llamar más que a la que he hecho en la página 275 con una nueva refutación del idealismo psicológico y una prueba estricta (y, según creo, única posible) de la realidad objetiva de la intuición externa. Por muy inocente que pueda ser considerado el idealismo, respecto de los fines esenciales de la metafísica (y en realidad no lo es), siempre es un escándalo para la filosofía y para la razón universal humana, el no admitir la existencia de las cosas fuera de nosotros (de donde sin embargo nos proviene la materia toda de los conocimientos, incluso para nuestro sentido interno) sino por fe y si a alguien se le ocurre ponerla en duda, no poder presentarle ninguna prueba satisfactoria. Como en las expresiones de la prueba se encuentra alguna oscuridad, en lo que va de la línea tercera a la sexta, ruego que se transforme ese período como sigue: Ese permanente empero no puede ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia, que pueden ser hallados en mí, son representaciones y, como tales, necesitan ellas mismas un substrato permanente distinto de ellas, en relación con el cual pueda ser determinado su cambio y por consiguiente

mi existencia en el tiempo en que ellas cambian. Se dirá probablemente contra esta prueba, que yo no me doy inmediatamente cuenta más que de lo que está en mí, es decir, de mi representación de cosas exteriores; y consiguientemente que queda siempre aún sin decidir si hay o no fuera de mí algo correspondiente. Pero de mi existencia en el tiempo (y por consiguiente también de la determinabilidad de la misma en él) doy cuenta mediante experiencia interna, y esto es más que darme sólo cuenta de mi representación; es idéntico empero a la consciencia empírica de mi existencia, la cual no es determinable más que por referencia a algo que enlazado con mi existencia, está fuera de mí. Esa consciencia de mi existencia en el tiempo está pues enlazada idénticamente con

la consciencia de una relación con algo fuera de mí, y es pues una experiencia y no una invención, el sentido y no la imaginación [,] quien ata inseparablemente lo externo con mi sentido interno; pues el sentido externo es ya en sí referencia de la intuición a algo real fuera de mí, y su realidad, a diferencia de la imaginación, sólo descansa en que él está inseparablemente enlazado con la experiencia interna misma, como condición de la posibilidad de ésta, lo cual ocurre aquí. Si yo pudiera enlazar, con la conciencia intelectual de mi existencia en la representación: yo soy (que acompaña a todos mis juicios y acciones del entendimiento), al mismo tiempo una determinación de mi existencia por medio de una intuición intelectual, entonces no pertenecería necesariamente a ésta la consciencia de una relación con algo fuera de mí. Ahora bien, cierto es que aquella conciencia intelectual precede, pero sin embargo la intuición interna, en que mi existencia puede tan sólo ser determinada. Es sensible y ligada a la condición del tiempo; esa determinación en cambio y por tanto la experiencia interna misma depende de algo permanente que no está en mí, y por consiguiente que está en algo fuera de mí, con lo cual yo me tengo que considerar en relación; así pues, la realidad del sentido externo está necesariamente enlazada con la del interno, para la posibilidad de una experiencia en general; es decir, yo me doy tan seguramente cuenta de que hay cosas fuera de mí, que se refieren a mi sentido, como me doy cuenta de que existo yo mismo determinadamente en el tiempo. Ahora bien, ¿a qué intuiciones dadas corresponden realmente objetos fuera de mí, que pertenecen por tanto al sentido externo, al cual y no a la imaginación son de atribuir? Ésta es cosa que tiene que ser decidida en cada caso particular, según las reglas por las cuales se distingue la experiencia en general (incluso interna) de la imaginación, y para ello siempre sirve de base la proposición de que realmente hay experiencia externa. Puede añadirse a qué aún esta nota: la representación de algo permanente en la existencia no es idéntica a la representación permanente, pues aquélla puede ser muy mudable y variable, como todas nuestras representaciones, incluso las de la materia, y se refiere sin embargo a algo permanente, que tiene por tanto que ser una cosa distinta de todas mis representaciones y exterior, cuya existencia es necesariamente incluida en la determinación de mi propia existencia y constituye con ésta sólo una única experiencia, que no tendría lugar ni siquiera internamente, si no fuera al mismo tiempo (en parte) externa. El cómo no se puede explicar aquí, como tampoco puede explicarse cómo nosotros en general pensamos lo que está detenido en el tiempo y cuya simultaneidad con lo cambiante produce el concepto de la variación.

X. KARL MARX

La ideología alemana, «Introducción», Apartado A, [1] Historia

[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, si 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 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 necesidades 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 este terreno creen hallarse a salvo de la injerencia 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 sencillamente 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 sigue haciendo 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 vidas 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 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. 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).

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 establecer 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 el 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 existentes, 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 aún, 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 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 lo 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 seguir siéndolo, 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 ven tilan las luchas reales entre las diversas clases (de lo que los historiadores alemanes no tienen ni la más remota idea, a pesar de habérselas facilitado las orientaciones necesarias acerca de ellos en los *Anales Francoalemanes* y en *La Sagrada Familia*). Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspira 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 intereses 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 adónde 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 «insoportable», 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 condiciones de los otros y, por último, instituye a individuos *histórico universales*, empíricamente mundiales, en vez de individuos locales. Sin esto, 1° el comunismo sólo llegaría a existir como fenómeno local; 2° las mismas *potencias* del intercambio no podrían desarrollarse como *potencias universales* y, por tanto, insostenibles, sino que seguirían siendo simples «circunstancias» supersticiosas de puertas adentro, y 3° 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 histórica universal. Existencia histórica 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. 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 supraestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre. (Trad. Wenceslao Roces, Grijalbo, Barcelona, 1970).

XI. FRIEDRICH NIETZSCHE

La gaya ciencia V, §§ 343-346

LIBRO QUINTO

Nosotros, los sin miedo

Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais, où je te mène.

[¿Tiemblas, esqueleto? Más temblarías si supieras adónde te llevo]

Turenne

343. *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 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 del 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 previa 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 incondicional 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 el emperador podría objetarse con razón: ¿cómo?, ¿es realmente menos nocivo, menos peligroso y menos funesto no querer dejarse 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 moral.* 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 hubiese mostrado siempre realmente del lado de los más incuestionables *polytropoi*. [hombreres de recursos]. 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 «amoraes»? No cabe duda 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 lumbre 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?

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 comparte por lo demás con todas las mujercuelas valientes—. ¿Cómo es posible que no haya 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 aun 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 mismo 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 immoralistas, 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 desarraigo 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, como pasivo 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 nuestra desconfianza. Cuanto haya de desconfianza, tanto de filosofía. Nos guardaremos muy bien de decir que vale *menos*. Hoy se nos antoja como cosa de risa 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*. Una suspicacia inexorable, fundamental y muy honda 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 veneraciones o... *con vosotros mismos!*». Lo último sería el nihilismo, pero ¿no sería también el nihilismo, lo primero? Este es *nuestro* interrogante.

(Trad. Luis Jiménez Moreno, Narcea, Madrid, 1973).

XII. LUDWIG WITTGENSTEIN

Wittgenstein I

Tractatus logico-philosophicus, 6.41-7.

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.

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.

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

6.421 Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental.

(Ética y estética son una y la misma cosa.)

6.422 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. y

(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.

6.43 Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología.

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 tonces 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.

6.4321 Los hechos pertenecen todos sólo a la tarea, no a la solución.

6.44 No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea.

6.45 La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico.

6.5 Respecto a una respuesta que no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta.

El *enigma* no existe.

Si una pregunta puede siquiera formularse, también *p*^uede responder.

6.51 El escepticismo *no* es irrefutable, sino manifiestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse.

Porque sólo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta sólo donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde algo *puede ser dicho*.

6.52 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.

6.521 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?)

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

6.53 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 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.

(Trads. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza Editorial, Madrid, 2001).

Wittgenstein II

Investigaciones filosóficas, §§ 116-133

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 conlleva 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 podrá preguntarse bajo qué especiales circunstancias se emplea efectivamente esta oración. Es en éstas en las que tiene sentido.

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 concierne 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 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* [visión del mundo]?).

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 significado. 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 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 todas 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 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 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. (*Trads. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Crítica, Barcelona, 1988*).

XIII. JOSÉ ORTEGA Y GASSET

El tema de nuestro tiempo, cap. X LA DOCTRINA DEL PUNTO DE VISTA

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

Recuérdese el comienzo de este estudio. La tradición moderna nos ofrece dos maneras opuestas de hacer frente a la antinomia entre vida y cultura. Una de ellas, el racionalismo, para salvar la cultura[,] niega todo sentido a la vida. La otra, el relativismo, ensaya la operación inversa: desvanece el valor objetivo de la cultura para dejar paso a la vida. Ambas soluciones, que a las generaciones anteriores parecían suficientes, no encuentran eco en nuestra sensibilidad. Una y otra viven a costa de cegueras complementarias. Como nuestro tiempo no padece esas obnubilaciones, como 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*.

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» y teoría del conocimiento, al revisar los hechos de que ambas actitudes partían, han tenido que rectificarlos, coincidiendo en una nueva manera de plantear la cuestión.

El sujeto, ni es un medio transparente, un «yo puro» idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar

de ambas. Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Esta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar sin más ni más por ella, como acontecería al imaginario ente racional creado por las definiciones racionales, 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.

Como con los colores y sonidos acontece con las verdades. La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano perceptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. 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.* Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.

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

Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. *He aquí cómo ésta,* que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, *adquiere una dimensión vital.* Sin el desarrollo, el camino 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 única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno».* El utopista —y esto ha sido en esencia el racionalismo— es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto.

Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la *dimensión vital, histórica, perspectivista,* hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en camino, 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.*

Cuando hoy miramos las filosofías del pasado, incluyendo las del último siglo, notamos en ellas ciertos rasgos de primitivismo. 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 domable, con un repertorio reducido de objetos y peripecias. La vida imaginaria que llevamos durante el rato de esa contemplación no parece un juego fácil que momentáneamente nos liberte 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 inconmovibles, 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 anquilose en mundo.*

Ahora bien: la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal.

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

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

Por esto conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene, e hincándonos bien en el lugar [en] que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo.
(Tecnos, Madrid, 2002).