

TEXTOS RECOMENDADOS

UNIVERSIDADES DE CASTILLA Y LEÓN

Textos del programa de Filosofía II. 2º de Bachillerato

- [Platón, *República*, Libro VII, 514a-517c, 518b-520a, 532a-535a](#)
- [Aristóteles, *Política*, Libro III, caps. 7, 8 y 9 \(1279a-1281a\); Libro IV, cap. 11, 1295a-1296b](#)
- [Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Parte I, cuestión 2](#)
- [Guillermo de Ockham, *Suma lógica*, caps. XIV y XV](#)
- [René Descartes, *Discurso del método*, Partes 1ª, 2ª y 4ª](#)
- [David Hume, *Compendio del Tratado de la naturaleza humana*](#)
- [Immanuel Kant, *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*](#)
- [Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Prólogo](#)
- [Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tratado primero, epígrafes 2, 3, 4, 7, 8, 9. *Así habló Zaratustra*, «Prólogo de Zaratustra», epígrafe 4; «Los discursos de Zaratustra», Primer discurso](#)
- [José Ortega y Gasset, *¿Qué es Filosofía?*, Lección X](#)

PLATÓN, *República*, Libro VII, 514a-517c; 518b-520a; 532a-535a. Extraído de: Textos de selectividad de filosofía del I.E.S. Francisco Giner de los Ríos. (www.ginersg.com/FILOSOFIA/textos/PLATON.pdf).

I

—A continuación —proseguí— compara con la siguiente escena el estado de nuestra naturaleza con relación a la educación o a su carencia. Imagina, pues, una especie de vivienda subterránea en forma de caverna, con una amplia entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna; y a unos hombres que están en ella desde niños, atados por la piernas y el cuello, de tal manera que se vean obligados a permanecer en el mismo lugar y a mirar únicamente hacia adelante, siendo incapaces de volver la cabeza a causa de las ligaduras. Detrás de ellos, la luz de un fuego encendido a cierta distancia y en una elevación del terreno; y entre el fuego y los encadenados, un camino elevado, a lo largo del cual imagina que ha sido construido un tabique semejante a las mamparas que se levantan entre los prestidigitadores y el público, por encima de las cuales exhiben aquéllos sus prodigios.

—Ya lo veo, dijo.

—Pues bien, ve ahora a lo largo de ese tabique, unos hombres que transportan toda clase de objetos, que aparecen por encima del muro, y las figuras de hombres o animales, labradas en piedra, en madera y en toda clase de materiales; y entre estos portadores, naturalmente, unos irán hablando y otros en silencio.

—¿Qué extraña escena describes —dijo— y qué extraños prisioneros!

—Iguales que nosotros, respondí. Porque, en primer lugar, ¿crees que quienes están en tal situación han visto de sí mismos o de sus compañeros otra visión distinta de las sombras proyectadas por el fuego sobre la pared de la caverna que está frente a ellos?

—¿Cómo, dijo, si durante toda su vida han sido obligados a mantener la cabeza inmóvil?

—¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo? —Sin duda.

—Y si pudieran hablar entre ellos, ¿no crees que al nombrar las sombras que ven pasar ante ellos pensarían nombrar las cosas mismas?

—Necesariamente.

TEXTOS RECOMENDADOS

– Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la pared de enfrente, ¿piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, no creerían ellos que hablaba la sombra que veían pasar?

– Por Zeus, dijo, yo mismo no pensaría otra cosa.

– Entonces es indudable, dije yo, que tales prisioneros no juzgarán real otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados.

– Es inevitable, dijo.

– Considera ahora, dije, lo que sucedería si fuesen liberados de sus cadenas y curados de su error, y si de acuerdo con su naturaleza, les ocurriese lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a ponerse en pie de repente y a volver la cabeza y a caminar y a mirar hacia la luz y, cuando al hacer todo esto sintiera dolor, y, a causa de los destellos, no pudiera distinguir los objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que respondería si le dijera alguien que hasta entonces solo había contemplado sombras vanas y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vueltos los ojos hacia los objetos más reales, ve con más rectitud, y si, por último, mostrándosele los objetos a medida que pasan, le obligara a responder a la pregunta de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que se hallaría perplejo y que juzgaría más verdadero lo que había visto hasta ahora que lo que ahora se le muestra?

– Mucho más, dijo.

– Y, si se le obligara a mirar la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que huiría de allí para volverse hacia aquellos objetos que es capaz de contemplar y que juzgaría más claros que los que ahora se le muestran?

– Así es, dijo.

– Y si, proseguí, lo arrancaran de allí por la fuerza y le obligaran a recorrer la áspera y escarpada subida y no le dejaran hasta haberle arrastrado a la luz del sol, ¿no crees que sufriría y se irritaría por ser así arrastrado, y que, cuando llegase a la luz, tendría los ojos tan llenos de su resplandor que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas que ahora llamamos verdaderas?

– No podría, dijo, al menos los primeros instantes.

– Necesitaría efectivamente acostumbrarse, creo yo, para llegar a ver las cosas de arriba.

Lo que vería más fácilmente serían en primer lugar las sombras; después las imágenes de los hombres y de los demás objetos reflejados en las aguas y, finalmente, los objetos mismos. Después de esto, podría más fácilmente contemplar de noche los cuerpos celestes, el cielo mismo, fijando su mirada en la luz de las estrellas y la luna, que de día el sol y su resplandor.

– ¿Cómo no?

– Finalmente, creo, sería capaz de contemplar el sol, ya no sus imágenes reflejadas en las aguas o en algún otro medio ajeno a él, sino el propio sol en su misma región y tal cual es en sí mismo.

– Necesariamente, dijo.

– Y después de esto, podría deducir respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible y es, en cierto modo, el autor de todo aquello que él y sus compañeros veían en la caverna.

– Es evidente, dijo, que después de ello llegaría a esta conclusión.

TEXTOS RECOMENDADOS

—Y, al acordarse de su primera habitación y de la sabiduría de allí y de sus antiguos compañeros de cautiverio, ¿no crees que se sentiría feliz por su cambio y tendría lástima de aquéllos?

—Ciertamente.

—Y si en su vida anterior hubiese habido honores y alabanzas de unos a otros y recompensas para aquel que tuviera la vista más penetrante para discernir las sombras que pasaban, que recordara mejor cuáles de entre ellas solían pasar primero, cuáles después o al mismo tiempo, siendo por ello el más hábil en pronosticar lo que iba a suceder, ¿crees que aquél sentiría nostalgia de tales distinciones o que envidiaría a los que recibían honores y poder entre aquéllos?; ¿no crees más bien que le sucedería lo que dice Hornero, es decir, que preferiría decididamente «trabajar la tierra al servicio de un pobre labrador» y sufrir cualquier mal antes que volver a vivir en aquel mundo de lo opinable?

—Creo —respondió— que preferiría sufrirlo todo antes de vivir de aquel modo.

—Ahora —continué— considera lo siguiente: si este hombre volviera allá abajo y ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas al dejar súbitamente la luz del sol?

—Ciertamente, dijo.

—Y si, mientras su vista está todavía confusa, pues necesitaría largo tiempo para acostumbrarse de nuevo, tuviese que opinar sobre aquellas sombras y discutir acerca de ellas con los compañeros que permanecieron constantemente encadenados, ¿no les daría que reír? y ¿no dirían de él que, por haber subido arriba, ha perdido la vista y que no vale la pena ni siquiera intentar la subida? Y a quien pretendiera desatarlos y hacerles subir, ¿no lo matarían si pudiesen echarle mano y matarle?

—Sin duda, dijo.

—Pues bien, querido Glaucón —proseguí—, esta imagen debemos aplicarla enteramente a lo que antes se dijo. El mundo que aparece a nuestra vista es comparable a la caverna subterránea, y la luz del fuego que hay en ella al poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de él, si las comparas con la ascensión del alma al mundo inteligible noerrarás respecto a mi conjetura, ya que deseas conocerla. Solo Dios sabe si por ventura es verdadera. Lo que a mí me parece es lo siguiente: en el límite extremo del mundo inteligible está la idea del bien, que percibimos con dificultad, pero, una vez contemplada, es necesario concluir que ella es la causa de todo lo recto y bello que existe; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ella, en el mundo inteligible es ella misma la soberana y dispensadora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario que la vea bien quien quiera conducirse sabiamente tanto en la vida privada como en la pública.

—También yo estoy de acuerdo en esto, dijo, en la medida de mi capacidad...

—Por tanto —dije—, si todo esto es verdad, hemos de deducir de ello la siguiente conclusión: que la educación no es tal cual la proclaman quienes hacen profesión de enseñarla. Dicen ellos, en efecto, que pueden hacer entrar la ciencia en el alma que no la posee, como si infundieran la vista a unos ojos ciegos.

—Así lo afirman efectivamente, dijo.

—Nuestro diálogo muestra, por el contrario —proseguí—, que en el alma de cada uno existe la facultad y el órgano con el que cada uno aprende y que, del mismo modo que el ojo es incapaz de volverse de las tinieblas a la luz, sino en compañía del cuerpo entero, así también aquel órgano, y con él el alma entera, apartándose de lo que llega a ser, debe

TEXTOS RECOMENDADOS

volverse hasta que sea capaz de sostener la contemplación del ser y de lo que es más luminoso en el ser, que es lo que llamamos bien, ¿no es eso?

—Sí.

—Por consiguiente —dije—, debe haber un arte de la conversión, es decir, de la manera más fácil y eficaz para que este órgano se vuelva; pero no de infundirle la vista que ya tiene, sino de procurar que se oriente lo que no está vuelto hacia la dirección correcta ni mira hacia donde es preciso.

—Así parece, dijo.

—Así, pues, las demás virtudes, las llamadas virtudes del alma, es muy posible que sean bastante semejantes a las del cuerpo, ya que, aun careciendo en un principio de ellas, pueden ser producidas más tarde por el hábito y el ejercicio. La virtud del conocimiento, por el contrario, parece depender de algo más divino que jamás pierde su poder y que, según a donde se vuelva, resulta útil y provechoso o, por el contrario, inútil y nocivo. ¿O no has observado, respecto de aquellos de los que se dice que son malvados pero inteligentes, con qué penetración percibe su alma miserable y con qué agudeza distingue aquello hacia lo cual se vuelve, porque no tiene mala vista, sino que está obligada a ponerla al servicio de la maldad, de manera que cuanto mayor sea la agudeza de su mirada, tanto mayores serán los males que cometa?

—Así es en efecto, dijo.

—Pero si desde la infancia —continué— se hubieran extirpado de tal naturaleza esas excrescencias, por así decirlo, plúmbeas, emparentadas con la generación y que, adheridas por la gula, los placeres y otros apetitos semejantes, arrastran hacia abajo la visión del alma; si, libre de ellas, se volviera hacia lo verdadero, aquella misma alma de los mismos hombres lo vería también con la mayor agudeza, lo mismo que ve ahora aquellas cosas hacia las que está vuelta.

—Es natural, dijo.

—¿Y qué? ¿no es también natural —dije—, y se deduce necesariamente de lo dicho, que las gentes sin educación y sin experiencia de la verdad jamás serán aptas para gobernar una ciudad, ni tampoco aquellos a quienes se permita permanecer investigando hasta el fin de su vida; los unos porque no tienen en la vida ningún objetivo al que apunten todas sus acciones tanto privadas como públicas, y los otros porque no consentirán en actuar, considerándose ya en esta vida mora dores de las islas de los bienaventurados?

—Es verdad, dijo.

—Es, pues, tarea nuestra, dije, de los fundadores de la república, obligar a las mejores naturalezas a que alcancen el conocimiento que afirmamos era el más excelente: ver el bien y ascender por aquella subida y después que, habiendo subido, hayan visto adecuadamente, no permitirles lo que ahora se les permite.

—¿Y qué es?

—Que permanezcan allí —respondí— y no consientan en bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni en participar con ellos en sus trabajos ni en sus honores, sean estos más despreciables o más estimables.

—En ese caso, dijo, ¿no seremos injustos con ellos y les haremos vivir peor, cuando podrían vivir mejor?

—Vuelves a olvidar, querido amigo —dije—, que a la ley no le interesa que haya en la ciudad una clase que disfrute de una situación privilegiada, sino que procura el bienestar de la ciudad entera, introduciendo la armonía entre los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza y haciendo que se presten los unos a los otros los servicios que cada cual es capaz de aportar a la comunidad. La misma ley forma en la ciudad hombres de tal

TEXTOS RECOMENDADOS

naturaleza, no para permitirles que cada uno se vuelva cuando le plazca, sino para servirse ella misma de ellos con el fin de alcanzar la cohesión de la ciudad.

– Es verdad, dijo. Me olvidé de ello.

– Entonces, Glaucón, ¿no será esta precisamente la melodía que la dialéctica ejecuta? La cual, aun perteneciendo a lo inteligible, es imitada por la facultad de la vista, de la que hemos dicho antes que se esfuerza primero en contemplar los animales, luego los astros mismos y, por último, el propio sol. Del mismo modo, cuando uno, mediante la dialéctica y sin ninguno de los sentidos, sino con ayuda de la razón, intenta lanzarse a lo que cada cosa es en sí y no desiste hasta haber alcanzado, con la sola inteligencia, lo que es el bien en sí mismo, llega con ello al término de lo inteligible, como aquel otro (de nuestra alegoría) llegó entonces al de lo sensible.

– Absolutamente, dijo.

– ¿Y qué? ¿No es este viaje al que denominas dialéctica? – Ciertamente.

– Y la liberación de las cadenas, dije, y la conversión de las sombras a las imágenes y a la luz y el ascenso de la caverna hacia el sol y la impotencia, al llegar allí, de mirar aún los animales, las plantas y la luz del sol, sino únicamente los reflejos divinos en las aguas y las sombras de los objetos reales, aunque no las sombras de las imágenes proyectadas por otra luz que, comparada con el sol, es semejante a ellas, he ahí el poder que posee el estudio de las ciencias que hemos enumerado, el cual eleva la mejor parte del alma hacia la contemplación del mejor de los seres, del mismo modo que antes elevaba el más perspicaz de los órganos del cuerpo a la contemplación de lo más luminoso en el mundo corporal y visible.

– Así lo admito, dijo. Sin embargo, me parecen cosas difíciles de admitir, aunque también difíciles de rechazar. Sea como fuere (puesto que no será esta la única ocasión en que las oigamos, sino que hemos de volver sobre ella muchas veces), admitiendo ahora que sea como dices, vayamos a la melodía misma y analicémosla como lo hemos hecho con el preludio. Dinos, pues, de qué naturaleza es la facultad dialéctica, en cuántas especies se divide y por qué caminos se llega a ella, ya que, según parece, ellos nos conducirán a donde, una vez que lleguemos, alcanzaremos el descanso del camino y el fin del viaje.

– Pero no serás capaz de acompañarme hasta allí, querido Glaucón – repliqué –, aunque, por lo que a mí respecta, no me faltaría buena voluntad. No verías entonces la imagen del bien, sino el verdadero bien en sí mismo, al menos como a mí me parece. Si es así o no, no vale la pena ahora insistir en ello, pero sí ha de afirmarse que es necesario contemplar algo semejante. ¿No es así?

– Sin duda.

– ¿Y no es también cierto que la facultad dialéctica será la única que lo revelará a quien sea experto en las ciencias que hemos enumerado, siendo imposible de otro modo?

– También sobre esto, dijo, merece la pena insistir.

– Al menos en esto, dije, nadie podrá contradecirnos: en que no hay otro método que intente, por este camino y en cualquier materia, llegar a la esencia de cada cosa. Las demás artes, en efecto, se ocupan de las opiniones y deseos de los hombres, o se han desarrollado teniendo como objeto la producción, la fabricación o el mantenimiento de los productos naturales o artificiales. En cuanto a las restantes, de las que hemos dicho que comprenden algo del ser, como la geometría y las que la acompañan, vemos cómo sueñan acerca del ser, pero son incapaces de verlo con una visión de estado de vigilia, mientras utilicen hipótesis que dejen intactas, por no poder dar razón de ellas. En efecto, cuando se toma como principio lo que no se conoce y la conclusión y las proposiciones intermedias se entrelazan entre sí a partir de lo desconocido, ¿qué posibilidad existe de que el asentimiento a tal razonamiento pueda convertirse alguna vez en ciencia?

– Ninguna, respondió.

TEXTOS RECOMENDADOS

—Así pues, dije yo, el método dialéctico es el único que, haciendo desaparecer las hipótesis, avanza hasta el principio mismo para establecerlo sólidamente y sacando suavemente el ojo del alma del bárbaro lodazal en que estaba hundido, lo eleva hacia lo alto, sirviéndose, como de auxiliares y cooperadores en esta conversión, de las artes que hemos enumerado. Muchas veces las hemos llamado ciencias, para acomodarnos al uso; pero habría que darles otro nombre cuyo significado implicara más claridad que la opinión y más oscuridad que la ciencia. En algún momento de nuestro diálogo hemos utilizado el término de «inteligencia discursiva»; pero no me parece que debamos discutir sobre los nombres cuando tenemos ante nosotros realidades tan importantes que debemos examinar.

—No, ciertamente, dijo; sería suficiente un solo nombre que mostrase con claridad lo que pensamos.

—Me parece adecuado, dije, seguir llamando, como antes, ciencia al primer modo de conocimiento, inteligencia discursiva al segundo, creencia al tercero y conjetura al cuarto. Comprendemos los dos últimos bajo el nombre de opinión y los dos primeros bajo el de intelección, siendo el objeto de la opinión el devenir y el de la intelección la esencia. Y lo que es la esencia con relación al devenir, lo es la intelección respecto a la opinión; y lo que es la intelección con relación a la opinión lo es la ciencia respecto a la creencia y la inteligencia discursiva respecto a la conjetura. Dejemos, sin embargo, la analogía y la división de los objetos de cada uno de los ámbitos, de la opinión y de la intelección, para no precipitarnos en discursos mucho más largos que los que hemos mantenido.

—Estoy de acuerdo contigo, dijo, en la medida en que soy capaz de seguirte.

—¿Llamas también dialéctico al que comprende la razón de la esencia de cada cosa? Y del que no lo hace, ¿no dirás que tiene tanta menor inteligencia de una cosa cuanto más incapaz sea de dar razón de ella a sí mismo y a los demás?

—¿Cómo no lo diría?, respondió.

—Pues lo mismo ocurre con el bien. El que no pueda definir con la razón la idea del bien, distinguiéndola de todas las demás, y sea incapaz de abrirse paso, como en un combate, a través de todas las objeciones, aplicándose a fundamentar sus pruebas, no en la apariencia sino en la esencia, superando todos los obstáculos mediante una lógica infalible, no dirás que este hombre conoce el bien en sí, ni ningún bien, sino que, si por casualidad alcanza alguna imagen del bien, la alcanzará por la opinión y no por la ciencia y dirás que su vida presente la pasa en un profundo sueño y letargo, del que no despertará en este mundo antes de haber bajado al Hades para dormir allí un sueño perfecto.

—¡Por Zeus!, dijo, sin duda diré todo eso rigurosamente.

—Y si un día tuvieras que educar en la práctica a esos niños que ahora educas en teoría, no permitirás, creo, que siendo gobernantes de la ciudad y árbitros de sus decisiones, carezcan de razón como las líneas irracionales.

—Ciertamente no, dijo.

—Les ordenarás, por el contrario, que se apliquen sobre todo al estudio de esta ciencia que les hará más competentes en el preguntar y en el responder.

—Lo ordenaré, dijo, de acuerdo contigo.

—Y, entonces, ¿no crees que la dialéctica constituye para nosotros como la cima y el coronamiento de todas las enseñanzas y que ninguna otra puede con razón colocarse por encima de ella y que hemos llegado al fin de nuestra investigación acerca de las enseñanzas?

—Así lo creo, dijo.

TEXTOS RECOMENDADOS

ARISTÓTELES, *Política*, Libro III, caps. 7, 8 y 9 (1279a-1281a); Libro IV, cap. 11, 1295a-1296b. Extraído de: Textos de selectividad de filosofía del I.E.S.

Francisco Giner de los Ríos.

(www.ginersg.com/FILOSOFIA/textos/ARISTOTELES.pdf).

Libro III

Capítulo 7

Precisadas estas cuestiones, lo siguientes es investigar los regímenes políticos —cuántos por su número y cuáles son— y en primer lugar los rectos de ellos; pues entonces se clarificarán sus desviaciones, cuando se hayan definido.

Puesto que régimen político y órgano de gobierno significan lo mismo, y órgano de gobierno es la parte soberana de las ciudades, necesariamente será soberano o un solo individuo, o unos pocos, o la mayoría; y cuando ese uno o la minoría, o la mayoría, gobiernan atendiendo al bien común, esos regímenes serán por necesidad rectos; y los que atienden al interés particular del individuo o de la minoría, o de la mayoría, desviaciones. Pues, o no hay que considerar ciudadanos a los que no participan, o deben tener participación en el beneficio.

De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía al que vela por el bien común; al gobierno de pocos, pero de más de uno, aristocracia (bien porque gobiernan los mejores (*áristoi*) o bien porque lo hacen atendiendo a lo mejor (aristón) para la ciudad y para los que forman su comunidad); y cuando la mayoría gobierna mirando por el bien común, recibe el nombre común a todos los regímenes políticos: república (*politeia*) (y es así con razón: pues es posible que un solo individuo o unos cuantos destaquen por su virtud; pero ya difícil es que un número mayor se distinga en cualquier virtud, a no ser principalmente en la militar, ya que esta se da en la masa. Por eso en este régimen político el sector partidario de la guerra es el más soberano y forman parte de él los que tienen las armas).

Desviaciones de los citados son: la tiranía, de la monarquía; la oligarquía, de la aristocracia, y la democracia, de la república. La tiranía, en efecto, es una monarquía orientada al interés del monarca; la oligarquía, al de los ricos, y la democracia, al interés de los pobres. Pero ninguna de ellas presta atención a lo que conviene a la comunidad.

Capítulo 8

Hay que decir con algo más de extensión en qué consiste cada uno de estos regímenes políticos, pues la cuestión ofrece algunas dificultades y, a quien investiga filosóficamente sobre cada uno su método, y no solo su actividad, le es propio no pasar por alto ni dejar de lado nada, sino clarificar la verdad en cada punto.

Es la tiranía una monarquía, como se ha dicho, que ejerce un poder despótico sobre la comunidad. Hay oligarquía cuando controlan el régimen político los dueños de grandes fortunas, y, por el contrario, democracia, cuando lo ejercen los que no tienen un gran capital, sino que son los pobres.

El primer problema atañe a la definición: pues si fueran los más, siendo ricos, quienes controlaran la ciudad, y democracia es cuando el pueblo tiene la soberanía —y del mismo modo, si en algún lugar sucediera que los pobres son menos que los ricos, pero por ser más fuertes detentan la soberanía de la ciudad—, podría parecer que no se ha dado una buena definición sobre los regímenes (al decir que la democracia es la soberanía de los más y la oligarquía es la de un número pequeño); pero, aun en el caso de que se combine con la riqueza el número reducido, y con la pobreza la masa, para llamar así a estos regímenes —oligarquía a aquél en que detentan las magistraturas los ricos, siendo pocos en número, y democracia a aquél en que los pobres, siendo muchos en número—, se tiene

TEXTOS RECOMENDADOS

una nueva dificultad; ¿cómo vamos a llamar a los regímenes hace un momento mencionados, a aquél en que los ricos son más numerosos y a aquél en que los pobres son menos, pero unos y otros son dueños del poder, si no hay ningún otro régimen político fuera de los citados?

El razonamiento parece demostrar entonces que el tener la autoridad unos pocos o muchos es cosa que ha sucedido, aquello para las oligarquías y esto para las democracias, porque en todas partes los ricos son pocos y muchos los pobres (por eso no ocurre que los motivos dichos sean [motivos] de diferenciación), pero que en lo que se diferencian la democracia y la oligarquía entre sí es la pobreza y la riqueza; y necesariamente, donde gobiernen por dinero, ya sean menos o más, ese régimen será oligarquía y, donde los pobres, democracia, pero suele ocurrir, como dijimos, que aquéllos son pocos y estos muchos. Pues son ricos pocos, mientras que de la libertad participan todos; por estas causas disputan unos y otros por el poder.

Capítulo 9

Primeramente hay que averiguar qué límites dan de la oligarquía y de la democracia y qué es lo justo, tanto en una oligarquía como en una democracia. Pues todos se atienen a algo justo, pero llegan solo hasta un cierto límite y hablan no de todo lo absolutamente justo. Por ejemplo, parece que igualdad es lo justo, y lo es, pero no para todos, sino para los iguales; y lo desigual parece que es justo, y ciertamente lo es, pero no para todos, sino para los desiguales.

Otros prescinden de esto, del «para quiénes», y juzgan mal. La causa es que el juicio es sobre sí mismos; y, en general, la mayoría son malos jueces de sus propios asuntos. De manera que, como lo justo lo es para algunos y está distribuido del mismo modo en relación con las cosas y con las personas, según se ha dicho anteriormente en la Ética, aceptan la igualdad de las cosas, pero discuten la de las personas, principalmente por lo que se dijo hace un momento —porque juzgan mal lo que les atañe—, pero además porque al hablar unos y otros de algo hasta cierto límite justo, piensan que hablan de justicia sin más. Pues unos, si son desiguales en algún aspecto, por ejemplo en sus riquezas, piensan que son totalmente desiguales; y otros, si son iguales en algún aspecto, por ejemplo en libertad, que son enteramente iguales.

Pero no dicen lo más importante: pues, si formaron una comunidad y se reunieron por las riquezas, participan de la ciudad en tanto que de la propiedad, de manera que parecería válido el argumento de los oligárquicos (que no es justo que participe igual de las cien minas el que ha aportado una que el que aportó todo el resto, ni de las minas iniciales ni de las que se ganen). Y si tampoco lo han hecho para vivir solo, sino para vivir bien (pues entonces también habría ciudad de esclavos y de los demás animales; y no las hay porque no tienen acceso a la felicidad ni a la vida por decisión propia), ni por una alianza, para evitar el ataque de alguien, ni por las transacciones comerciales y la mutua utilidad —pues en este caso los etruscos y los cartagineses y todos los que tienen esa clase de acuerdos entre sí serían como ciudadanos de una sola ciudad; y estos tienen, desde luego, acuerdos sobre las importaciones y pactos de no agresión; pero ni se han creado magistraturas comunes a todos para esos asuntos, sino que son diferentes las de unos y otros, ni se cuidan unos de cómo deben ser los otros, de que ninguno de los sujetos a esos tratados sea injusto ni cometa infamia alguna, sino solamente de que no se dañen unos a otros, mientras que los que se preocupan por la buena legislación atienden al tema de la virtud y la maldad política—; si todo eso es así, es evidente que ha de preocuparse por la virtud la que de verdad se llama ciudad y no solo de palabra. Pues, en otro caso, la comunidad se convierte en una alianza militar que solo se diferencia espacialmente de aquellas alianzas con pueblos distintos, y la ley en un pacto que, como decía el sofista Licofrón, es garante de los derechos mutuos, pero incapaz de hacer buenos y justos a los ciudadanos.

Que así ocurre, está claro. Pues, aunque alguien pudiera reunir los territorios en uno solo,

TEXTOS RECOMENDADOS

de forma que la ciudad de Megara y la de Corinto se juntaran con sus murallas, a pesar de ello no hay una única ciudad. Ni tampoco si contrajeran matrimonio unos con otros, por más que esta sea una de las sociedades características para las ciudades. Igualmente tampoco, si algunos vivieran por separado, aunque no tan lejos que no pudieran comunicarse, y tuvieran leyes para no perjudicarse en sus intercambios, como, por ejemplo, si uno fuera carpintero, otro campesino, otro zapatero y otro algún oficio similar, y fueran unos diez mil en número, pero no se comunicaran para nada más que asuntos como el comercio y la alianza militar, tampoco en ese caso hay una ciudad.

¿Y por qué motivo? Desde luego, no por la dispersión de la comunidad. Pues aunque convinieran en asociarse así (pero cada uno continuara usando su propia casa como ciudad) y en prestarse ayuda mutua, como si se tratara de una alianza militar contra sus agresores solamente, ni siquiera en este caso les parecería a quienes examinaran el tema con rigor que hay una ciudad, si sus relaciones fueran exactamente igual después de unirse y cuando estaban separados.

Por tanto, es evidente que la ciudad no es una comunidad de territorio para no perjudicarse a sí mismos y por el intercambio. Esto tiene que existir, si es que va a haber ciudad; pero no porque se dé todo ello hay ya una ciudad, sino que es la comunidad para bien vivir de casas y familias, en orden a una vida perfecta y autosuficiente. Ahora bien, esto no existirá si no Habitan el mismo y único territorio y contraen matrimonios entre sí. Por eso surgieron en las ciudades relaciones familiares, fratrías, fiestas y diversiones para vivir en común. Y tal cosa es fruto de la amistad. Pues la decisión de vivir en común es amistad.

Fin de la ciudad es, por tanto, el bien vivir, y todo eso está orientado a ese fin. La ciudad es la asociación de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente. Y esta es, como decimos, la vida feliz y bella.

Hay que suponer, en consecuencia, que la comunidad política tiene por objeto las buenas acciones y no solo la vida en común. Por eso, a cuantos contribuyen en mayor grado a tal comunidad, les corresponde una mayor participación en la ciudad que a los que en libertad o estirpe son iguales o superiores, pero desiguales en la virtud política, o a los que sobresalen en riqueza, pero son inferiores en virtud. Pues bien, que todos los que discuten sobre los regímenes políticos hablan solamente de una parte de lo justo, queda claro con lo dicho.

Libro IV

Capítulo 11

¿Cuál es el mejor régimen y cuál el mejor tipo de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres si, respecto a virtud, no reúnen la superior a la normal, ni a educación, la que precisa una naturaleza y unos medios afortunados y ni a sistema de gobierno, el que se ajuste al ideal, sino un modo de vida que está al alcance de casi todos y un sistema de gobierno con el que pueden contar casi todas las ciudades? Pues las que reciben el nombre de aristocracias, y sobre las que tratamos hace un momento, unas veces quedan fuera del alcance de la mayoría de las ciudades y otras se acercan a la llamada república (y por ello hay que tratar de ambas como de una sola).

La respuesta a todas estas cuestiones se basa en los mismos principios. Si en la Ética se ha explicado satisfactoriamente que la vida feliz es la que de acuerdo con la virtud ofrece menos impedimentos, y el término medio es la virtud, la intermedia será necesariamente la vida mejor, por estar al alcance de cada cual el término medio; y estos mismos criterios tienen que aplicarse también a la virtud y maldad de la ciudad y del régimen político, ya que el régimen es en cierto modo la vida de la ciudad.

En todas las ciudades hay tres elementos propios de la ciudad: los muy ricos, los muy pobres, y tercero, los intermedios entre estos. Sin embargo, puesto que se reconoce que lo

TEXTOS RECOMENDADOS

moderado es lo mejor y lo intermedio, obviamente, también en el caso de los bienes de fortuna, la propiedad intermedia es la mejor de todas, ya que es la más fácil de someterse a la razón; y, en cambio, lo superfluo, lo superfuerte, lo supernoble, lo superrico, o lo contrario a esto, lo superpobre, lo superdébil y lo muy despreciable, difícilmente seguirá a la razón, pues aquéllos se vuelven soberbios y grandes criminales, y estos, malhechores y pequeños criminales; y de los delitos, unos se cometen por soberbia, y otros, por malicia.

Asimismo, la clase media es la que menos rehúye los cargos y la que menos los ambiciona, actitudes ambas fatales para las ciudades. Además de esto, los que tienen demasiados bienes de fortuna, vigor, riqueza, amigos y otros similares, ni quieren ni saben ser gobernados (y esto les ocurre ya desde el seno de la familia, cuando son niños; pues por el lujo, ni siquiera en las escuelas tienen la costumbre de someterse), y los que carecen excesivamente de estos son demasiado despreciables.

En consecuencia, estos no saben gobernar, sino ser gobernados con un gobierno propio de esclavos, y aquéllos no saben ser gobernados con ningún tipo de gobierno, sino gobernar con un gobierno despótico. El resultado es entonces una ciudad de esclavos y señores — pero no de hombres libres —, llenos de envidia aquéllos y de desprecio estos, lo cual es lo más distante de la amistad y la convivencia política, ya que la convivencia requiere afecto, y ni siquiera el camino se quiere compartir con los enemigos.

La ciudad pretende estar integrada por personas lo más iguales y semejantes posible, y esta situación se da, sobre todo, en la clase media; por tanto, esta ciudad será necesariamente la mejor gobernada, [la que] consta de aquellos elementos de los que decimos que por naturaleza depende la composición de la ciudad; y sobreviven en las ciudades, sobre todo, estos ciudadanos; pues ni ambicionan lo ajeno, como los pobres, ni otros ambicionan su situación, como los pobres la de los ricos; y al no ser objeto de conspiraciones ni conspirar ellos, viven libres de peligro. Por eso es acertado el deseo que expresó Focílides:

«Muchas cosas son mejores para la clase media; de la clase media quiero ser en una ciudad».

Es evidente, entonces, que la comunidad política mejor es la de la clase media, y que pueden tener un buen gobierno aquellas ciudades donde la clase media sea numerosa y muy superior a ambos partidos, y si no, a uno u otro; pues agregándose produce la nivelación y evita la aparición de los excesos contrarios. De aquí que la mayor felicidad consiste en que los ciudadanos posean una fortuna media y suficiente; puesto que donde unos tienen mucho en exceso y otros nada, o aparece una democracia radical o una oligarquía pura o una tiranía, motivada por ambos excesos; ya que, de la democracia más vehemente y de la oligarquía nace la tiranía, y de los regímenes intermedios o muy próximos, mucho menos. La causa, luego, al estudiar los cambios de los sistemas políticos, la explicaremos.

Que el régimen intermedio es el mejor es obvio, ya que solo él está libre de sediciones; pues donde es numerosa la clase media se originan con menos frecuencia revueltas y discordias entre los ciudadanos. Las grandes ciudades están menos expuestas a sediciones por esta razón, porque la clase media es numerosa; y en las pequeñas es más fácil que todos se disgreguen en dos extremos, hasta el punto de no quedar término medio y ser todos, en general, pobres o ricos. Las democracias son más sólidas que las oligarquías y más duraderas gracias a su clase media (pues es mayor y tiene más acceso a los puestos de honor en las democracias que en las oligarquías), puesto que, cuando sin esta se hacen demasiado numerosos los pobres, sobreviene el fracaso y desaparecen rápidamente. Debe tomarse como prueba el hecho de que los mejores legisladores se incluyen entre los ciudadanos de la clase media. Solón estaba incluido entre estos (es evidente por su poesía), y Licurgo (que no era rey), y Carondas, y, en general, casi todos los otros.

De aquí se deduce por qué la mayoría de los sistemas políticos son democráticos u oligárquicos; pues al ser en ellos muchas veces pequeña la clase media, cualquiera de los

TEXTOS RECOMENDADOS

partidos que sobresalga según las circunstancias —los dueños de las riquezas o el pueblo—, desplazando a la clase media, controlan por sí solos el gobierno, de manera que se origina una democracia o una oligarquía.

Además, como se producen sediciones y luchas recíprocas entre el pueblo y los ricos, cualquiera de ellos que logra imponerse a los contrarios no establece un gobierno comunitario ni equitativo, sino que el premio que sacan de su victoria es la radicalización del régimen, y unos crean una democracia y otros una oligarquía.

Por otro lado, cada pueblo de los que se hicieron con la hegemonía de Grecia, mirando el régimen vigente entre ellos, instauraron en las ciudades, unos, la democracia, y otros, la oligarquía, sin tener en cuenta el interés de las ciudades, sino el suyo propio; en consecuencia, por estas razones, nunca se dio el régimen intermedio, o pocas veces y entre pocos pueblos. Efectivamente, tan solo un hombre de los que antiguamente consiguieron la hegemonía accedió a conceder esta estructura; pero ya se ha impuesto en las ciudades la costumbre de no desear la igualdad, sino pretender el mando o, en caso de ser vencidos, someterse.

Cuál es el mejor sistema de gobierno y por qué motivo es evidente a partir de esto; y de los demás sistemas, puesto que existen varios tipos de democracia y varios de oligarquía, cuál hay que considerar primero, segundo, y así sucesivamente, según uno mejor y otro peor, no es difícil verlo, una vez que se ha definido al mejor; pues necesariamente será mejor el más próximo a este y peor el que esté más alejado del término medio, salvo que se haga la distinción teniendo en cuenta un patrón relativo. Y al decir patrón relativo me refiero a que a veces, siendo más deseable otro régimen, nada impide que para algunos sea más conveniente un régimen distinto.

Tomás DE AQUINO, *Suma teológica*. Parte I, cuestión 2. Extraído de: Textos de selectividad de filosofía del I.E.S. Francisco Giner de los Ríos. (www.ginersg.com/FILOSOFIA/textos/TOMASDEAQUINO.pdf).

ACERCA DE DIOS, SI DIOS EXISTE

Puesto que la intención principal de la doctrina sagrada es dar a conocer a Dios, no solo como es en sí mismo, sino también en cuanto principio y fin de todas las criaturas y especialmente de la racional, como queda claro por lo anteriormente expuesto, en la exposición de esta doctrina, trataremos, en primer lugar, de Dios; a continuación, del movimiento de la criatura racional hacia Dios y, en tercer lugar, de Cristo que, en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios.

El tratado acerca de Dios se dividirá, a su vez, en tres partes. En la primera estudiaremos lo que pertenece a la esencia divina; en la segunda, lo relativo a la distinción de personas y, en la tercera, de lo que se refiere al modo en que las criaturas proceden de Dios.

Respecto a la esencia divina, hemos de considerar, en primer término, si Dios existe; después, cómo es o, más bien, cómo no es, y, por último, lo que se refiere a sus operaciones, es decir, su ciencia, su voluntad y su poder.

Con relación a la existencia de Dios hemos de analizar tres puntos: Primero: si es evidente por sí misma. Segundo: si es demostrable. Tercero: si Dios existe.

ARTÍCULO I

Si la existencia de Dios es evidente por sí misma

DIFICULTADES. Parece que la existencia de Dios es evidente por sí misma.

1. Decimos que es evidente por sí mismo aquello de lo que tenemos un conocimiento

TEXTOS RECOMENDADOS

natural, como el de los primeros principios. Ahora bien, todos tenemos un conocimiento natural de la existencia de Dios, como dice el Damasceno. Luego la existencia de Dios es evidente por sí misma.

2. Se dice también que es evidente por sí mismo lo que se comprende con solo reconocer sus términos, evidencia que el filósofo atribuye a los primeros principios de la demostración¹, pues si se sabe lo que es el todo y lo que es la parte, al punto se comprende que el todo es mayor que cualquiera de sus partes. Y, si se entiende lo que significa el término Dios, al punto se comprende que Dios existe, porque con este término expresamos aquello que es mayor que cuanto pueda ser concebido, y mayor es lo que existe en el entendimiento y en la realidad que lo que solo existe en el entendimiento. Por tanto, si con solo entender el término Dios, existe en el entendimiento, hemos de concluir que existe también en la realidad. Luego la existencia de Dios es evidente por sí misma.

3. Es también evidente por sí mismo que la verdad existe, porque quien niegue su existencia concede que existe, ya que, si la verdad no existe, sería verdadero que la verdad no existiese y, si algo es verdadero, es necesario que exista la verdad. Ahora bien, Dios es la verdad misma, como se dice en San Juan: «Yo soy el camino, la verdad y la vida»². Luego la existencia de Dios es evidente por sí misma.

POR EL CONTRARIO, nadie puede concebir lo opuesto a lo que es evidente, como dice el Filósofo³ al hablar de los primeros principios de la demostración. Sin embargo, es posible concebir lo contrario de la existencia de Dios, según dice el Salmo: «Dijo el necio en su corazón: no hay Dios». Luego la existencia de Dios no es evidente por sí misma.

RESPUESTA. Una proposición puede ser evidente de dos maneras: en sí misma, pero no para nosotros, o en sí misma y para nosotros. Una proposición es evidente en sí misma, si el predicado está incluido en el concepto del sujeto; por ejemplo, «el hombre es animal», pues «animal» está incluido en el concepto de hombre. Por consiguiente, si todos conociesen la naturaleza del sujeto y del predicado de cualquier proposición, esta sería evidente para todos, como lo son los primeros principios, cuyos términos —ser y no ser, todo y parte, y otros semejantes— son tan conocidos que nadie los ignora. Si, por el contrario, algunos desconocen la naturaleza del predicado y del sujeto, la proposición será sin duda evidente en sí misma, pero no lo será para quienes lo ignoran. Por ello sucede, como dice Boecio⁴, que hay ciertos conceptos comunes que solo son evidentes para los sabios, como que lo «incorpóreo no ocupa lugar».

Por consiguiente, afirmo que la proposición «Dios existe» es evidente en sí misma, porque en ella el predicado se identifica con el sujeto, pues, como más adelante mostraremos, Dios es su misma existencia. Pero no es evidente para nosotros, puesto que no conocemos la naturaleza de Dios, que, por el contrario, es preciso demostrar por medio de lo que nos es más conocido, aunque por su naturaleza sea menos evidente, a saber, por sus efectos.

SOLUCIONES

1. En cuanto a la primera dificultad, he de decir que tenemos natural mente cierto conocimiento confuso de la existencia de Dios, en cuanto él constituye la felicidad del hombre, y puesto que este desea por naturaleza la felicidad, ha de conocer naturalmente aquello que naturalmente desea. Sin embargo, esto no es realmente conocer a Dios, como conocer que alguien llega no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro quien llega. Así, para muchos el bien perfecto del hombre, que es la felicidad, son las riquezas; para otros, son los placeres, para otros, alguna otra cosa.

¹ Anal. Post. 72b 18.

² Juan, 14, 6.

³ Met. 1005b 11 y Anal. Post. 76b23.

⁴ De hebdomadibus, ML. 64, 1311.7. Rom. 1, 20.

TEXTOS RECOMENDADOS

2. En cuanto a la segunda, he de decir que es muy posible que quien oiga el término Dios no entienda que expresa algo superior a cuanto pueda ser concebido, pues incluso algunos han creído que Dios era corporal. Sin embargo, aun suponiendo que el término Dios signifique para todos lo que se afirma, es decir, que es aquello mayor que puede ser concebido, no por ello se ha de concluir que entienden que lo expresado por el término existe en la realidad, sino solo en el concepto del entendimiento. Ni puede deducirse tampoco que exista en la realidad, a no ser que se acepte previamente que hay algo en la realidad, superior a cuanto pueda ser concebido, lo cual no aceptan quienes sostienen que Dios no existe.

3. En cuanto a la tercera dificultad, he de decir que, en sentido general, es evidente que la verdad existe, pero no lo es para nosotros que exista la verdad primera.

ARTÍCULO 2

Si la existencia de Dios es demostrable

DIFICULTADES. Parece que la existencia de Dios no es demostrable.

1. Porque la existencia de Dios es un artículo de fe. Pero lo que es de fe no se puede demostrar, porque la demostración hace ver y la fe se refiere a lo que no puede verse, como afirma el Apóstol⁵. Luego la existencia de Dios no es demostrable.

2. Además, la base de la demostración es lo que es el sujeto. Pero de Dios no podemos saber lo que es, sino solo lo que no es, como dice el Damasceno. Luego no podemos demostrar la existencia de Dios.

3. Si se demostrase la existencia de Dios, solo podría hacerse por sus efectos. Pero sus efectos no guardan proporción con él, pues él es infinito y aquéllos son finitos; y lo finito no guarda proporción con lo infinito. Por consiguiente, puesto que no se puede demostrar una causa por un efecto que no guarda proporción con ella, parece que no se puede demostrar la existencia de Dios.

POR EL CONTRARIO, dice el Apóstol, que «*lo invisible de Dios se conoce por lo que él ha hecho*»⁶. Pero esto no sería posible si no pudiese demostrarse la existencia de Dios por las cosas que él ha hecho, ya que lo primero que es preciso averiguar acerca de algo es si existe.

RESPUESTA. Hay dos clases de demostraciones. Una, denominada «*propter quid*», que parte de la causa y que discurre de lo absolutamente primero a lo posterior. Otra, llamada demostración «*quia*», que parte del efecto y que discurre de aquello que es únicamente primero para nosotros, pues cuando un efecto es para nosotros más claro que su causa, por el efecto llegamos al conocimiento de la causa. Así, partiendo de un efecto cualquiera, puede demostrarse la existencia de su causa (siempre que conozcamos mejor el efecto), porque, dependiendo el efecto de la causa, si el efecto existe, es necesario que la causa le preceda en la existencia. Por tanto, aunque la existencia de Dios no sea evidente para nosotros, es, sin embargo, demostrable por los efectos que nos son conocidos.

SOLUCIONES

1. En cuanto a la primera dificultad, he de decir que la existencia de Dios y otras proposiciones semejantes que podemos conocer acerca de él, por la razón natural, como dice el Apóstol⁷, no son artículos de fe, sino preámbulos a los artículos, pues la fe

⁵ Heb. 11, 1.

⁶ Rom. 1,20.

⁷ Rom. 1,19.

TEXTOS RECOMENDADOS

presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perfectible. Nada impide, sin embargo, que alguien que no entienda la demostración, acepte por fe lo que de suyo es demostrable y cognoscible.

2. En cuanto a la segunda, he de decir que, cuando se demuestra la causa por el efecto, es necesario usar el efecto en lugar de la definición de la causa para demostrar la existencia de esta, especialmente cuando se trata de Dios; porque para probar la existencia de una cosa, es necesario tomar como medio lo que significa su nombre y no lo que es, ya que antes de preguntar qué es una cosa, primero hay que investigar si existe. Ahora bien, los nombres que damos a Dios los tomamos de los efectos, como más adelante mostraremos; luego, para demostrar la existencia de Dios por sus efectos, podemos tomar como medio lo que significa el término Dios.

3. En cuanto a la tercera dificultad, he de decir que, aunque por los efectos que no guardan proporción con su causa es imposible alcanzar un perfecto conocimiento de ella, sin embargo, por un efecto cualquiera, puede demostrarse sin duda la existencia de su causa, como anteriormente dijimos. Y de este modo, es posible demostrar la existencia de Dios por sus efectos, aunque por medio de ellos no podamos conocerle perfectamente según su esencia.

ARTÍCULO 3

Si Dios existe

DIFICULTADES. Parece que Dios no existe.

1. Porque si de dos contrarios uno fuera infinito, el otro sería totalmente anulado. Ahora bien, por el término Dios entendemos precisamente que es un bien infinito. En consecuencia, si Dios existiese, no hallaríamos mal alguno. Sin embargo, descubrimos que hay mal en el mundo. Luego Dios no existe.

2. Además, lo que pueden realizar pocos principios no lo hacen muchos. Y, suponiendo que Dios no exista, parece que cuanto vemos en el mundo puede ser hecho por otros principios, pues los seres naturales remiten a su principio, que es la naturaleza, y los libres al suyo, que es la razón humana o la voluntad. Por consiguiente, no hay necesidad alguna de recurrir a la existencia de Dios.

POR EL CONTRARIO, en el libro del Éxodo⁸, dice Dios de sí mismo: «Yo soy el que soy».

RESPUESTA. La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías. La primera y más clara se funda en el movimiento. Es evidente, y los sentidos lo atestiguan, que en el mundo algunas cosas se mueven. Ahora bien, todo lo que se mueve es movido por otro, pues nada se mueve sino en cuanto está en potencia respecto a aquello hacia lo que se mueve. Sin embargo, lo que mueve ha de estar en acto, ya que mover no es sino hacer pasar algo de la potencia al acto y esto solo puede hacerlo lo que está en acto, del mismo modo que lo caliente en acto, como el fuego, hace que la madera, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Pero no es posible que una misma cosa esté, al mismo tiempo, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino solo en relación con cosas diversas; por ejemplo, lo que está caliente en acto no puede, al mismo tiempo, estar caliente en potencia, sino que está, a la vez, frío en potencia. Por consiguiente, es imposible que una cosa sea, bajo el mismo aspecto y del mismo modo, motor y móvil o que se mueva a sí misma. Por tanto, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que se mueve es movido, es necesario que lo sea por otro y este por otro. Sin embargo, no es posible proseguir indefinidamente, pues, en ese caso, no habría un primer motor y, en consecuencia, no habría motor alguno, puesto que los motores intermedios no mueven sino por el movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no es

⁸ 3, 14.

TEXTOS RECOMENDADOS

movido por la mano. Por tanto, es necesario llegar a un primer motor, que no sea movido por ningún otro y esto es lo que todos entienden por Dios.

La segunda vía se basa en el concepto de causa eficiente. Encontramos que en las cosas sensibles hay un orden de las causas eficientes; sin embargo, no encontramos, ya que no es posible, cosa alguna que sea causa eficiente de sí misma, porque, si así fuere, sería anterior a sí misma y esto es imposible. Ahora bien, no es posible prolongar indefinidamente las causas eficientes, porque en todo orden de las mismas, la primera es causa de la intermedia, sea esta una o varias, y esta, a su vez, causa de la última y puesto que, suprimida una causa, se anula su efecto, si no existiese la primera de las causas eficientes, tampoco existiría la intermedia ni la última. Por tanto, si se prolongasen indefinidamente las causas eficientes, no habría causa eficiente primera y, en este caso, tampoco habría efecto último ni causas eficientes intermedias, lo cual es evidentemente falso. Por consiguiente, es necesario sostener que existe una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

La tercera vía, que se funda en lo posible y necesario, es la siguiente: descubrimos, entre las cosas, unas que pueden existir o no existir, ya que encontramos seres que llegan a ser y que dejan de ser y, en consecuencia, pueden existir o no existir. Ahora bien, es imposible que tales seres hayan existido siempre, pues lo que puede no existir alguna vez no fue. Así pues, si todos los seres tienen la posibilidad de no ser, en algún momento no existió ser alguno. Pero, si esto es verdad, tampoco ahora debería existir ninguno, porque lo que no existe, no comienza a existir sino en virtud de lo que existe y, por tanto, si no existía ser alguno, era imposible que algo comenzase a existir y, en este caso, nada existiría, lo cual es sin duda falso. Por consiguiente, no todos los seres son posibles, sino que entre ellos es preciso que haya alguno que sea necesario. Y todo ser necesario o tiene la causa de su necesidad fuera de él o la tiene en él. Si la tiene en otro, puesto que no es posible prolongar indefinidamente las causas necesarias, tal como hemos demostrado en el orden de las causas eficientes, es preciso que exista un ser necesario por sí mismo y que no tenga la causa de su necesidad fuera de él, sino que sea la causa de la necesidad de los demás seres, al cual todos llaman Dios.

La cuarta vía parte de los grados de perfección que descubrimos en los seres. Hallamos, en efecto, que, entre ellos, alguno es más o menos bueno, verdadero y noble que otro, y algo, semejante observamos respecto a las demás cualidades. Pero más y menos se dicen de los seres según su diversa proximidad a lo máximo, como se dice que es más caliente lo que está más próximo al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, óptimo y nobilísimo y, por ello, máximo ser, pues, como dice el Filósofo⁹, lo que es máxima verdad es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que existe en dicho género, del mismo modo que el fuego, calor máximo, es causa de todo calor, como afirma el Filósofo¹⁰. Por consiguiente, existe un ser que es la causa de la existencia, de la bondad y de cada una de las perfecciones de todos los seres y a ese ser le llamamos Dios.

La quinta vía se funda en el gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que algunos seres que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como lo muestra el hecho de que, para conseguir lo que más les conviene, obran siempre, o con frecuencia, de la misma manera; de donde se deduce que alcanzan su fin no por azar, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no puede tender a un fin si no lo dirige alguien que conozca y entienda, como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin y a este lo llamamos Dios.

⁹ Met. 993b30.

¹⁰ Met. 993b25.

TEXTOS RECOMENDADOS

SOLUCIONES

1. En cuanto a la primera dificultad, he de decir que, según afirma san Agustín¹¹, «*siendo Dios el sumo bien, de ningún modo permitiría que existiese mal alguno en sus obras, si no fuera de tal modo bueno y poderoso que pudiese sacar bien del mismo mal*». Luego pertenece a la infinita bondad de Dios permitir que existan males para obtener bienes de ellos.

2. En cuanto a la segunda, he de decir que, puesto que la naturaleza obra para obtener un determinado fin, dirigida por algún agente superior, es necesario considerar a Dios como causa primera de cuanto produce la naturaleza. De modo semejante, es necesario remitir las acciones intencionadas a una causa superior al entendimiento y la voluntad humanos, pues estos son mudables y contingentes, y todo lo que es mudable y contingente tiene su causa primera en lo que es inmutable y necesario por sí mismo, como hemos mostrado.

Guillermo DE OCKHAM, *Suma lógica*, caps. XIV y XV (En Clemente Fernández: *Los filósofos medievales*. Madrid: BAC, 1979. Y el texto atribuido a este autor «*Tratado sobre los principios de teología*», Introducción. Buenos Aires: Aguilar, 1980).

CAPÍTULO XIV

Sobre este término común: «universal», y sobre su opuesto, el «singular»

Como no basta al que se ocupa de la lógica una información tan general de los términos, sino que es preciso conocerlos más en especial, por eso, después de haber tratado de las divisiones generales de los términos, hay que continuar ahora con algunos que figuran en esas divisiones.

Y hay que tratar primero de los términos de segunda intención, y después, de los términos de primera intención. Ya hemos dicho que los términos de segunda intención son: «universal», «género», «especie», etc. Por eso vamos a hablar ahora de los cinco universales que suelen ponerse. Pero primero tenemos que tratar de este común: «universal», que se predica de todo universal, y de su contrario, el singular.

Es de saber, pues, en primer lugar que «singular» se toma en dos sentidos. En el primer sentido, la palabra «singular» significa todo aquello que es uno y no muchos. En ese sentido, los que sostienen que el universal es una cualidad de la mente predicable de muchos, si bien no tomado por sí, sino por esos muchos, deben decir que todo universal es verdadera y realmente singular; porque así como toda palabra, aunque sea común por convención, es verdadera y realmente singular y una numéricamente, porque es una y no muchas, así la intención del alma que significa muchas cosas fuera del alma es verdadera y realmente singular y numéricamente, porque es una y no muchas, aunque significa muchas cosas.

Otro sentido de la palabra «singular» es: lo que es uno y no muchos, y no tiene aptitud natural para ser signo de muchos. Y tomado en ese sentido, ningún universal es singular, porque todo universal tiene aptitud natural para ser signo de muchas cosas y puede ser predicado de muchas cosas. Así que, llamando universal a algo que no es uno numéricamente, que es la acepción que muchos dan al término «universal», digo que nada es universal¹², a no ser que, usándolo indebidamente, se diga que el pueblo es un universal, porque no es uno solo, sino muchos; pero eso es pueril.

Hay que sostener, pues, que todo universal es una realidad singular, y que, por lo tanto,

¹¹ *Enquiridion*, XI.

¹² Aparece clara la negación de la existencia del universal coma realidad. La única «universalidad», que admite Ockham es la de la significación. (Las traducciones que en nota se hacen de algunos párrafos de estos capítulos de Ockham son del Coordinador).

TEXTOS RECOMENDADOS

no es universal sino en la significación, porque es signo de muchos. Y esto es lo que dice Avicena en el libro V de la Metafísica: «Esta forma, aunque, comparada con los individuos, es universal, sin embargo, comparada con el alma singular, en la cual está impresa, es individual, ya que es una de las formas que están en el entendimiento». Quiere decir que el universal es una intención singular del alma, apta naturalmente para ser predicada de muchos, de suerte que por ese hecho de tener aptitud para ser predicada de muchos, no tomada por sí, sino por esos muchos, se la llama universal, y por el hecho de ser una forma existente realmente en el entendimiento, se la llama singular. Y así, «singular», dicho en el primer sentido, se atribuye al universal, pero no tomado en el segundo sentido; a la manera como decimos que el sol es causa universal, y, sin embargo, es verdaderamente una realidad particular y singular, y, por lo mismo, una causa, singular y particular. Se llama, en efecto, causa universal al sol porque es causa de muchas cosas, a saber, de todos los seres inferiores generables y corruptibles. Y se la llama causa particular, porque es una sola causa y no muchas. Pues así, la intención del alma se llama universal porque es un signo predicable de muchos; y singular, porque es una sola cosa y no muchas.

Pero hay que tener presente que hay dos clases de universal. Hay un universal naturalmente, que es signo predicable de muchos, de una manera parecida a como el humo significa al fuego; y el gemido del enfermo el dolor; y la risa, la alegría interior. Y tal universal no es más que una intención del alma, de suerte que ninguna sustancia existente fuera del alma ni ningún accidente es tal universal. De ese universal trataré en los capítulos siguientes¹³.

Hay otro universal por institución voluntaria. Y así, la palabra externa, que en realidad es una cualidad una numéricamente, es universal porque es un signo voluntariamente instituido para significar muchas cosas. Por lo que, así como a esa palabra se la llama común, también se la puede llamar universal; pero eso no lo tiene por su naturaleza, sino tan solo por la decisión de los que la crean¹⁴.

CAPÍTULO XV

Que el universal no es una realidad existente fuera del alma

Mas como no basta decir eso, sino que hay que probarlo con razones evidentes, aduciré en favor de ello algunos argumentos y lo confirmaré con textos de los autores.

Que el universal no es una sustancia existente fuera del alma, se puede probar con evidencia.

Primero: ningún universal es una sustancia singular una numéricamente. Porque, de ser así, se seguiría que Sócrates sería un universal, porque no hay mayor razón para que un universal sea una sustancia singular que otro; ninguna sustancia singular es, pues, algún

¹³ La traducción de este párrafo 5, es más precisa si se traduce de la siguiente manera: «Debe saberse que el universal es doble. Algo es universal por naturaleza, porque es signo predicable de muchos de un modo natural, de una manera parecida a como el humo significa de modo natural el fuego, o el gemido del enfermo significa el dolor, y *ia tisa*, la alegría interior. Y tal universal no es otra cosa más que una intención del alma, de tal manera que tal universal no es ninguna sustancia exterior al alma, ni ningún accidente exterior al alma. De este universal trataré en los capítulos siguientes».

En este párrafo están contenidos los elementos más importantes de la teoría del universal de Ockham :

- Hay un universal por naturaleza [o naturalmente], que es una intención del alma o concepto.
- Este concepto es universal porque es un signo predicable de muchos.
- Es el concepto el que tiene esta capacidad de significación universal por la propia naturaleza del conocer humano, es decir, es una respuesta tan natural ante la realidad, como el humo, o el gemido o la risa son signos de aquellas cosas que significan.

¹⁴ Traducción de este párrafo 6:

«Hay otro universal que es por institución voluntaria. Y así, una voz proferida, que es en realidad una sola cualidad en cuanto al número, es universal en cuanto que es un signo voluntariamente instituido para significar muchas cosas. Y por eso, así como a una voz se la llama común, así también se la puede llamar universal; pero esto no lo tiene por naturaleza, sino tan solo por el acuerdo de los que la establecieron».

Además del concepto universal, también hay universales artificiales (voces, palabras), que por acuerdo (convención) de los hombres, significan una pluralidad de cosas.

TEXTOS RECOMENDADOS

universal, sino que toda sustancia es una numéricamente y singular. En efecto, toda sustancia, o es una sola cosa y no muchas, o es muchas. Si es una y no muchas, es una numéricamente, pues eso es lo que todos llamamos uno numéricamente. Y si una sustancia es muchas cosas, o es muchas cosas singulares, o muchas cosas universales. Si es lo primero, se sigue que una sustancia sería muchas sustancias singulares, y, por consiguiente, por la misma razón alguna sustancia sería muchos hombres, y entonces, aunque el universal se distinguiese de un particular, no se distinguiría de los particulares. Y, si alguna sustancia fuese muchas cosas universales, tomo una de esas cosas universales y pregunto: O es muchas cosas, o una y no muchas. Si se da lo segundo, se sigue que es singular; si lo primero, pregunto: O es muchas cosas singulares o muchas cosas universales. Y así, o estaremos en un proceso al infinito, o habría que convenir en que ninguna sustancia es universal, de suerte que no sea singular. La consecuencia es que ninguna sustancia es universal.

Asimismo, si un universal fuese una sustancia existente en las sustancias singulares distinta de ellas, se seguiría que podría existir sin ellas, porque toda cosa anterior naturalmente a otra puede, por la omnipotencia divina, existir sin ella; mas el consecuente es absurdo.

Además, si fuese verdadera esa opinión, no podría ser creado ningún individuo, sino que preexistiría algo del individuo, ya que no todo él empezaría a existir de la nada si el universal que existe en él existió antes en otro. Por la misma razón se seguiría que Dios no podría aniquilar un individuo sustancial sin destruir los demás individuos. Porque, si destruyese un individuo, destruiría todo lo que es de la esencia del individuo, y, por consiguiente, destruiría ese universal, que está en él y en los demás, y entonces no permanecerían los demás al no permanecer sin una parte suya, cual se dice que es ese universal¹⁵...

De esos textos y de otros muchos se puede colegir que ningún universal es sustancia, comoquiera que se lo considere. Así que la consideración del entendimiento no hace que algo sea sustancia, aunque la significación del término haga que se predique o no se predique el nombre de «sustancia» de ello, no tomado por sí. Como, por ejemplo, si el término «perro», en esta proposición: «El perro es un animal», está en vez del animal que ladra, es verdadera; si se toma por la constelación, es falsa. Pero que una misma cosa por una consideración sea sustancia y por otra no sea sustancia, es cosa imposible.

Por eso hay que conceder que ningún universal es sustancia, comoquiera que se lo considere, sino que todo universal es una intención del alma, que, según una opinión probable, no se distingue del acto de entender. Dice esa opinión que la intelección con la cual entiendo al hombre es signo de los hombres, tan natural como ¡o es el gemido de la enfermedad, o de la tristeza, o del dolor, y es un signo de tal índole, que puede suponer por los hombres en las proposiciones mentales, como la palabra puede suponer por las cosas en las proposiciones orales¹⁶...

De esos y otros muchos textos aparece claro que el universal es una intención del alma

¹⁵ Ockham está dedicando este capítulo 15 a demostrar que ningún universal es una sustancia existente fuera del alma. Va a emplear doce argumentos: cinco de razón y siete de autoridad.

Los dos argumentos de razón que faltan, a los tres ya expuestos, y que vienen a continuación de este párrafo 3, son los siguientes, pero nótese que el último, el referido a Cristo, tiene la virtualidad de servir para negar desde la propia teología que el universal exista fuera del alma: «Igualmente, tal universa] no podría ser considerado algo totalmente fuera de la esencia del individuo, y, por lo tanto, tendría que ser de la esencia del individuo, y por consiguiente un individuo se compondría de universales, y así un individuo no sería más singular que universal. Igualmente, se seguiría que habría algo miserable y dañado en la esencia de Cristo, porque aquella naturaleza común existente estaría dañada realmente en Cristo y en el que estuviera dañado, como en el caso de Judas. Pero esto es absurdo».

Los siete argumentos de autoridad son traídos, dos de Aristóteles, *Metafísica*, VII y X, y cinco de Averroes, «el Comentador», *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, VII, 44 y 47 (dos en este último lugar); VIII, 2; X, 6.

¹⁶ Señala nuevamente Ockham que el concepto universal es un signo natural de muchos, identificando el universal con el propio acto de entender la realidad, e insistiendo también, en que el concepto como signo que es, puede ponerse en lugar de las cosas en las proposiciones mentales, lo mismo que los signos artificiales sirven para componer las proposiciones vocales. Así aparece una vez más, en este importantísimo párrafo, una interpretación significativo lingüística del concepto universal como base de la teoría del conocimiento de Guillermo de Ockham.

TEXTOS RECOMENDADOS

apta para ser predicada de muchos. Lo cual se puede confirmar también por la razón. Todo universal, en efecto, es, según opinión de todos, predicable de muchos; pero solo la intención del alma o el signo voluntariamente instituido es apto para ser predicado, y no sustancia alguna; luego solo la intención del alma o el signo voluntariamente instituido es universal. Pero al presente no empleo el término «universal» como signo voluntariamente instituido, sino como aquello que es naturalmente universal. Y que la sustancia no es apta para ser predicada es claro; porque, de ser así, se seguiría que la proposición constaría de sustancias particulares, y, por consiguiente, el sujeto estaría en Roma y el predicado en Inglaterra, lo cual es absurdo.

Asimismo, la proposición no existe sino o en la mente, o en la palabra hablada, o en la palabra escrita; luego sus partes no existen sino o en la mente, o en la palabra hablada, o en la palabra escrita, y las sustancias particulares no son unas partes así. Es cosa clara, pues, que ninguna proposición puede constar de sustancias; ahora bien, la proposición consta de universales; luego los universales no son sustancias de ningún modo.

Tratado sobre los principios de Teología*

INTRODUCCIÓN

Dios es omnipotente. Tanto las leyes de la naturaleza como los preceptos morales están sometidos a su voluntad.

Dios puede hacer todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción. Adviértase que no se dice que Dios puede hacer todo lo que no incluye contradicción, pues entonces podría hacerse a sí mismo, pues Él no incluye contradicción; sino que puede hacer todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción, esto es, todo aquello de lo cual no se sigue contradicción ante la proposición: «esto está hecho».

1.1 De cuyo principio se sigue que puede en el género de la causa eficiente todo lo que puede la causa segunda; porque si puede hacer todo lo que, una vez hecho, no incluye contradicción y consta que ninguna causa segunda puede hacer ninguna de aquellas cosas que incluyen contradicción, se sigue que Él puede todo lo que puede la causa segunda.

1.2 Del mismo principio se sigue y queda establecido, que Dios puede, prescindiendo de sí mismo, producir y conservar todas aquellas cosas de las cuales una no es parte esencial de la otra, ni ninguna de ellas es Dios. Pues incluiría contradicción que se produjera a sí mismo y simultáneamente a otra cosa, puesto que Él mismo no existiría, siendo así que consta que Él es la causa de ser aquello de cuyo ser se sigue lo otro y sin lo cual no sería lo otro.

1.3. A causa del mismo principio se sigue que Dios puede o pudo producir el mundo desde la eternidad, porque esto no incluye ninguna contradicción.

1.4 Del mismo principio se sigue que no conviene que una sustancia creada actúe como sustancia de otra.

1.5 También se desprende que Dios puede aumentar su caridad hasta el infinito o, hablando con más lógica, aumentar infinitamente su caridad, porque, donde quiera que se halle la caridad en un grado finito, no se sigue contradicción de que haya otra mayor que aquella.

1.6 También queda establecido que Dios puede, más allá de toda creatura, producir otra más noble, distinta en cuanto a su especie, porque, dada cualquier especie de perfección

* La crítica filosófica actual no reconoce con total seguridad esta obra como escrita por Guillermo de Ockham. Sin embargo, es una de las que expositivamente contiene, de modo claro y sintético, el pensamiento filosófico y teológico de Ockham. Podría haber sido escrita, ya que no por el propio Ockham, sí por un discípulo suyo, sabiendo compendiar admirablemente el pensamiento de su maestro.

TEXTOS RECOMENDADOS

finita, no existe contradicción en que se produzca otra más perfecta que aquélla. Puesto que cualquier especie creada es de una perfección finita.

1.7 Del mismo principio y de la primera conclusión se deduce que Dios puede virtualmente ser odiado por una voluntad creada. Pero Dios, por el contrario, puede hacer todo aquello que una vez hecho no incluye contradicción: luego, puesto que el ser realizado tal precepto no incluye contradicción, porque la creatura puede hacerlo, se sigue que Dios puede ordenarlo.

1.8 Igualmente del mismo principio y de la primera conclusión se desprende que Dios puede inmediatamente hacer por sí mismo, en el orden de la causa eficiente, todo lo que puede mediante la causa segunda. Puesto que puede mediante alguna creatura realizar tal precepto, se sigue que también lo puede realizar por sí mismo; así, pues, la voluntad obediente a tal precepto, establecido por Dios, merecería la beatitud.

René DESCARTES, *Discurso del método*, primera, segunda y cuarta parte.

Extraído de: Textos de selectividad de filosofía del I.E.S. Francisco Giner de los Ríos (www.ginersg.com/FILOSOFIA/textos/DESCARTES.pdf).

Si este discurso parece demasiado largo para ser leído de una sola vez, puede dividirse en seis partes. En la primera se hallarán diferentes consideraciones sobre las ciencias. En la segunda, las reglas principales del método que el autor ha buscado. En la tercera, algunas reglas de la moral que ha extraído de este método. En la cuarta, las razones con que prueba la existencia de Dios y del alma humana, que son los fundamentos de su metafísica. En la quinta, el orden de las cuestiones de física que ha investigado, y en particular la explicación del movimiento del corazón y de algunas otras dificultades que conciernen a la medicina, y también la diferencia que hay entre nuestra alma y la de los animales. Y en la última, las cosas que cree necesarias para llegar, en la investigación de la naturaleza, más allá de donde se ha llegado, y las razones que lo han movido a escribir.

PRIMERA PARTE

El buen sentido es la cosa que mejor repartida está en el mundo, pues todos juzgan que poseen tan buena provisión de él que aun los más difíciles de contentar en otras materias no suelen apetecer más del que ya tienen. En lo cual no es verosímil que todos se engañen, sino más bien esto demuestra que la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres; y, por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no procede de que unos sean más racionales que otros, sino tan solo de que dirigimos nuestros pensamientos por caminos distintos y no consideramos las mismas cosas. No basta, ciertamente, tener un buen entendimiento: lo principal es aplicarlo bien. Las almas más grandes son capaces de los mayores vicios, como de las mayores virtudes; y los que caminan lentamente pueden llegar mucho más lejos, si van siempre por el camino recto, que los que corren pero se apartan de él.

Por mi parte, nunca he presumido que mi espíritu fuese superior en nada al de los demás; hasta he deseado muchas veces tener el pensamiento tan presto o la imaginación tan nítida y distinta, o la memoria tan amplia y feliz como algunos otros. Y no sé de otras cualidades que contribuyan a la perfección del espíritu fuera de estas; pues en lo que concierne a la razón o al sentido, siendo, como es, la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de las bestias, quiero creer que está toda entera en cada uno de nosotros y seguir en esto la opinión general de los filósofos, que dicen que el más y el menos existe solamente en los *accidentes* y no en las *formas* o *naturalezas* de los *individuos* de una misma especie.

TEXTOS RECOMENDADOS

Pero, sin temor, puedo decir que pienso que ha sido gran fortuna para mí haberme hallado desde joven en ciertos caminos que me han conducido a consideraciones y máximas con las cuales he formado un método, que parece haberme dado un medio para aumentar gradualmente mi conocimiento y elevarlo poco a poco hasta el punto más alto a que la mediocridad de mi espíritu y la brevedad de mi vida puedan permitirle llegar. Pues tales frutos he recogido ya de ese método, que si bien al juzgarme procuro siempre inclinarme más bien del lado de la desconfianza que del de la presunción, y aunque, al mirar con ánimo filosófico las distintas acciones y empresas de los hombres, no hallo casi ninguna que no me parezca vana e inútil, no deja con todo de satisfacerme el progreso que pienso haber hecho en la investigación de la verdad y concibo tales esperanzas para el porvenir que si entre las ocupaciones de los hombres, verdaderamente tales, hay alguna que sea sólidamente buena e importante, me atrevo a creer que es la que yo he escogido.

Puede suceder, sin embargo, que me engañe y acaso no sea sino cobre y vidrio lo que a mí me parece oro y diamante. Sé cuan expuestos estamos a equivocarnos cuando se trata de nosotros mismos y cuan sospechosos deben sernos también los juicios de los amigos que se pronuncian en nuestro favor. Pero me gustaría dar a conocer en el presente discurso cuáles son los caminos que he seguido y representar en ellos mi vida como en un cuadro, a fin de que cada uno pueda juzgar, y así, tomando luego conocimiento por el rumor público de las opiniones emitidas, halle en esto un nuevo medio de instruirme, que añadiré a los que acostumbro a emplear.

No es, pues, mi propósito enseñar aquí el método que cada cual debe seguir para dirigir bien su razón, sino solo exponer de qué manera he tratado de conducir la mía. Los que se meten a dar preceptos deben estimarse más hábiles que aquéllos a quienes se los dan y si yerran en la menor cosa merecen censura por ello. Pero como yo propongo este escrito tan solo a modo de historia o, si se prefiere, de fábula, en la que entre algunos ejemplos que se pueden imitar quizá se hallen otros muchos que sería razonable no seguir, espero que será útil para algunos sin ser nocivo para nadie y que todos agradecerán mi franqueza.

Me educué en las letras desde mi infancia, y como me aseguraban que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida, tenía extremado deseo de aprenderlas. Pero tan pronto terminé el curso de los estudios, al cabo de los cuales se acostumbra a entrar en la categoría de los doctos, cambié por completo de opinión. Me embargaban, en efecto, tantas dudas y errores que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el reconocer más y más mi ignorancia. Estaba, no obstante, en una de las más célebres escuelas de Europa, en donde pensaba yo que debía haber hombres sabios, si es que los hay en algún lugar de la tierra. Allí había aprendido todo lo que los demás aprendían; y no contento aún con las ciencias que nos enseñaban, recorrí cuantos libros pudieran caer en mis manos referentes a las que se consideran como las más curiosas y raras. Conocía también los juicios que los demás se formaban de mí y no veía que se me creyese inferior a mis condiscípulos, aunque entre ellos hubiese ya algunos destinados a ocupar el lugar de nuestros maestros. En fin, parecíame nuestro siglo tan floreciente y fértil en buenos ingenios como pudo serlo cualquiera de los siglos precedentes. Por todo lo cual me tomaba la libertad de juzgar a los demás por mí mismo y de pensar que no había en el mundo doctrina alguna como la que se me había prometido.

No dejaba por eso de estimar en mucho los ejercicios que se hacen en las escuelas. Sabía que las lenguas que allí se aprenden son necesarias para entender los libros antiguos; que la gentileza de las fábulas despierta el espíritu; que las acciones memorables de las historias lo elevan y que, leídas con discreción, ayudan a formar el juicio; que la lectura de los buenos libros es como una conversación con las gentes más distinguidas de los pasados siglos, que han sido sus autores, y hasta una conversación estudiada en la que no nos descubren sino sus mejores pensamientos; que la elocuencia posee fuerzas y bellezas incomparables; que la poesía tiene delicadezas y dulzuras que maravillan; que en las matemáticas hay sutilísimas invenciones que pueden servir mucho, tanto para satisfacer a los curiosos como para simplificar las artes y disminuir el trabajo de los hombres; que los escritos que tratan de las costumbres contienen muchas enseñanzas y exhortaciones a la

TEXTOS RECOMENDADOS

virtud que son muy útiles; que la teología enseña a ganar el cielo; que la filosofía da medios para hablar con verosimilitud de todas las cosas y hacerse admirar de los menos sabios; que la jurisprudencia, la medicina y las demás ciencias dan honores y riquezas a los que las cultivan, y, finalmente, que es bueno haberlas examinado todas, aun las más supersticiosas y falsas, para conocer su justo valor y no dejarse engañar por ellas.

Pero creía haber dedicado ya bastante tiempo a las lenguas y aun a la lectura de los libros antiguos, y a sus historias y fábulas. Pues es casi lo mismo conversar con la gente de otros siglos que viajar. Bueno es saber algo de las costumbres de otros pueblos para juzgar las del propio con mayor acierto y no creer que todo lo que sea contrario a nuestros modos sea ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada. Peto el que emplea demasiado tiempo en viajar acaba por tornarse extranjero en su propio país; y el que estudia con demasiada curiosidad lo que se hacía en los siglos pasados termina por ignorar lo que ocurre en el presente. Además, las fábulas son causas de que imaginemos como posibles acontecimientos que no lo son; y aun las más fieles historias, si no cambian ni aumentan el valor de las cosas para hacerlas más dignas de ser leídas, al menos omiten casi siempre las circunstancias más bajas y menos ilustres, por lo cual sucede que lo restante no aparece tal como es y que los que toman por regla de sus costumbres los ejemplos que sacan de las historias se exponen a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y a concebir intentos superiores a sus fuerzas.

Estimaba en mucho la elocuencia y era un enamorado de la poesía; pero pensaba que una y otra eran dones del espíritu más que frutos del estudio. Los que con mayor fuerza razonan y mejor ponen en orden sus pensamientos para hacerlos claros e inteligibles son los más capaces de llevar a los ánimos la persuasión sobre lo que proponen, aunque hablen una pésima lengua y jamás hayan aprendido retórica. Y los que más agradables invenciones poseen y con mayor adorno y dulzura saben expresarlas, no dejarían de ser los mejores poetas aunque desconocieran el arte poético.

Gustaba, sobre todo, de las matemáticas por la certeza y evidencia de sus razones; pero aún no conocía su verdadero uso, y al pensar que solo servían para las artes mecánicas, me extrañaba que, siendo sus cimientos tan firmes y sólidos, no se hubiese construido sobre ellos nada más elevado. Comparaba, en cambio, los escritos de los antiguos paganos referentes a las costumbres con palacios muy soberbios y magníficos, pero edificados sobre arena y barro. Elevan muy en alto las virtudes y las presentan como las cosas más estimables que hay en el mundo, pero no nos enseñan bastante a conocerlas, y muchas veces, dan ese hermoso nombre a lo que no es sino insensibilidad, orgullo, desesperación o parricidio.

Respetaba nuestra teología y aspiraba, tanto como otro cualquiera, a ganar el cielo; pero habiendo aprendido, cosa muy cierta, que el camino está abierto a los ignorantes como a los doctos, y que las verdades reveladas que a él conducen están muy por encima de nuestra inteligencia, nunca hubiera osado someterlas a mis débiles razonamientos y pensaba que para acometer la empresa de examinarlas y salir airoso de ella era necesario alguna ayuda extraordinaria del cielo y ser algo más que hombre.

Nada diré de la filosofía sino que, al ver que ha sido cultivada por los más excelsos espíritus que han existido en los siglos pasados, y que, sin embargo, no hay en ella cosa alguna que no sea objeto de disputa y, por consiguiente, no sea dudosa, no tenía yo la presunción de esperar acertar mejor que los demás. Y considerando cuántas opiniones diversas puede haber referentes a un mismo asunto, todas sostenidas por gente docta, aun cuando no puede ser verdadera más que una sola, consideraba casi como falso todo lo que solo fuera verosímil.

En cuanto a las demás ciencias, como toman sus principios de la filosofía, juzgaba yo que no se podía haber edificado nada sólido sobre cimientos tan poco firmes. Y ni el honor ni el provecho que prometen eran suficientes para determinarme a aprenderlas, pues no me veía, gracias a Dios, en condición tal que me viese obligado a convertir la ciencia en oficio para alivio de mi fortuna; y aunque no profesaba el desprecio de la gloria a lo cínico, no

TEXTOS RECOMENDADOS

estimaba, sin embargo, en mucho aquella fama que podía adquirir gracias a falsos títulos. Y, por último, en lo que se refiere a las malas doctrinas, pensaba que ya conocía bastante bien su valor para no dejarme burlar ni por las promesas de un alquimista, ni por las predicciones de un astrólogo, ni por las imposturas de un mago, ni por los artificios o la presunción de los que profesan saber más de lo que realmente saben.

Por ello, tan pronto mi edad me permitió salir del dominio de mis preceptores, abandoné completamente el estudio de las letras, y resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo, o bien en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en tratar gente de diversos humores y condiciones, en recoger varias experiencias, en ponerme a mí mismo a prueba en los casos que la fortuna me deparaba y en hacer siempre tales reflexiones sobre las cosas que se me presentaban, que pudiera sacar algún provecho de ellas. Pues parecíame que podía encontrar mucha más verdad en los razonamientos que cada uno hace sobre los asuntos que le importan y cuyo resultado será su castigo si ha juzgado mal, que en los que hace en su gabinete un hombre de letras sobre especulaciones que no producen efecto alguno y ningún resultado pueden darle, como no sea el de inspirarle tanta más vanidad cuanto más se aparten del sentido común, puesto que habrá tenido que emplear mucho más ingenio y artificio para intentar hacerlas verosímiles. Y siempre tenía un inmenso deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y andar con seguridad en esta vida.

Cierto es que, mientras no hice más que estudiar las costumbres de los demás hombres, apenas encontré en ellas nada seguro, y advertía casi tanta diversidad como la que había advertido antes entre las opiniones de los filósofos. De suerte que el mayor provecho que saqué de esto fue que —al ver varias cosas que a pesar de parecemos muy extravagantes y ridículas no dejan de ser comúnmente admitidas y aprobadas por otros grandes pueblos— aprendí a no creer con demasiada seguridad en las cosas de que solo el ejemplo y la costumbre me habían persuadido; y así me libré poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos capaces de comprender la razón. Mas después de haber empleado algunos años estudiando en el libro del mundo y tratando de adquirir alguna experiencia, tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en la elección del camino que debía seguir. Lo cual me dio mejor resultado, según creo, que el que pude obtener alejándome de mi país y de mis libros.

SEGUNDA PARTE

Encontrábame por entonces en Alemania, a donde había ido con motivo de unas guerras que aún no han terminado, y al volver al ejército después de asistir a la coronación del Emperador, el principio del invierno me retuvo en un alojamiento donde, al no encontrar conversación alguna que me divirtiera y no tener tampoco, por fortuna, cuidados ni pasiones que perturbaran mi ánimo, pasaba todo el día solo y encerrado, junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme por entero a mis pensamientos. Entre los cuales fue uno de los primeros el ocurrírseme considerar que muchas veces sucede que no hay tanta perfección en las obras compuestas de varios trozos y hechas por diferentes maestros como en aquéllas en que uno solo ha trabajado. Se ve, en efecto, que los edificios que ha emprendido y acabado un solo arquitecto suelen ser más bellos y mejor ordenados que aquellos otros que varios han tratado de restaurar, sirviéndose de antiguos muros construidos para otros fines. Esas viejas ciudades que no fueron al principio sino aldeas y que con el transcurso del tiempo se convirtieron en grandes ciudades, están ordinariamente muy mal trazadas si las comparamos con esas plazas regulares que un ingeniero diseña a su gusto en una llanura; y, aunque considerando sus edificios uno por uno, encontrásemos a menudo en ellos tanto o más arte que en los de las ciudades nuevas, sin embargo, viendo cómo están dispuestos —aquí uno grande, allá uno pequeño— y cuan tortuosas y desiguales son por esta causa las calles, diríase que es más

TEXTOS RECOMENDADOS

bien el azar, y no la voluntad de unos hombres provistos de razón, el que los ha dispuesto así. Y si se considera que en todo tiempo ha habido, sin embargo, funcionarios encargados de cuidar que los edificios particulares sirvan de ornato público, bien se comprenderá lo difícil que es hacer cabalmente las cosas cuando se trabaja sobre lo hecho por otros. Del mismo modo, imaginaba yo que esos pueblos que fueron en otro tiempo semisalvajes y se han ido civilizando poco a poco, estableciendo leyes a medida que a ello les obligaba el malestar causado por los delitos y las querellas, no pueden estar tan bien constituidos como los que han observado las constituciones de un legislador prudente desde el momento en que se reunieron por primera vez. Por esto es muy cierto que el gobierno de la verdadera religión, cuyas ordenanzas fueron hechas por Dios, debe estar incomparablemente mejor arreglado que los demás. Y para hablar de cosas humanas, creo que si Esparta fue en otro tiempo tan floreciente, no fue por causa de la bondad de cada una de sus leyes en particular, pues muchas eran muy extrañas y hasta contrarias a las buenas costumbres, sino debido a que, por ser concebidas por un solo hombre, tendían todas a un mismo fin. Y así pensaba yo que las ciencias expuestas en los libros —al menos aquéllas cuyas razones son solo probables y carecen de toda demostración—, habiéndose formado y aumentado poco a poco con las opiniones de varias personas, no se acercan tanto a la verdad como los simples razonamientos que un hombre de buen sentido puede hacer naturalmente acerca de las cosas que se presentan. Y pensé asimismo que por haber sido todos nosotros niños antes de ser hombres y haber necesitado por largo tiempo que nos gobernasen nuestros apetitos y nuestros preceptores, con frecuencia contrarios unos a otros, y acaso no aconsejándonos, ni unos ni otros, siempre lo mejor, es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros y sólidos como lo serían si desde el momento de nacer hubiéramos dispuesto por completo de nuestra razón y ella únicamente nos hubiera dirigido.

Es cierto que no vemos que se derriben todas las casas de una ciudad con el único propósito de reconstruirlas de otra manera y hacer más hermosas las calles; pero no menos cierto es que muchos particulares mandan echar abajo sus viviendas para reedificarlas, y aun vemos que a veces lo hacen obligados cuando hay peligro de que la casa se caiga o cuando sus cimientos no son muy firmes. Este ejemplo me persuadió de que no era razonable que un particular intentase reformar un Estado cambiándolo todo desde los fundamentos y derribándolo para levantarlo después; ni tampoco reformar el cuerpo de las ciencias o el orden establecido en las escuelas para su enseñanza; pero que, por lo que toca a las opiniones que había aceptado hasta entonces, lo mejor que podía hacer era acometer, de una vez, la empresa de abandonarlas para sustituirlas por otras mejores o aceptarlas de nuevo cuando las hubiese sometido al juicio de la razón. Y creí firmemente que por este medio lograría dirigir mi vida mucho mejor que si edificara sobre añejos cimientos y me apoyara exclusivamente en los principios que me dejé inculcar en mi juventud, sin haber examinado nunca si eran o no ciertos. Pues si bien veía en esta empresa varias dificultades, ni carecían de remedio ni eran comparables a las que se encuentran en la reforma de las menores cosas que atañen a lo público. Estos grandes cuerpos políticos son difíciles de levantar cuando se han caído y aun de sostener cuando vacilan, y sus caídas son necesariamente muy duras. Y en cuanto a sus imperfecciones, si las tienen —y la mera diversidad que entre ellos existe basta para asegurar que muchos las tienen—, el uso las ha suavizado bastante, sin duda, y hasta ha evitado o corregido insensiblemente no pocas entre ellas que con la prudencia no hubieran podido remediarse con igual acierto. Y, por último, imperfecciones tales son casi siempre más soportables que lo sería el cambiarlas, como sucede con esos grandes caminos encerrados entre montañas que, a fuerza de ser frecuentados, llegan a ser tan llanos y cómodos que es preferible seguirlos a tratar de acortar, saltando por encima de las rocas y descendiendo hasta el fondo de los precipicios.

Por esta razón no puedo en modo alguno aprobar la conducta de esos hombres de carácter inquieto y atropellado que, sin ser llamados por su nacimiento ni por su fortuna al manejo de los negocios públicos, no dejan de hacer siempre, en su mente, alguna nueva reforma. Me pesaría mucho que se publicase este escrito si creyera que hay en él la menor

TEXTOS RECOMENDADOS

cosa que pudiera hacerme sospechoso de semejante insensatez. Mis designios no han sido nunca otros que tratar de reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que sea enteramente mío. Si habiéndome complacido mi obra muestro aquí su modelo, no significa ello que quiera yo aconsejar a nadie que lo imite. Los que mayores dones hayan recibido de Dios tendrán quizá designios más altos; pero me temo que aun este mismo es por demás atrevido para muchos. La mera resolución de deshacerse de todas las opiniones recibidas anteriormente no es un ejemplo que todos deban seguir. Y el mundo casi se compone de dos clases de espíritus a quienes este ejemplo no conviene en modo alguno. A saber, los que, creyéndose más hábiles de lo que son, no pueden contener la precipitación de sus juicios ni tener bastante paciencia para conducir ordenadamente todos sus pensamientos; por donde sucede que, si una vez se hubiesen tomado la libertad de dudar de los principios que han recibido y de apartarse del camino común, nunca podrían mantenerse en la ruta que hay que seguir para ir más derecho y permanecerían extraviados toda su vida. Y de otros que, poseyendo bastante razón o modestia para juzgar que son menos capaces de distinguir lo verdadero de lo falso que otras personas, de quienes pueden recibir instrucción, deben contentarse con seguir las opiniones de esas personas antes de buscar por sí mismos otras mejores.

Pertenecería yo, sin duda, a estos últimos si no hubiera tenido en mi vida más que un solo maestro o no conociera las diferencias que de todo tiempo han existido entre las opiniones de los más doctos. Mas, habiendo aprendido en el colegio que no puede imaginarse nada extraño e increíble que no haya sido dicho por algún filósofo, y habiendo visto luego, en los viajes, que no todos los que piensan de modo contrario al nuestro son por esto bárbaros ni salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón; y habiendo considerado que un mismo hombre, poseyendo idéntico espíritu, si se ha criado desde niño entre franceses o alemanes llega a ser muy diferente de lo que sería si hubiese vivido siempre entre chinos o caníbales; y que aun en las modas de nuestros trajes lo que nos ha gustado hace diez años, y acaso vuelva a gustarnos dentro de otros diez, nos parece hoy extravagante y ridículo, de suerte que son más bien las costumbres y el ejemplo los que nos persuaden, y no el conocimiento cierto, sin que por esto la pluralidad de votos sea una prueba que valga nada tratándose de verdades difíciles de descubrir, pues es más verosímil que las encuentre un hombre solo que todo un pueblo: no me era posible escoger una persona cuyas opiniones me pareciesen preferibles a las de los demás y me hallaba obligado, en cierto modo, a tratar de dirigirme yo mismo.

Pero como hombre que tiene que andar solo y en la oscuridad, resolví ir tan despacio y ser tan cuidadoso en todas las cosas que, a riesgo de adelantar poco, al menos me librara de caer. Y ni siquiera quise empezar a rechazar por completo ninguna de las opiniones que pudieran antaño haberse deslizado en mi espíritu sin haber sido introducidas por la razón, hasta después de pasar buen tiempo dedicado al proyecto de la obra que iba a emprender, buscando el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu fuera capaz.

Había estudiado un poco, cuando era más joven, de las partes de la filosofía, la lógica, y de las matemáticas, el análisis de los géometras y el álgebra, tres artes o ciencias que debían, al parecer, contribuir algo a mi propósito. Pero cuando las examiné, advertí con respecto a la lógica, que sus silogismos y la mayor parte de las demás instrucciones que da, más sirven para explicar a otros las cosas ya sabidas o incluso, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las que se ignoran que para aprenderlas. Y si bien contiene, en efecto, muchos buenos y verdaderos preceptos, hay, sin embargo, mezclados con ellos, tantos otros nocivos o superfluos que separarlos es casi tan difícil como sacar una Diana o una Minerva de un mármol no trabajado. En lo tocante al análisis de los antiguos y al álgebra de los modernos, aparte de que no se refieren sino a muy abstractas materias que no parecen ser de ningún uso, el primero está siempre tan constreñido a considerar las figuras que no puede ejercitar el entendimiento sin fatigar en mucho la imaginación, y en la última hay que sujetarse tanto a ciertas reglas y cifras que se ha hecho de ella un arte confuso y oscuro, bueno para enredar el espíritu, en lugar de una ciencia que lo cultive. Esto fue causa de que pensase que era necesario buscar algún otro método que, reuniendo

TEXTOS RECOMENDADOS

las ventajas de estos tres, estuviese libre de sus defectos. Y como la multitud de leyes sirve a menudo de disculpa a los vicios, siendo un Estado mucho mejor regido cuando hay pocas pero muy estrictamente observadas, así también, en lugar del gran número de preceptos que encierra la lógica, creí que me bastarían los cuatro siguientes, siempre que tomara la firme y constante resolución de no dejar de observarlos ni una sola vez.

Consistía el primero en no admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda.

El segundo, en dividir cada una de las dificultades que examinare en tantas partes como fuese posible y en cuantas requiriese su mejor solución.

El tercero, en conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo un orden aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros.

Y el último, en hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que estuviera seguro de no omitir nada.

Esas largas cadenas de trabadas razones muy simples y fáciles, que los geómetras acostumbran a emplear para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginar que todas las cosas que entran en la esfera del conocimiento humano se encadenan de la misma manera; de suerte que, con solo abstenerse de admitir como verdadera ninguna que no lo fuera y de guardar siempre el orden necesario para deducir las unas de las otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar y descubrir. Y no me costó gran trabajo saber por cuáles era menester comenzar, pues ya sabía que era por las más sencillas y fáciles de conocer; y considerando que entre todos los que antes han buscado la verdad en las ciencias, solo los matemáticos han podido hallar algunas demostraciones, esto es, algunas razones ciertas y evidentes, no dudé de que debía comenzar por las mismas que ellos han examinado, aun cuando no esperaba de ellas más provecho que el de acostumbrar mi espíritu a alimentarse con verdades y no contentarse con falsas razones. Mas no por eso tuve la intención de aprender todas esas ciencias particulares que comúnmente se llaman matemáticas; pues al advertir que, aunque tienen objetos diferentes concuerdan todas en no considerar sino las relaciones o proporciones que se encuentran en tales objetos, pensé que más valía limitarse a examinar esas proporciones en general, suponiéndolas solo en aquellos asuntos que sirviesen para hacerme más fácil su conocimiento y hasta no sujetándolas a ellos de ninguna manera, para poder después aplicarlas libremente a todos los demás a que pudieran convenir. Al advertir luego que para conocerlas necesitaría alguna vez considerar cada una en particular y otras veces tan solo retener comprender varias juntas, pensé que, para considerarlas mejor particularmente, debía suponerlas en línea, pues nada hallaba más simple ni que más distintamente pudiera representarse ante mi imaginación y mis sentidos. Y que para retenerlas o comprenderlas era necesario explicarlas por algunas cifras lo más cortas que fuera posible; de esta manera tomaría lo mejor del análisis geométrico y del álgebra y corregiría los defectos del uno por medio de la otra.

Y, en efecto, me atrevo a decir que la exacta observación de los pocos preceptos por mí elegidos me dio tal facilidad para resolver todas las cuestiones de que tratan esas dos ciencias que en dos o tres meses que empleé en examinarlas, comenzando siempre por las cosas más sencillas y generales y siendo cada verdad que descubría una regla que me servía a la vez para hallar otras, no solamente resolví muchas cuestiones que en otro tiempo había juzgado muy difíciles, sino que me pareció también, al final, que podía determinar por qué medios y hasta qué punto era posible resolver las que yo ignoraba. Lo cual no puede parecer presunción si se advierte que, por no haber en matemáticas más que una verdad en cada cosa, el que la halla sabe acerca de ella todo lo que se puede

TEXTOS RECOMENDADOS

saber, y que, por ejemplo, un niño que sabe aritmética y hace una suma conforme a las reglas, puede estar seguro de haber descubierto, respecto a la suma que examinaba, todo cuanto el espíritu humano pueda hallar; porque el método que enseña a seguir el orden verdadero y a enumerar exactamente todas las circunstancias de lo que se busca, contiene todo lo que confiere certeza a las reglas de la aritmética.

Pero lo que más me satisfacía de este método era que con él estaba seguro de emplear mi razón en todo, si no perfectamente, al menos lo mejor que me fuera posible. Sin contar con que, aplicándolo, sentía que mi espíritu se acostumbraba poco a poco a concebir más clara y distintamente los objetos. Por no haber circunscrito este método a ninguna materia particular, me prometí aplicarlo a las dificultades de las demás ciencias con tanta utilidad como lo había hecho a las del álgebra. No por eso me atrevía a examinar todas las que se presentasen, pues esto habría sido contrario al orden que el método prescribe; pero al advertir que todos los principios de las ciencias debían tomarse de la filosofía, donde aún no hallaba ninguno cierto, pensé que era necesario, ante todo, tratar de establecerlos en ella. Mas como esto es la cosa más importante del mundo, y donde es más de temer la precipitación y la prevención, comprendí que no debía acometer esta empresa hasta llegar a una edad bastante más madura que la de veintitrés años que entonces contaba, dedicando el tiempo a prepararme para ella; tanto desarraigando de mi espíritu todas las malas opiniones que había recibido antes de esta época, como reuniendo muchas experiencias que fuesen después materia de mis razonamientos, y ejercitándome constantemente en el método que me había prescrito para afirmarme más y más en él.

CUARTA PARTE

No sé si debo hablaros de las primeras meditaciones que hice, pues son tan metafísicas y fuera de lo común que acaso no sean del gusto de todo el mundo. Sin embargo, me siento obligado, en cierto modo, a hablar de ellas para que se pueda juzgar si los fundamentos que he adoptado son bastante sólidos. Largo tiempo hacía que había advertido que en lo que se refiere a las costumbres es a veces necesario seguir opiniones que sabemos muy inciertas, como si fueran indudables, según se ha dicho anteriormente. Pero, deseando yo en esta ocasión tan solo buscar la verdad, pensé que debía hacer todo lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, para ver si, después de hecho esto, no me quedaba en mis creencias algo que fuera enteramente indudable. Así, puesto que los sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal como ellos nos la hacen imaginar. Y como hay hombres que se equivocan al razonar, aun acerca de las más sencillas cuestiones de geometría, y cometen paralogismos, juzgué que estaba yo tan expuesto a errar como cualquier otro y rechacé como falsos todos los razonamientos que antes había tomado por demostraciones. Finalmente, considerando que los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos pueden también ocurrírsenos cuando dormimos, sin que en tal caso sea ninguno verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más ciertas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí en seguida que aun queriendo pensar, de este modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad —*pienso, luego soy*— era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmovérla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba.

Al examinar después atentamente lo que yo era y ver que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con solo dejar de pensar, aunque todo lo demás que hubiese imaginado hubiera sido verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo fuese, conocí por ello que yo era una substancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para

TEXTOS RECOMENDADOS

ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material. De manera que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta es más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es.

Después de esto consideré, en general, lo que se requiere para que una proposición sea verdadera y cierta; pues ya que acababa de encontrar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consistía esa certeza. Y habiendo notado que en la proposición *pienso, luego soy*, no hay nada que me asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, pero que solo hay alguna dificultad en advertir cuáles son las que concebimos distintamente.

Reflexioné después que, puesto que yo dudaba, no era mi ser del todo perfecto, pues advertía claramente que hay mayor perfección en conocer que en dudar, y traté entonces de indagar por dónde había yo aprendido a pensar en algo más perfecto que yo; y conocí evidentemente que debía de ser por alguna naturaleza que fuese efectivamente más perfecta. En lo que se refiere a los pensamientos que tenía acerca de muchas cosas exteriores a mí, como son el cielo, la tierra, la luz, el calor y otras mil, no me preocupaba mucho el saber de dónde procedían, porque, no viendo en esos pensamientos nada que me pareciese superior a mí, podía pensar que si eran verdaderos dependían de mi naturaleza en cuanto que esta posee alguna perfección, y si no lo eran procedían de la nada, es decir, que estaban en mí por lo defectuoso que yo era. Mas no podía suceder lo mismo con la idea de un ser más perfecto que mi ser; pues era cosa manifiestamente imposible que tal idea procediese de la nada. Y por ser igualmente repugnante que lo más perfecto sea consecuencia y dependa de lo menos perfecto que pensar que de la nada provenga algo, no podía tampoco proceder de mí mismo. De suerte que era preciso que hubiera sido puesto en mí por una naturaleza que fuera verdaderamente más perfecta que yo y que poseyera todas las perfecciones de las que yo pudiera tener alguna idea, o lo que es igual, para decirlo en una palabra, que fuese Dios. A lo cual añadía que toda vez que yo conocía algunas perfecciones que me faltaban no era yo el único ser que existía (usaré aquí libremente, si parece bien, de los términos de la Escuela), sino que era absolutamente necesario que hubiere otro ser más perfecto, de quien yo dependiese y de quien hubiese adquirido todo cuanto poseía. Pues si hubiera sido yo solo e independientemente de todo otro, de tal suerte que de mí mismo procediese lo poco que participaba del Ser perfecto, hubiera podido tener por mí mismo también, por idéntica razón, todo lo demás que sabía que me faltaba, y ser infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente, poseer, en suma, todas las perfecciones que advertía que existen en Dios. Pues, según los razonamientos que acabo de hacer, para conocer la naturaleza de Dios, en cuanto la mía era capaz de ello, me bastaba considerar si era o no una perfección poseer las cosas de que en mí hallaba alguna idea, y seguro estaba de que ninguna de las que denotaban alguna imperfección estaba en él, mas sí todas las restantes. Y así notaba que la duda, la inconstancia, la tristeza y otras cosas semejantes, no podían estar en Dios, puesto que yo me hubiera alegrado de verme libre de ellas. Tenía yo, además de esto, ideas de muchas cosas sensibles y corporales, pues aun suponiendo que soñaba y que todo lo que veía e imaginaba era falso, no podía negar, sin embargo, que tales ideas estuvieran verdaderamente en mi pensamiento. Pero habiendo conocido en mí muy claramente que la naturaleza inteligente es distinta de la corporal y teniendo en cuenta que toda composición denota dependencia y que la dependencia es manifiestamente un defecto, deduje que no podría ser una perfección en Dios componerse de estas dos naturalezas y que, por tanto, Dios no era compuesto. En cambio, si en el mundo había cuerpos, o bien algunas inteligencias u otras naturalezas que no fuesen completamente perfectas, su ser debía depender del poder divino, de tal manera que sin él no podrían subsistir ni un solo momento.

Quise indagar luego otras verdades, y habiéndome propuesto considerar el objeto de los geómetras, al que concebía como un cuerpo continuo o un espacio indefinidamente

TEXTOS RECOMENDADOS

extenso en longitud, anchura y altura o profundidad, divisible en varias partes que pueden tener varias figuras y tamaños, y ser movidas o traspuestas de muchas maneras, pues los geómetras suponen todo eso en su objeto, repasé algunas de sus demostraciones más sencillas, y habiendo advertido que esa gran certeza que todo el mundo atribuye a tales demostraciones se funda tan solo en que se conciben de un modo evidente según la regla antes dicha, advertí también que no había nada en ellas que me garantizase la existencia de su objeto; porque, por ejemplo, veía muy bien que, suponiendo un triángulo, era necesario que sus tres ángulos fueran iguales a dos rectos, mas no por eso veía nada que me asegurase que en el mundo hubiera triángulo alguno. En cambio, si volvía a examinar la idea que tenía de un Ser perfecto, hallaba que la existencia estaba comprendida en ella del mismo modo como en la idea de un triángulo se comprende que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, o, en la de una esfera, el que todas sus partes sean equidistantes de su centro, y hasta con más evidencia aún; y que, por consiguiente, es por lo menos tan cierto que Dios, que es un Ser perfecto, es o existe, como lo pueda ser cualquier demostración de geometría.

Pero si hay muchos que están persuadidos de que es difícil conocer lo que sea Dios, y aun lo que sea el alma, es porque no elevan nunca su espíritu por encima de las cosas sensibles y están tan acostumbrados a considerarlo todo con la imaginación, que es un modo de pensar particular para las cosas materiales, que lo que no es imaginable les parece ininteligible. Lo cual está bastante manifiesto en la máxima que los filósofos admiten como verdadera en las escuelas y que dice que nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, aunque sea cierto que las ideas de Dios y del alma jamás lo han estado. Y me parece que los que quieren hacer uso de su imaginación para comprender esas ideas son como los que para percibir los sonidos u oler los olores quisieran servirse de los ojos; habiendo, en verdad, esta diferencia entre aquéllas y estos: que el sentido de la vista no nos asegura menos de la verdad de sus objetos que el olfato y el oído del suyo, mientras que ni la imaginación ni los sentidos pueden asegurarnos de que sea cierta cosa alguna si el entendimiento no ha intervenido.

Finalmente, si aún hay hombres a quienes las razones que he presentado no han convencido de la existencia de Dios y del alma, quiero que sepan que todas las demás cosas que acaso crean más seguras —por ejemplo, que tienen un cuerpo, que hay astros y una tierra y otras semejantes— son, sin embargo, menos ciertas. Porque si bien tenemos una seguridad moral de esas cosas tan grande que parece que, a menos de ser un extravagante, no puede nadie ponerlas en duda, sin embargo, cuando se trata de una certidumbre metafísica no se puede negar, a no ser perdiendo la razón, que no sea bastante motivo, para no estar totalmente seguro, el haber notado que podemos asimismo imaginar en sueños que tenemos otro cuerpo y vemos otros astros y otra tierra sin que ello sea cierto, pues ¿cómo sabremos que los pensamientos que se nos ocurren durante el sueño son más falsos que los demás, si con frecuencia no son menos vivos y precisos? Y por mucho que lo estudien los mejores ingenios, no creo que puedan dar ninguna razón suficiente para desvanecer esta duda sin suponer previamente la existencia de Dios. Porque, en primer lugar, la regla que antes he adoptado —de que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente— no es segura sino porque Dios es o existe y porque es un Ser perfecto, del cual proviene cuanto hay en nosotros. De donde se sigue que nuestras ideas o nociones, siendo cosas reales y que proceden de Dios, en todo lo que tienen de claras y distintas, no pueden menos de ser verdaderas, de suerte que si tenemos con bastante frecuencia ideas que encierran falsedad, es porque hay en ellas algo confuso y oscuro y en este respecto participan de la nada, es decir, que si están así confusas en nosotros es porque no somos totalmente perfectos, y es evidente que no hay menos repugnancia en admitir que la falsedad o imperfección proceda como tal de Dios mismo, que en admitir que la verdad o la perfección procedan de la nada. Mas si no supiéramos que todo cuanto en nosotros es real y verdadero proviene de un Ser perfecto e infinito, entonces, por claras y distintas que fuesen nuestras ideas, no habría razón alguna que nos asegurase que tienen la perfección de ser verdaderas.

TEXTOS RECOMENDADOS

Después que el conocimiento de Dios y del alma nos ha asegurado la certeza de esta regla, resulta fácil conocer que los ensueños que imaginamos al dormir no deben hacernos dudar en manera alguna de la verdad de los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos. Porque si ocurriese que durmiendo tuviéramos alguna idea muy distinta, como, por ejemplo, que un geómetra inventara en sueños una nueva demostración, el sueño no impediría que esa idea fuese cierta. Y en lo que respecta al error más frecuente de nuestros sueños, que consiste en representarnos diversos objetos del mismo modo como lo hacen nuestros sentidos exteriores, poco importa que nos dé ocasión para desconfiar de la verdad de tales ideas, pues estas pueden engañarnos de igual manera aun cuando no estuviéramos dormidos. Prueba de ello es que los que padecen ictericia lo ven todo amarillo y que los astros y otros cuerpos muy lejanos nos parecen mucho más pequeños de lo que son. En fin, despiertos o dormidos no debemos dejarnos persuadir nunca si no es por la evidencia de la razón. Y adviértase que digo de la razón, no de la imaginación o de los sentidos. Del mismo modo, porque veamos el sol muy claramente, no debemos por ello juzgar que sea del tamaño que lo vemos; y muy bien podemos imaginar distintamente una cabeza de león pegada al cuerpo de una cabra sin que por eso haya que concluir que en el mundo existe la quimera: la razón no nos dice que lo que así vemos o imaginamos sea verdadero. Pero sí nos dice que todas nuestras ideas o nociones deben tener algún fundamento de verdad; pues no sería posible que Dios, que es enteramente perfecto y verdadero, las hubiera puesto en nosotros si fueran falsas. Y puesto que nuestros razonamientos nunca son tan evidentes y completos en el sueño como en la vigilia, si bien a veces nuestras representaciones son tan vivas y expresivas y hasta más en el sueño que en la vigilia, por eso nos dice la razón que, no pudiendo ser verdaderos todos nuestros pensamientos, porque no somos totalmente perfectos, deberá infaliblemente hallarse la verdad más bien en los que pensamos cuando estamos despiertos que en los que *tenemos durante el sueño*.

David HUME, *Compendio del Tratado de la naturaleza humana*. Extraído de: Textos de selectividad de filosofía del I.E.S. Francisco Giner de los Ríos (www.ginersg.com/FILOSOFIA/textos/DAVIDHUME.pdf).

Prefacio

Mis expectativas en este breve trabajo pueden parecer un tanto extraordinarias, al declarar que mis intenciones son hacer más inteligible a las capacidades ordinarias una obra extensa, por el procedimiento de abreviarla. Es cierto, sin embargo, que aquéllos que no están acostumbrados al razonamiento abstracto son propensos a perder el hilo del argumento, cuando este está construido con gran extensión, y cada parte está fortificada con todos los argumentos posibles, protegida contra todo tipo de objeciones, e ilustrada con todos los puntos de vista que se le ocurren a un escritor en el examen atento de su materia. Tales lectores captarán más fácilmente una cadena de razonamientos que sea más simple y concisa, cuando las proposiciones principales estén solamente ligadas entre sí cada una de ellas, ilustradas por algunos ejemplos simples y confirmadas por un pequeño número de los argumentos más fuertes. Hallándose las partes más próximas entre sí, pueden ser mejor comparadas, y ser más fácilmente trazada la conexión desde los primeros principios a la conclusión final.

La obra, de la que aquí presento al lector un compendio, ha sido tachada de oscura y difícil de comprender, y yo me inclino a pensar que esto procede tanto de la extensión como del carácter abstracto del argumento. Si hubiese logrado remediar este inconveniente en alguna medida, habría alcanzado mi propósito. El libro me ha parecido tener un aire tal de singularidad y novedad como para reclamar la atención del público; especialmente si se advierte, como el autor parece insinuar, que si aceptáramos su filosofía, tendríamos que alterar la mayor parte de las ciencias desde su fundamentación. Tentativas tan atrevidas son siempre ventajosas en la república de las letras, porque

TEXTOS RECOMENDADOS

sacuden el yugo de la autoridad, acostumbran a los hombres a pensar por sí mismos, proporcionan nuevas indicaciones que los hombres de genio podrán llevar adelante, y gracias a la verdadera oposición, aclaran puntos en los que nadie hasta entonces sospechara dificultad alguna.

El autor tiene que resignarse esperando con paciencia cierto tiempo, antes de que el mundo ilustrado pueda ponerse de acuerdo en sus sentimientos acerca de su trabajo. Su desgracia está en no poder apelar al pueblo que, en todas las materias de razón común y elocuencia, se manifiesta como un tribunal tan infalible. Tiene que ser juzgado por los pocos, cuyo veredicto es más propenso a ser corrompido por la parcialidad y el prejuicio, especialmente porque no es juez apropiado en estas materias nadie que no haya reflexionado a menudo sobre ellas; y tales jueces están inclinados a formar por sí mismos sistemas propios, que deciden no abandonar. Espero que el autor me excusará por mediar en este asunto, puesto que mi propósito es solamente aumentar su auditorio, quitando algunas dificultades que han impedido a muchos comprender su significado.

He elegido un argumento simple, que he delineado cuidadosamente de principio a fin. Este es el único punto en que he procurado ser completo. El resto es solamente un conjunto de indicaciones de pasajes particulares, que me han parecido curiosos y notables.

Un Compendio de un libro recientemente publicado, titulado

UN TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA, etcétera.

Este libro parece estar escrito según el mismo plan que otras varias obras que han tenido gran boga durante los últimos años en Inglaterra. El espíritu filosófico, que tanto ha progresado en toda Europa durante los últimos ochenta años, ha sido llevado dentro de este reino tan lejos como en cualquier otro. Nuestros escritores parecen, incluso, haber puesto en marcha una nueva clase de filosofía, que promete más que cualquier otra de las que el mundo ha conocido hasta ahora, tanto para el entretenimiento como para el progreso del género humano.

La mayoría de los filósofos de la antigüedad, que trataron de la naturaleza humana, han manifestado más que una profundidad de razonamiento o reflexión, una delicadeza de sentimiento, un justo sentido de la moral, o una grandeza del alma. Se contentaron con representar el sentido común del género humano a la más viva luz y con el mejor giro de pensamiento y expresión, sin seguir fijamente una cadena de proposiciones u ordenar las diversas verdades según una ciencia regular. Por tanto, vale la pena, al menos, ensayar si la ciencia del hombre no admitirá la misma precisión que ha resultado susceptible de aplicación a varias partes de la filosofía natural. Parece asistimos toda la razón del mundo al imaginar que podía ser llevada al más alto grado de exactitud. Si, al examinar diferentes fenómenos, descubrimos que se resuelven en un solo principio común, y si podemos inferir este principio de otro, llegaremos, al final, a aquellos pocos principios simples, de los que depende todo el resto. Y, aunque nunca podamos llegar a los últimos principios, es una satisfacción ir tan lejos como nuestras facultades nos lo permitan.

Este parece haber sido el propósito de nuestros últimos filósofos y, entre ellos, el de este autor. Él se propone hacer la anatomía de la naturaleza humana de una manera metódica y promete no sacar conclusiones sino allí donde le autorice la experiencia. Habla con desprecio de las hipótesis; e insinúa que aquéllos de nuestros compatriotas que las han desterrado de la filosofía de la moral han hecho al mundo un servicio más señalado que Milord Bacon, a quien considera como el padre de la física experimental. Menciona, en esta ocasión, a Mr. Locke, Milord Shaftesbury y al Dr. Mandeville, a Mr. Hutcheson, al Dr. Butler, quienes, aunque difieren en muchos puntos entre sí, parecen estar de acuerdo en fundar enteramente en la experiencia sus precisas disquisiciones sobre la naturaleza humana.

TEXTOS RECOMENDADOS

Junto a la satisfacción de conocer lo que más de cerca nos concierne, puede afirmarse con seguridad que casi todas las ciencias están comprendidas en la ciencia de la naturaleza humana y son dependientes de ella. El único fin de la lógica es el de explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonar y la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la crítica consideran nuestros gustos y sentimientos; y la política considera a los hombres en cuanto unidos en sociedad y dependientes los unos de los otros. Por consiguiente, este tratado de la naturaleza humana parece concebido con vistas a un sistema de las ciencias. El autor ha concluido lo que se refiere a la lógica y ha puesto los fundamentos de las otras partes en su tratamiento de las pasiones.

El célebre señor Leibniz ha observado que hay un defecto en los sistemas ordinarios de lógica: que son muy abundantes cuando explican las operaciones del entendimiento en la formación de las demostraciones, pero son demasiado concisos cuando tratan de las probabilidades y de estos otros grados de evidencia, de los cuales dependen enteramente nuestra vida y nuestra acción y que son nuestros guías incluso en la mayoría de nuestras especulaciones filosóficas. Incluye en esta crítica el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, la *Investigación de la verdad* y el *Arte de pensar*. El autor del Tratado de la Naturaleza Humana parece haber advertido este defecto en esos filósofos y se ha esforzado en remediarlo en la medida de lo posible. Como su libro contiene gran número de especulaciones muy nuevas y notables, será imposible dar al lector una idea justa de todo. Así, nos limitaremos principalmente a su explicación de nuestros razonamientos de causa y efecto. Si logramos hacerla inteligible al lector, ella podrá servir de ejemplo para la obra entera.

Nuestro autor comienza con algunas definiciones. Llama percepción a todo lo que puede estar presente en la mente, sea que empleemos nuestros sentidos, o que estemos movidos por la pasión o que ejerzamos nuestro pensamiento y nuestra reflexión. Divide nuestras percepciones en dos clases, a saber, las impresiones y las ideas. Cuando sentimos una pasión o una emoción de cualquier clase, o cuando las imágenes de los objetos externos nos son traídas por nuestros sentidos, la percepción de la mente es lo que él llama impresión, que es una palabra que él emplea en un nuevo sentido. Cuando reflexionamos sobre una pasión o sobre un objeto que no está presente, esta percepción es una idea. Por consiguiente, las impresiones son nuestras percepciones vivas y fuertes; las ideas son las más tenues y más débiles. Esta distinción es evidente, tan evidente como la que hay entre sentir y pensar.

La primera proposición que adelanta es que todas nuestras ideas, o percepciones débiles, son derivadas de nuestras impresiones o percepciones fuertes, y que jamás podemos pensar en cosa alguna que no la hayamos visto fuera de nosotros o sentido en nuestras mentes. Esta proposición parece ser equivalente a la que el señor Locke se ha empeñado con tanto esfuerzo en establecer, esto es, que no hay ideas innatas. Solo se puede señalar como una inexactitud de este famoso filósofo que comprende todas nuestras percepciones bajo el término idea, en cuyo sentido es falso que no tengamos ideas innatas. Pues es evidente que nuestras percepciones más fuertes o impresiones son innatas, y que la afección natural, el amor a la virtud, el resentimiento y todas las otras pasiones surgen inmediatamente de la naturaleza. Estoy persuadido de que quienquiera que considere la cuestión bajo este aspecto será fácilmente capaz de reconciliar todas las partes. El padre Malebranche tendría dificultad en señalar un solo pensamiento de la mente que no represente algo anteriormente sentido por ella, sea internamente, sea por medio de los sentidos externos; y tendría que admitir que, aunque podamos combinar, mezclar y aumentar o disminuir nuestras ideas, todas ellas son derivadas de estas fuentes. El señor Locke, por otra parte, reconocería gustoso que todas nuestras pasiones son una clase de instintos naturales, que no derivan de otra cosa que de la constitución original de la mente humana.

Nuestro autor piensa que «ningún descubrimiento podría haberse hecho más felizmente para decidir todas las controversias relativas a las ideas que este de que las impresiones siempre son anteriores a las ideas y que cada idea con que esté equipada la imaginación

TEXTOS RECOMENDADOS

ha hecho su aparición primero en una impresión correspondiente. Estas últimas percepciones son todas tan claras y evidentes que no admiten controversia alguna; mientras que muchas de nuestras ideas son tan oscuras que, hasta para la mente que las forma, es casi imposible decir exactamente su naturaleza y su composición». De acuerdo con ello, cuando alguna idea es ambigua, el autor siempre ha recurrido a la impresión, que ha de tornar clara y precisa la idea. Y cuando sospecha que un término filosófico no tiene idea alguna aneja a él (lo que es muy común), pregunta siempre: ¿de qué impresión deriva esta idea? Y si no puede aducir ninguna impresión, concluye que el término carece absolutamente de significación. Es de esta manera como examina nuestra idea de sustancia y de esencia; y sería de desear que este método riguroso fuese más practicado en todos los debates filosóficos.

Es evidente que todos los razonamientos concernientes a *cuestiones de hecho* están fundados en la relación de causa y efecto, y que no podemos nunca inferir de la existencia de un objeto, la de otro, a menos que haya entre los dos una conexión, mediata o inmediata. Si queremos, por consiguiente, comprender estos razonamientos, es menester que nos familiaricemos con la idea de una causa; y para esto debemos mirar en torno nuestro para encontrar algo que sea la causa de otra cosa.

He aquí una bola de billar colocada sobre la mesa, y otra bola que se mueve hacia ella con rapidez: chocan; y la bola que al principio estaba en reposo adquiere ahora un movimiento. Es este un ejemplo de la relación de causa y efecto tan perfecto como cualquiera de los conocidos, ya por la sensación, ya por reflexión. Detengámonos, por consiguiente, a examinarlo. Es evidente que las dos bolas se han tocado antes de que fuese comunicado el movimiento, y que no hay intervalo entre el choque y el movimiento. La contigüidad en el tiempo y en el espacio es, pues, una circunstancia exigida para la acción de todas las causas. Es de igual evidencia que el movimiento que fue la causa, es anterior al movimiento que fue el efecto. La prioridad en el tiempo es, pues, otra circunstancia exigida en cada causa. Pero esto no es todo. Hagamos el ensayo con otras bolas cualesquiera de la misma clase en una situación similar y comprobaremos siempre que el impulso de la una produce movimiento en la otra. Hay, entonces, aquí una tercera circunstancia: una conjunción constante entre la causa y el efecto. Todo objeto semejante a la causa produce siempre algún objeto semejante al efecto. Fuera de estas tres circunstancias de contigüidad, prioridad y conjunción constante, nada puedo descubrir en esta causa. La primera bola está en movimiento: toca a la segunda; inmediatamente la segunda se pone en movimiento; y cuando intento el experimento con las mismas bolas o con bolas parecidas, en circunstancias iguales o parecidas, compruebo que al movimiento y contacto de una de estas bolas siempre sigue el movimiento de la otra. Por más vueltas que dé al asunto y por más que lo examine, nada más puedo descubrir.

Tal es el caso cuando la causa y el efecto están, ambos, presentes a los sentidos. Veamos ahora en qué se funda nuestra inferencia cuando, de la presencia del uno, concluimos que ha existido o existirá el otro. Supongamos que veo una bola moviéndose en línea recta hacia otra: concluyo inmediatamente que van a chocar y que la segunda se pondrá en movimiento. Hay aquí una inferencia de causa a efecto; y de esta naturaleza son todos nuestros razonamientos en la conducta de la vida; en ella está fundada toda nuestra creencia en la historia; y de ella deriva toda la filosofía, con la sola excepción de la geometría y la aritmética. Si podemos explicar esta inferencia a partir del choque de dos bolas, seremos capaces de dar cuenta de esta operación de la mente en todos los otros casos.

Si hubiese sido creado un hombre, como Adán, con pleno vigor del entendimiento, pero sin experiencia, nunca sería capaz de inferir el movimiento de la segunda bola del movimiento y del impulso de la primera. No se trata de que algo que la razón vea en la causa sea lo que nos hace inferir el efecto. Tal inferencia, si fuera posible, equivaldría a una demostración, al estar fundada única mente en la comparación de las ideas. Pero ninguna inferencia de causa a efecto equivale a una demostración. De lo cual hay esta prueba evidente: la mente puede siempre concebir que un efecto se sigue de una causa, y

TEXTOS RECOMENDADOS

también que un acontecimiento sigue después de otro; todo lo que concebimos es posible, al menos en sentido metafísico; pero donde quiera que tiene lugar una demostración, lo contrario es imposible e implica contradicción. Por consiguiente, no hay demostración para la conjunción de causa y efecto. Y es este un principio generalmente admitido por los filósofos.

Por tanto, para Adán (de no estar inspirado) hubiera sido necesario que hubiese tenido experiencia del efecto que siguió del impulso de estas dos bolas. Hubiera tenido que haber visto, en varios casos, que cuando la primera bola golpeaba a otra, la segunda adquiría siempre movimiento. Si hubiera visto un número suficiente de casos de esta clase, siempre que viese la primera bola moverse hacia la otra concluiría, sin vacilación, que la segunda adquiría movimiento. Su entendimiento se anticiparía a su vista y formaría una conclusión adecuada a su experiencia pasada.

Se sigue, pues, que todos los razonamientos concernientes a la causa y al efecto están fundados en la experiencia, y que todos los razonamientos sacados de la experiencia están fundados en la suposición de que el curso de la naturaleza continuará siendo uniformemente el mismo. Concluimos que causas semejantes, en circunstancias semejantes, producirían siempre efectos semejantes. Puede valer la pena considerar un momento lo que nos determina a formular una conclusión de tan infinita consecuencia.

Es evidente que Adán, con toda su ciencia, jamás habría sido capaz de demostrar que el curso de la naturaleza ha de continuar siendo uniformemente el mismo y que el futuro ha de estar en conformidad con el pasado. Lo que es posible nunca puede ser demostrado que sea falso; es posible que el curso de la naturaleza pueda cambiar, pues somos capaces de concebir tal cambio. Y bien, iré más lejos: afirmo que Adán tampoco podría probar, por un argumento probable, que el futuro ha de estar en conformidad con el pasado. Todos los argumentos probables están apoyados en la suposición de que existe esta conformidad entre el futuro y el pasado; y por consiguiente, nunca pueden probarla. Esta conformidad es una cuestión de hecho; y si se trata de probarla, no admitirá prueba alguna que no proceda de la experiencia. Pero nuestra experiencia en el pasado no puede ser prueba de nada para el futuro, a no ser bajo la suposición de que hay entre ellos semejanza. Por consiguiente, es este un punto que no puede admitir prueba en absoluto, y que nosotros damos por sentado sin prueba alguna.

Estamos determinados solamente por la costumbre a suponer el futuro en conformidad con el pasado. Cuando veo una bola de billar moviéndose hacia otra, mi mente es llevada inmediatamente por el hábito hacia el efecto ordinario y se anticipa a mi vista concibiendo la segunda bola en movimiento. No hay nada en esos objetos, abstractamente considerados y con independencia de la experiencia, que me lleve a formar una tal conclusión: y aun después de haber tenido la experiencia de muchos de esos efectos repetidos, no hay ningún argumento que me determine a suponer que el efecto será conforme a la experiencia pasada. Las fuerzas por las que operan los cuerpos son enteramente desconocidas. Solamente percibimos sus cualidades sensibles: ¿qué razón tenemos para pensar que las mismas fuerzas estarán siempre unidas a las mismas cualidades sensibles?

No es, pues, la razón, la guía de la vida, sino la costumbre. Solamente ella determina a la mente a suponer, en todos los casos, que el futuro es conforme al pasado. Por fácil que pueda parecer este paso, la razón no será capaz de hacerlo en toda la eternidad.

Es este un descubrimiento muy curioso, pero nos conduce a otros que son todavía más curiosos. Cuando veo una bola de billar moviéndose hacia otra, mi mente es inmediatamente llevada por el hábito hacia el efecto ordinario y se adelanta a mi vista concibiendo la segunda bola en movimiento. Pero ¿es esto todo? ¿No hago otra cosa que concebir el movimiento de la otra bola? No, ciertamente. También creo que ella se moverá. ¿Qué es, entonces, esta creencia? ¿Y en qué difiere ella de la simple concepción de una cosa? He aquí una cuestión nueva no pensada por los filósofos.

TEXTOS RECOMENDADOS

Cuando una demostración me convence de una proposición, no solamente me hace concebir la proposición, sino que también me hace comprender que es imposible concebir una cosa contraria. Aquello que es falso por demostración implica una contradicción; y lo que implica una contradicción no puede concebirse. Pero en lo que respecta a una cuestión de hecho, por fuerte que sea la prueba que proporciona la experiencia, puedo siempre concebir lo contrario, aunque no siempre pueda creerlo. La creencia establece, pues, una cierta diferencia entre la concepción a la que asentimos y aquélla a la cual no asentimos.

Para explicar esto no hay más que dos hipótesis. Se puede decir que la creencia agrega alguna idea nueva a aquéllas que podemos concebir sin darles nuestro asentimiento. Pero esta hipótesis es falsa. Cuando simplemente concebimos un objeto, lo concebimos en todas sus partes. Lo concebimos tal como podría existir aunque no creamos que exista. Nuestra creencia en él no descubrirá cualidades nuevas. Podemos pintar el objeto entero en la imaginación sin creer en él. Podemos, en cierto modo, ponerlo ante nuestros ojos, con toda circunstancia de tiempo y lugar. Este es el objeto verdadero concebido tal cual podría existir; y cuando creemos en él, nada más podemos hacer.

En segundo lugar, tiene la mente la facultad de juntar todas las ideas que no envuelven contradicción; y por consiguiente, si la creencia consistiera en cierta idea que agregáramos a la simple concepción, tendría el hombre el poder, mediante la adición de esta idea a la concepción, de creer cualquier cosa que fuera capaz de concebir.

Entonces, puesto que la creencia implica una concepción y es, sin embargo, algo más; y puesto que ella no agrega ninguna idea nueva a la concepción, se sigue que es una manera diferente de concebir un objeto; es algo que se puede distinguir por el sentimiento, y que no depende de nuestra voluntad, como ocurre con todas nuestras ideas. Mi mente pasa, por hábito, del objeto visible de una bola que se mueve hacia otra, al efecto ordinario del movimiento en la segunda bola. No solo concibe ese movimiento, sino que siente en la concepción de él algo diferente de un mero ensueño de la imaginación. La presencia de este objeto visible y la conjunción constante de este efecto particular hacen la idea diferente por el sentimiento de esas ideas vagas que llegan a la mente sin ninguna introducción. Esta conclusión parece un tanto sorprendente, pero hemos sido conducidos a ella por una cadena de proposiciones que no admite duda alguna. Para aliviar la memoria del lector las resumiré brevemente. Ninguna cuestión de hecho puede ser probada sino por su causa o por su efecto. Solo por su experiencia conocemos que una cosa es la causa de otra. No podemos dar ninguna razón para extender al futuro nuestra experiencia del pasado; pero estamos enteramente determinados por la costumbre cuando concebimos que un efecto se sigue de su causa habitual. Pero creemos también que ese efecto se sigue de ella tal como lo concebimos. Esta creencia no agrega ninguna idea y constituye una diferencia por él sentimiento o *feeling*. Por consiguiente, en todas las cuestiones de hecho, la creencia nace solamente de la costumbre y es una idea concebida de una manera particular.

Nuestro autor procede a explicar la manera o sentimiento, que hace a la creencia diferente de una concepción vaga. Parece darse cuenta de que es imposible describir con palabras este sentimiento, del que cada uno debe ser consciente en su propio corazón. Ora lo llama una concepción más fuerte, ya una concepción más viva o más vivida, o más firme, o también una concepción más intensa. A decir verdad, cualquiera que sea el nombre que podamos dar a este sentimiento que constituye la creencia, nuestro autor considera evidente que este sentimiento tiene sobre la mente un efecto más potente que la ficción y que la pura concepción. Esto lo prueba por su influencia sobre las pasiones y sobre la imaginación, las cuales son movidas por la verdad o por aquello que se toma como tal. La poesía, con todo su arte, jamás puede causar una pasión como las de la vida real. Ella presenta una deficiencia en su concepción original de los objetos, a los cuales jamás se siente de la misma manera que aquéllos que imponen nuestra creencia y nuestra opinión.

TEXTOS RECOMENDADOS

Nuestro autor se jacta de haber probado suficientemente que las ideas a las que asentimos son diferentes de las otras ideas por el sentimiento, y que este sentimiento es más firme y más vivo que nuestra concepción común, y se esfuerza, luego, en explicar las causas de este sentimiento vivo por analogía con otros actos de la mente. Su razonamiento parece ser curioso; pero sería difícil hacerlo inteligible para el lector, o por lo menos probable, sin una larga digresión que excedería los límites que me he impuesto a mí mismo.

Igualmente he omitido muchos argumentos que el autor aduce para probar que la creencia consiste únicamente en un sentimiento o *feeling* peculiar. Solamente mencionaré uno: nuestra experiencia pasada no es siempre uniforme. Unas veces, un efecto se sigue de una causa; otras, es otro: en este caso, siempre creemos que existirá lo que es más común. Veo una bola de billar moviéndose hacia otra. No puedo distinguir si se mueve sobre su eje o si ha sido impulsada de manera que se deslice sobre la superficie de la mesa. Sé que en el primer caso, ella no se detendrá después del choque. En el segundo, es posible que se detenga. El primero es el más común y, en consecuencia, me dispongo a contar con ese efecto. Pero también concibo el otro efecto, y lo concibo como posible y como conectado con la causa. Si una concepción no fuera diferente de la otra por el sentimiento o *feeling*, no habría entre ellas diferencia alguna.

En todo este razonamiento nos hemos limitado a la relación de causa a efecto tal como se descubre en los movimientos y operaciones de la materia. Pero el mismo razonamiento se extiende a las operaciones de la mente. Ya se considere la influencia de la voluntad en el movimiento de nuestro cuerpo o en el gobierno de nuestro pensamiento, puede afirmarse con toda seguridad que nunca podríamos predecir el efecto de la sola consideración de la causa, sin experiencia. Aún después de tener experiencia de estos efectos, es solo la costumbre, no la razón, quien nos determina a hacer de ella la regla de nuestros juicios futuros. Cuando la causa está presente, la mente, por hábito, pasa inmediatamente a la concepción del efecto ordinario y a la creencia de él. Esta creencia es algo diferente de la concepción. Sin embargo, no le agrega idea alguna. Solo hace que la sintamos diferentemente, y la torna más fuerte y más viva.

Después de haber terminado con este punto esencial referente a la naturaleza de la inferencia de causa a efecto, vuelve nuestro autor sobre sus pasos y examina de nuevo la idea de esta relación. Cuando hemos considerado el movimiento comunicado de una bola a otra, no hemos podido descubrir en él otra cosa que contigüidad, prioridad de la causa y conjunción constante. Pero, además de estas circunstancias, se supone comúnmente que hay una conexión necesaria entre la causa y el efecto y que la causa posee algo que llamamos un poder, o fuerza o energía. La cuestión es ¿qué idea está ligada a estos términos? Si todas nuestras ideas y pensamientos derivan de nuestras impresiones, este poder tiene que descubrirse o bien a nuestros sentidos o bien a nuestro sentimiento interno. Pero tan escasamente se descubre a los sentidos poder alguno en las operaciones de la materia, que los cartesianos no han tenido escrúpulos en afirmar que la materia está totalmente desprovista de energía y que todas sus operaciones son efectuadas únicamente por la energía del Ser supremo. Pero la cuestión vuelve a surgir de nuevo: ¿qué idea tenemos de la energía o del poder, incluso en el Ser supremo? Toda nuestra idea de una deidad (de acuerdo con aquéllos que niegan las ideas innatas) no es más que una composición de aquellas ideas que adquirimos reflexionando sobre las operaciones de nuestras propias mentes. Ahora bien, nuestras propias mentes no nos suministran más noción de energía que la que nos suministra la materia. Si consideramos nuestra voluntad o volición *a priori* haciendo abstracción de la experiencia, nunca seremos capaces de inferir de ella efecto alguno. Y si recurrimos a la ayuda de la experiencia, esta nos muestra solamente objetos contiguos, sucesivos y constantemente unidos. En suma, pues, o bien no tenemos en absoluto la idea de la fuerza y de la energía, y estas palabras carecen enteramente de significación; o bien no pueden significar otra cosa que aquella determinación del pensamiento, adquirida por el hábito, a pasar de la causa a su efecto ordinario. Pero todo aquél que quiera entender a fondo esto deberá consultar al autor mismo. Para mí es suficiente si logro hacer captar a la gente ilustrada que hay en esta

TEXTOS RECOMENDADOS

cuestión cierta dificultad, y que quien pretenda resolverla deberá decirnos algo muy nuevo y extraordinario, algo tan nuevo como la dificultad misma.

Por todo lo que se ha dicho, advertirá fácilmente el lector que la filosofía contenida en ese libro es muy escéptica y tiende a darnos una noción de las imperfecciones y de los límites estrechos del entendimiento humano. Casi todo el razonamiento está aquí reducido a la experiencia; y la creencia que acompaña a la experiencia es explicada como no otra cosa que un sentimiento peculiar, o una concepción viva producida por el hábito. Por cierto, esto no es todo: cuando creemos en una cosa de existencia externa, o suponemos que un objeto existe un momento después de no ser ya percibido, esta creencia no es otra cosa que un sentimiento de la misma especie. Nuestro autor insiste en otros varios tópicos escépticos; y, en suma, concluye que asentimos a nuestras facultades y que empleamos nuestra razón únicamente porque no podemos impedirlo. La filosofía haría de todos nosotros unos pirronianos completos, si la naturaleza no fuera demasiado fuerte para impedirlo.

Terminaré con la lógica de este autor comentando dos posiciones que parecen ser peculiares de él, como, por lo demás, lo son muchas de sus opiniones. Afirma que el alma, en cuanto podemos concebirla, no es sino un sistema o serie de percepciones diferentes tales como las del frío y calor, amor y odio, pensamientos y sensaciones, todas unidas en conjunto, pero sin una simplicidad o identidad perfectas. Descartes sostenía que el pensamiento era la esencia de la mente, no tal o cual pensamiento, sino el pensamiento en general. Esto parece ser absolutamente ininteligible, puesto que todo lo que existe es particular. Y, por tanto, han de ser nuestras diferentes percepciones particulares las que compongan la mente. Digo *componer la mente y no pertenecer a la mente*. La mente no es una sustancia en la que estén inherentes las percepciones. Esta noción es tan ininteligible como la cartesiana según la cual el pensamiento, o percepción en general, es la esencia de la mente. No tenemos idea alguna de sustancia de ninguna clase, pues solo tenemos idea de lo que deriva de alguna impresión, y no tenemos impresión de sustancia alguna, ya sea material o espiritual. No conocemos nada fuera de las cualidades y de las percepciones particulares. Del mismo modo que nuestra idea de un cuerpo, un melocotón por ejemplo, es solamente la idea de ciertas cualidades particulares: sabor, color, figura, tamaño, consistencia, etc. Así, nuestra idea de una mente es solamente aquélla de las percepciones particulares, sin la noción de cosa alguna a la que llamamos sustancia, sea simple o sea compuesta.

El segundo principio que me propuse comentar se relaciona con la geometría. Habiendo negado la infinita divisibilidad de la extensión, nuestro autor se ve obligado a refutar los argumentos matemáticos que han sido aducidos en favor de ella; y que son, por lo demás, los únicos que tienen algún peso. Objeta que la geometría sea una ciencia suficientemente exacta para admitir conclusiones tan sutiles como las referidas a la divisibilidad infinita. Sus argumentos pueden ser expuestos así: toda la geometría está fundada en las nociones de igualdad y desigualdad; y, por consiguiente, según tengamos o no una regla exacta para juzgar esta relación, admitirá o no la ciencia misma una gran exactitud. Ahora bien, hay una regla exacta de la igualdad, si suponemos que la cantidad está compuesta de puntos indivisibles. Dos líneas son iguales cuando el número de puntos que las componen son iguales en ambas, y cuando cada punto de una de ellas corresponde a un punto de la otra. Pero, aunque esta regla sea exacta no sirve de nada, pues jamás podemos calcular el número de puntos de una línea. Está fundada además en la suposición de una divisibilidad finita, y por consiguiente, nunca puede proporcionar ninguna conclusión contra esta. Si rechazamos esta regla de la igualdad no disponemos de ninguna otra que pretenda ser exacta. Encuentro que hay dos de las cuales se hace uso comúnmente. Se dice de dos líneas de más de una yarda, por ejemplo, que son iguales, cuando contienen un número igual de veces una cantidad inferior, por ejemplo, una pulgada. Pero esto es girar dentro de un círculo. Pues la cantidad que llamamos una pulgada en una de las líneas, se supone que es igual a la que llamamos una pulgada en la otra; y subsiste, entonces, la cuestión de saber cuál es la regla según la que procedemos cuando las

TEXTOS RECOMENDADOS

juzgamos iguales; o, en otras palabras, qué significamos cuando decimos que son iguales. Si tomamos cantidades aún más pequeñas, continuaremos al infinito. No hay, pues, una regla para juzgar la igualdad. La mayor parte de los filósofos, cuando se les pregunta qué entienden por igualdad responden que la palabra no admite definición, y que es suficiente colocar ante nosotros dos cuerpos iguales, por ejemplo, dos diámetros de un círculo, para hacernos comprender ese término. Ahora bien, esto es tomar la apariencia general de los objetos como regla de esa proporción y convertir a nuestra imaginación y nuestros sentidos en jueces últimos de ella. Pero una regla tal no admite ninguna exactitud y jamás puede proporcionar conclusión alguna contraria a la imaginación y a los sentidos. Que esta cuestión sea justa o no, es cosa que debe juzgarla gente ilustrada. Sería ciertamente de desear que se descubriese algún expediente para reconciliar la filosofía y el sentido común, los cuales, en lo concerniente a la cuestión de la divisibilidad infinita, han librado entre sí muy crueles guerras.

Tenemos ahora que proceder a dar alguna idea del segundo volumen de esa obra, que trata de las pasiones. Es más fácil de comprender que el primero, aunque contiene opiniones que no son menos nuevas y extraordinarias. El autor comienza con el orgullo y la humildad. Observa que los objetos que excitan estas pasiones son muy numerosos y en apariencia muy diferentes entre sí. El orgullo o la autoestima pueden surgir de las cualidades de la mente: talento, buen sentido, saber, coraje, integridad; de las cualidades del cuerpo: belleza, fuerza, agilidad, buenas maneras, destreza en la danza, en la equitación o en la esgrima; de las ventajas exteriores: país, familia, hijos, relaciones, riqueza, casa, jardines, caballos, perros, vestidos. Luego se dedica a descubrir cuál es la circunstancia común, en la que todos esos objetos coinciden y que es causa de que operen sobre las pasiones. Su teoría se extiende igualmente al amor y al odio y a otras afecciones. Como estas cuestiones, aunque curiosas, no podrían resultar inteligibles sin un largo discurso, también las omitiremos aquí.

Quizá el lector prefiera ser informado sobre lo que nuestro autor dice respecto del libre arbitrio. Ha enunciado la fundamentación de su doctrina al tratar de la causa y el efecto, como la expuse más arriba. «Es universalmente reconocido que las operaciones de los cuerpos exteriores son necesarias, y que en la comunicación de sus movimientos, en su atracción y mutua cohesión, no hay el menor rastro de indiferencia o libertad»... «Por consiguiente, todo lo que a este respecto se comporta como la materia debe ser reconocido como necesario. Para saber si tal es el caso con las acciones de la mente, podemos examinar la materia y considerar en qué se funda la idea de que hay necesidad en sus operaciones, y por qué concluimos que un cuerpo o una acción es la causa infalible de otro cuerpo o de otra acción».

«Ya se ha observado que no hay caso alguno en el que la conexión última de algún objeto pueda ser descubierta por nuestros sentidos o por nuestra razón, y que jamás podemos penetrar suficientemente en la esencia y en la construcción de los cuerpos para percibir el principio en el cual se funda su influencia mutua. Su constante unión, y solamente ella, es con lo que estamos familiarizados; y es de la unión de donde surge la necesidad, cuando la mente se determina a pasar de un objeto al que de ordinario lo acompaña, y a inferir la existencia del uno de la existencia del otro. Hay aquí, entonces, dos puntos que vamos a considerar como esenciales en la necesidad, y son: la unión constante y la inferencia de la mente: en todas partes donde los descubrimos, debemos reconocer una necesidad». Ahora bien, nada es más evidente que la unión de ciertas acciones con ciertos motivos. Si todas las acciones no se hallan constantemente unidas con sus motivos propios, esta incertidumbre no es mayor que la que se puede observar todos los días en las acciones de la materia, donde, por razón de la mezcla y de la incertidumbre de las causas, el efecto es a menudo variable e incierto. Treinta gramos de opio matarán a cualquier hombre que no esté acostumbrado a él, mientras que treinta gramos de ruibarbo no siempre lo purgarán. Del mismo modo, el temor de la muerte siempre hará que un hombre se salga de su camino veinte pasos, mientras que no siempre le hará cometer una mala acción.

TEXTOS RECOMENDADOS

Y así como hay a menudo una conjunción constante de las acciones de la voluntad con sus motivos, la inferencia de las unas a las otras es frecuentemente tan cierta como cualquier razonamiento referente a los cuerpos; y siempre hay una inferencia proporcional a la constancia de la conjunción. En esto se funda nuestra creencia en los testimonios, nuestra confianza en la historia e incluso toda clase de evidencia moral y casi la totalidad de la conducta en la vida.

Nuestro autor pretende que este razonamiento pone toda esta controversia bajo una nueva luz, al proporcionar una definición nueva de la necesidad. En efecto, los abogados más celosos del libre arbitrio tendrán que reconocer esta unión y esta inferencia en lo que concierne a las acciones humanas; solamente negarán que toda la necesidad se reduzca a esto. Pero entonces deberán mostrar que tenemos una idea de algo diferente en las acciones de la materia; lo que resulta imposible de acuerdo al razonamiento precedente.

De un extremo a otro de ese libro se siente la gran pretensión de nuevos descubrimientos en filosofía; pero si algo puede justificar para el autor un nombre tan glorioso como el de inventor, es el uso que hace del principio de la asociación de las ideas, que penetra casi toda su filosofía. Nuestra imaginación tiene una gran autoridad sobre nuestras ideas, y no hay ideas, por diferentes que sean unas de otras, que ella no pueda separar, unir o combinar en toda suerte de ficciones. Pero, a pesar del imperio de la imaginación, hay un lazo secreto, una unión secreta entre ciertas ideas particulares, que es causa de que la mente las junte más frecuentemente y que hace que una de ellas, al aparecer, introduzca a la otra. De ahí surge lo que se llama en la conversación el *a propósito* del discurso; de ahí la conexión de un escrito; de ahí también ese hilo o esa cadena del pensamiento que el hombre sigue naturalmente hasta en el ensueño más vago. Estos principios de asociación se reducen a tres, que son la semejanza: un retrato nos hace pensar naturalmente en el hombre representado en él; la contigüidad: si se menciona Saint Denis, la idea de París se presenta naturalmente; la causalidad: si pensamos en el hijo tendemos a dirigir nuestra atención hacia el padre. Será fácil concebir cuan vastas deben ser las consecuencias de esos principios en la ciencia de la naturaleza humana, si observamos que, en todo lo referente a la mente, son estos los únicos lazos que ligan las partes del universo o nos ponen en relación con cualquier persona u objeto exterior a nosotros mismos. Pues, como es únicamente por medio del pensamiento como cualquier cosa opera sobre nuestras pasiones, y como estos principios son los únicos lazos de nuestros pensamientos, ellos constituyen en realidad para nosotros el cemento del universo, y todas las operaciones de la mente deben en gran medida depender de ellos.

**Immanuel KANT, *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*.
Extraído de: Textos de selectividad de filosofía del I.E.S. Francisco Giner de
los Ríos (www.ginersg.com/FILOSOFIA/textos/I_KANT.pdf).**

Idea de una historia universal con propósito cosmopolita¹

Aunque pueda tenerse con propósito metafísico un concepto de la *libertad de la voluntad, sus fenómenos*, las acciones humanas, como cualquier otro acontecimiento natural, están determinados por leyes generales de la naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace esperar, por profundas que puedan ser sus causas remotas, que, al observar el juego de la libertad de la voluntad humana *en grande*, se

¹ *Idee zu einer allgemeiner Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht (1784)*. Un pasaje de los anuncios breves del número doce de la *Gaceta de los doctos de Gotha* de este año, que sin duda ha sido tomado de mi conversación con un sabio compañero de viaje, me obliga a este comentario, sin el que aquél carecería de todo sentido comprensible. (N. de K.).

El pasaje en cuestión decía así: «Una idea favorita del señor profesor Kant es que la meta del género humano sea alcanzar la más acabada constitución del Estado, y desea que un escritor filosófico de historia emprenda la tarea de proporcionarnos, en este aspecto, una historia de la humanidad y mostrarnos lo poco que se ha aproximado la humanidad en diferentes épocas a esta meta, o lo distante que está de ella y lo que se ha de hacer todavía para alcanzarla». (N. de los T.).

TEXTOS RECOMENDADOS

pueda descubrir en ella una marcha regular; igual que se puede llegar a conocer en el conjunto de la especie, como un desarrollo en marcha constante, aunque lenta, de sus disposiciones originales, aquello que se ofrece confuso e irregular a la mirada en los sujetos particulares. Así, los matrimonios, y los nacimientos que le siguen y las muertes, parecen, ya que la libre voluntad del hombre tiene tan gran influencia en ellos, no estar sometidos a regla alguna, según la cual pudiera determinarse con antelación, mediante cálculo, su número; y, sin embargo, las tablas anuales de los grandes países nos muestran que suceden según leyes naturales estables, igual que los inestables climas, cuya previsión no se puede determinar en particular, pero que, en conjunto, logran mantener en una marcha uniforme e ininterrumpida el crecimiento de las plantas, el curso de las corrientes y otros sucesos naturales. Apenas si reparan los hombres en particular, ni el mismo pueblo en su conjunto, en que, al buscar su sentido, según su propio propósito y a menudo en contraposición a otros, persiguen sin darse cuenta, como hilo conductor, el propósito de la naturaleza, que desconocen, y colaboran en su misma promoción, aunque, si les llegara a ser conocida, poco les importaría.

No parece que sea posible historia alguna planificada (como es el caso de las abejas o los castores), pues los hombres no proceden en conjunto, en sus aspiraciones, de manera meramente instintiva, como animales, ni tampoco, como ciudadanos racionales del mundo, según un plan prefijado. No se puede impedir cierta desgana cuando se contempla lo que aquéllos hacen o dejan de hacer sobre la gran escena del mundo; y, aunque a veces encontramos aparentemente la prudencia en el detalle, finalmente, en grande, el conjunto se ha tejido con necedad y vanidad infantil, a menudo incluso con maldad infantil y afán de destrucción; con lo que, al cabo, no se sabe qué concepto puede formarse de nuestra especie, tan preciada de su mérito. No hay otro remedio para el filósofo, ya que no puede presuponer en los hombres ni en todo su juego un *propósito* racional *propio*, sino tratar de descubrir, en esta contradictoria marcha de las cosas humanas, un *propósito de la naturaleza*, para que sea posible una historia de estas criaturas, que proceden sin plan propio, según un plan determinado de la naturaleza.

Veamos si logramos encontrar un hilo conductor para una historia semejante, y dejemos que la naturaleza produzca al hombre que esté en situación de concebirla de este modo. Así produjo a un Kepler, que sometió de manera inesperada las excéntricas órbitas de los planetas a leyes determinadas, y a un Newton, que explicó estas leyes por una causa universal de la naturaleza.

Primera frase

Todas las disposiciones naturales de una criatura están determinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada. Lo demuestra en todos los animales tanto la observación exterior, como la interior o desarticuladora. Un órgano, que no ha de ser usado; un ordenamiento, que no alcanza su fin, constituyen una contradicción en la doctrina teleológica de la naturaleza. Pues, si nos apartamos de este principio, ya no tendremos una naturaleza legal, sino una naturaleza que juega sin finalidad; y la aproximación desconsoladora ocupará el lugar del hilo conductor de la razón.

Segunda frase

En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra), aquellas disposiciones naturales que aspiran al uso de su razón deben desarrollarse por completo solo en la especie, pero no en el individuo. En una criatura, la razón es una facultad de ampliar las reglas y propósitos del uso de todas sus fuerzas sobre el instinto de naturaleza, y no conoce límites a sus proyectos. La misma razón tampoco obra instintivamente, sino que necesita ensayos, ejercicio y aprendizaje para progresar paulatinamente, de un grado en otro del entendimiento. Por ello, cada hombre habría de vivir un tiempo desmedido para aprender cómo debe hacer un uso completo de todas sus disposiciones naturales; o, si la

TEXTOS RECOMENDADOS

naturaleza ha dado un breve plazo a su vida (como, en realidad, ocurre), necesitaría la razón, acaso, de una serie imprevisible de generaciones que se transmitieran una a otra su ilustración, para impulsar, por fin, su semilla en nuestra especie hasta el grado de desarrollo que se corresponde por completo con su propósito. Y este momento debe, al menos en la idea del hombre, ser la meta de sus aspiraciones, pues, de lo contrario, las disposiciones naturales deberían ser consideradas, en su mayor parte, como inútiles y sin finalidad, lo que cancelaría todos los principios prácticos, de modo que la naturaleza, cuya prudencia debe servirnos de principio fundamental al juzgar el resto de asuntos, llegaría a ser sospechosa, por el hombre solo, de empeñarse en un juego infantil.

Tercera frase

La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo cuanto sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o plenitud que la que él mismo, libre del instinto, se procure mediante su propia razón. Pues la naturaleza no hace nada superfluo ni es pródiga en el uso de los medios para sus fines. Que concediera la razón al hombre y, luego, la libertad de la voluntad en ella fundada, ya era una clara muestra de su propósito respecto a su dotación. Pues el hombre no debía ser guiado por el instinto, ni cuidado o instruido con conocimientos que no hubiera creado, sino que debía extraerlo todo de sí mismo. Procurarse sus víveres, su cobijo, su seguridad exterior y defensa (para lo que la naturaleza no le dio los cuernos del toro, ni las garras del león, ni los dientes del perro, sino solo sus manos), todo el recreo que hace agradable la vida, su misma intuición y sagacidad, e incluso la bondad de su voluntad, debían, en conjunto, ser obra suya. La naturaleza parece haberse complacido, aquí, en su mayor parsimonia, y haber medido la dotación animal del hombre con tanta mezquindad, con tanto escrúpulo respecto a la máxima necesidad de una existencia incipiente, como si quisiera que, una vez que se hubiera levantado con su trabajo de la mayor rudeza a la mayor habilidad, hasta la plenitud interna de su modo de pensar y (en tanto sea posible sobre la tierra) hasta la felicidad, obtuviera él solo todo el mérito y no debiera agradecerse sino a sí mismo; como si concerniese al hombre más su *propia estimación* racional que cualquier bienestar. Pues, en esta marcha de la concernencia humana, le espera todo un enjambre de penalidades. Parece, incluso, que la naturaleza no consienta en que viva bien, sino en que haya de extraer de sí mismo tanto que, por su comportamiento, se haga digno de la vida y del bienestar. Resulta muy extraño que las viejas generaciones parezcan laborar penosamente solo para estimular a las siguientes y prepararles un grado sobre el que puedan alzar más alto el edificio que la naturaleza tiene de propósito; y que solo las últimas hayan de tener el gozo de habitar en la casa que una larga serie de antepasados (desde luego que sin este propósito) ha levantado, sin pensar en tomar parte en la dicha que han preparado. Por extraño que sea, al mismo tiempo resulta necesario una vez supuesto que una especie animal debe tener razón y, como clase de seres racionales que mueren en suma, aunque su especie sea inmortal, alcanzar una plenitud en el desarrollo de sus disposiciones.

Cuarta frase

El medio del que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en la sociedad, hasta el extremo de que este se convierte en la causa de un orden legal de aquéllas. Entiendo aquí por antagonismo la *insociable sociabilidad* del hombre; es decir, la misma inclinación a caminar hacia la sociedad está vinculada con una resistencia opuesta, que amenaza continuamente con romper esta sociedad. Esta disposición reside ostensiblemente en la naturaleza humana. El hombre posee una propensión a *entrar en sociedad*, porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una inclinación mayor a *individualizarse* (aislarse), pues encuentra igualmente en sí mismo la cualidad insociable, que le lleva solo a desear su sentido y a esperar, por ello, resistencia por todas

TEXTOS RECOMENDADOS

partes, del mismo modo que sabe que, por la suya, es propenso a la resistencia contra los demás. Mas esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a superar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honor, de poder o de bienes, a procurarse un rango entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco puede *prescindir*. Así se dan los primeros pasos reales de la rudeza a la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre; así se desarrollan paulatinamente todos los talentos, se forma el gusto y, mediante una continua ilustración, el comienzo se convierte en una fundación de la manera de pensar, que puede transformar, con el tiempo, la ruda disposición natural para la discriminación ética en principios prácticos determinados y, por fin, de este modo, una concordancia en sociedad, *patológicamente* provocada, en un todo *moral*. Sin tales cualidades, apenas amables por cierto, de la insociabilidad, de la que surge la resistencia que cada uno debe encontrar necesariamente por sus egoístas presunciones, todos los talentos permanecerían para siempre ocultos en su semilla, en una arcádica vida de pastores, logrando perfectos acuerdos, satisfacción y versatilidad: los hombres, buenos como las ovejas que apacientan, apenas si otorgarían a su existencia un valor mayor del que posee su manso; ni llenarían el vacío de la creación, respecto a su fin, como naturalezas racionales. ¡Dense gracias a la naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad envidiosamente porfiadora, por el ansia insatisfactoria de poseer o de dominar! Sin esto, todas las excelentes disposiciones naturales de la humanidad dormirían eternamente impedidas. El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que para su especie es bueno: ella quiere discordia. Él quiere vivir tranquilo y divertido; pero la naturaleza quiere que deba salir de la indolencia y del inactivo contento, que se arroja al trabajo y las penalidades para encontrar, por contraste, el medio de zafarse con sagacidad de ellos. Los motivos naturales, las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia en general, de donde brota tanto mal, pero que a su vez promueven nuevas tensiones de las fuerzas y, por tanto, un mejor desarrollo de las disposiciones naturales, delatan el ordenamiento de un creador sabio, y en modo alguno la mano de un espíritu maligno, que lo distraiga en su ejecución señorial o arruine su envidiado proceder.

Quinta frase

*El mayor problema de la especie humana, a cuya solución la naturaleza la apremia, es la instauración de una sociedad civil que administre el derecho en general. Pues solo en la sociedad y, por cierto, en aquélla que albergue, con la mayor libertad, por tanto, con un antagonismo en general de sus miembros, la más precisa determinación y seguridad de los límites de esta libertad, para que pueda coexistir con la libertad de otros; solo en aquélla el más alto propósito que la naturaleza puede lograr en la humanidad, es decir, el desarrollo de todas sus disposiciones, quiere también la naturaleza que el hombre deba procurárselo, como el de todo fin de su determinación: así, una sociedad, en que la *libertad bajo leyes exteriores* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* plenamente *justa*, debe ser la tarea suprema de la naturaleza para la especie humana; pues solo si procura la solución y cumplimiento de aquélla, puede la naturaleza lograr el resto de propósitos respecto a nuestra especie. A entrar en este estado de coacción fuerza al hombre, tan afecto por lo demás a la libertad sin ataduras, la necesidad; y, por cierto, la mayor de todas, es decir, aquélla que los hombres se infligen entre sí, según sus propensiones, pues ya no pueden convivir en salvaje libertad. Solo en un coto tal, como la asociación civil, obran las mismas propensiones el mejor resultado: como árboles en un bosque, donde uno trata de quitar al otro aire y sol, forzándose mutuamente a buscar por encima de ellos, hasta alzarse hermosos y erguidos; mientras que aquéllos que brotan en libertad y separados unos de otros, con sus ramas a placer, crecen raquíuticos, corvos y torcidos. Toda cultura y arte que al hombre adornan, el más hermoso orden social, con frutos de la insociabilidad, que a sí misma se fuerza a disciplinarse y desarrollar por completo de este modo, mediante un arte esforzado, la semilla de la naturaleza.*

TEXTOS RECOMENDADOS

Sexta frase

Este problema es, a su vez, el más difícil y el que la especie humana resolverá más tarde. La dificultad, que ya la mera idea de esta tarea pone de manifiesto, es esta: el hombre es un animal que, cuando vive entre otros de su especie, necesita un señor. Pues es cierto que abusa de su libertad respecto a sus iguales; y, aunque también, como criatura racional, desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta propensión animal le induce a permitirse la excepción de sí mismo. También necesita un señor que rompa su propia voluntad y le fuerce a obedecer una voluntad válida en general, por la que cada uno pueda ser libre. Pero ¿dónde escoge este señor? En ningún otro lugar que en la especie humana. Este señor, sin embargo, es también un animal que necesita un señor. Hágase como se quiera, no se puede prever cómo pueda procurarse un jefe de la justicia pública que sea él mismo justo; ya se le busque en una sola persona, ya en una sociedad de personas excelentes. Pues todas abusarán de su libertad mientras no tengan sobre sí a nadie que ejerza su poder según las leyes. El jefe supremo, sin embargo, debe ser justo por sí mismo y ser, además, un hombre. Esta tarea, por ello, es la más difícil de todas; su completa solución es imposible: en una madera tan torcida, como aquélla de la que el hombre está hecho, no se puede llegar a tallar nada del todo recto. La aproximación a esta idea es lo que la naturaleza nos ha impuesto². Que esto será de lo último que se ponga en obra, se deduce asimismo de que los conceptos correctos de la naturaleza de una constitución posible requieren una gran experiencia, acostumbrada a la marcha del mundo, y, sobre todo, una buena voluntad preparada para aceptarla; pero tres piezas semejantes pueden muy difícilmente juntarse alguna vez o, cuando suceda, ya tarde, luego de muchos intentos en vano.

Séptima frase

El problema de la instauración de una constitución civil perfecta depende del problema de una relación exterior legal entre los Estados, y no se puede resolver sin este último. ¿De qué sirve trabajar por una constitución civil legal para los hombres como individuos, es decir, por el ordenamiento de una república? La misma insociabilidad que obligaba a los hombres es, de nuevo, la causa de que toda república se encuentre, en las relaciones exteriores, es decir, como Estado vinculado con otros Estados, con una libertad sin ataduras, y, en consecuencia, uno ha de esperar del otro el mismo mal que empujó y obligó a los hombres como individuos a entrar en un estado civil legal. La naturaleza ha usado también la incompatibilidad de los hombres, incluso de las grandes sociedades y cuerpos del Estado de tales criaturas, como un medio para encontrar, en su inevitable antagonismo, un estado de tranquilidad y seguridad; es decir, los impulsa, mediante la guerra, mediante su extremado e incesante rearme, mediante la necesidad que debe sentir cada Estado en su interior, aun en medio de la paz, a ensayos imperfectos al principio y, al final, tras muchas desolaciones, retractaciones y hasta agotamiento interior en general de sus fuerzas, a aquel estado que la razón les hubiera podido indicar sin experiencias tan tristes, es decir, a salir del estado sin ley del salvaje y entrar en una unión de pueblos, en que cada Estado, aun el menor, no pudiera esperar su seguridad y derecho de su propio poder ni de su propio criterio jurídico, sino solo de esta gran unión de pueblos (*Foedus Amphictyonum*), de un poder asociado y de la decisión según las leyes de la voluntad asociada. Por entusiasta que parezca esta idea, de la que se ha hecho mofa con el abate de Saint-Pierre o Rousseau (quizá porque creyeron en su ejecución inminente), es la inevitable salida de la necesidad en que los hombres se ponen mutuamente y que debe inclinar a los Estados a la resolución (por difícil que sea de adoptar) a que el hombre salvaje es forzado tan de mala

² El papel del hombre es, por tanto, muy artificial. No sabemos cómo se haya hecho con los habitantes de otros planetas y su naturaleza; pero cuando cumplamos bien este cometido de la naturaleza, podremos lisonjearnos de tal modo, que, entre nuestros vecinos en el edificio del mundo, podremos mantener un rango nada modesto. Tal vez cualquier individuo pueda, entre ellos, alcanzar por completo su determinación en su vida. Entre nosotros es distinto; solo la especie puede esperarlo. (N. de K.).

TEXTOS RECOMENDADOS

gana, es decir, a renunciar a su libertad brutal y buscar tranquilidad y seguridad en una constitución legal.

Todas las guerras, por tanto, son otros tantos intentos (no, por cierto, según el propósito de los hombres, pero sí según el propósito de la naturaleza) de proporcionar nuevas relaciones de los Estados, y mediante la destrucción o, al menos, desmembramiento de todos, formar nuevos cuerpos que, a su vez, no pueden mantenerse por sí mismos ni junto a otros y deben, por tanto, padecer nuevas revoluciones semejantes; hasta que, por fin, en parte mediante el mejor ordenamiento posible de la constitución civil interior, en parte mediante un convenio común y una legislación exterior, se alcance un estado que, semejante a una república civil, pueda mantenerse a sí mismo como un *autómata*.

¿Se espera que, de una confluencia *epicúrea* de las causas eficientes, los Estados, como las menores partículas de la materia, ensayen, mediante sus colisiones accidentales, toda clase de formaciones, destruidas a su vez por nuevos choques, hasta lograr por fin, de *modo accidental*, una formación tal, que puede mantenerse en su forma (¡un golpe de suerte, que es muy difícil que suceda nunca!); o se acepta, mucho mejor, que la naturaleza siga aquí una marcha regular que lleve a nuestra especie, paulatinamente, desde el grado inferior de la animalidad hasta el grado supremo de la humanidad, mediante un arte propio, aunque esforzado, y desarrolle en este ordenamiento, aparentemente salvaje, aquellas disposiciones originales de modo completamente regular; o se prefiere que, de todas estas acciones y reacciones de los hombres en su conjunto, nada en general, o al menos nada sensato, se obtenga, y que continúe lo consabido por siempre sin que se pueda, por tanto, predecir si la disensión, tan natural en nuestra especie, nos deparará al final, aun en un estado de costumbres, un infierno de males en que sean aniquilados, por una bárbara devastación, acaso ese mismo estado y todos los progresos en la cultura logrados hasta el momento (un destino que no se puede detener bajo el gobierno del caso ciego, que es lo mismo, de hecho, que la libertad sin ley, ¡si no se supone un hilo conductor de la naturaleza, ligado en secreto a la sabiduría!)? Esto se resume, más o menos, en la pregunta: ¿es razonable aceptar la *finalidad* del establecimiento de la naturaleza en parte y aceptar, en conjunto, la *ausencia de fines*? Lo que el estado salvaje hizo sin finalidad, o sea, retener todas las disposiciones naturales de nuestra especie hasta que, por los males que le deparó, la obligó a salir de este estado y entrar en una constitución civil en que todas aquellas semillas pudieran desarrollarse, esto lo hace también la libertad bárbara de los Estados ya fundados, es decir, que mediante el empleo de todas las fuerzas de la república en preparativos contra otros, mediante la devastación que la guerra acarrea y, aún más, mediante la necesidad de mantenerse continuamente en servicio, se impide el desarrollo de las disposiciones naturales en su progreso, aunque el mal que de ello surge obliga a nuestra especie a encontrar en la, de por sí, saludable resistencia de muchos Estados colindantes, de la que brota su libertad, una ley de equilibrio y un poder asociado que le hagan insistir e introducir un estado cosmopolita de la seguridad estatal pública, que no carece de *peligro*, para que las fuerzas de la humanidad no se duerman, ni de un principio de *igualdad* de sus recíprocas *acciones y reacciones*, para que no se destrocen mutuamente. Antes de avanzar este último paso (es decir, la unión de Estados), casi a la mitad de su construcción, soporta la naturaleza humana los males más duros, bajo la engañosa apariencia del bienestar exterior; y Rousseau no estaba tan equivocado cuando prefería el estado de los salvajes, tan pronto se olvida el último grado a que nuestra especie aún ha de ascender. Nos hemos *cultivado* en alto grado mediante el arte y la ciencia. Nos hemos *civilizado* hasta el extremo en toda clase de maneras y decoros sociales. Pero falta todavía mucho para tenernos por *moralizados*. Pues la idea de la moralidad pertenece a la cultura; pero el uso de esta idea que, por la semejanza de costumbres, se reduce apenas al amor de la honra y el decoro exterior, fija meramente la civilización. En tanto que los Estados empleen todas sus fuerzas en sus vanos y violentos propósitos de expansión, impidiendo así, de continuo, el lento esfuerzo de la formación interior de sus ciudadanos, quitándoles todo apoyo con este propósito, nada hay que esperar al respecto; porque se requiere una larga elaboración interior de cada república para la formación de sus ciudadanos. Pero todo lo bueno que

TEXTOS RECOMENDADOS

no esté entreverado de una convicción moralmente buena no es sino mera apariencia y resplandeciente miseria. En este estado permanecerá el género humano hasta que, del modo que he indicado, salga con su trabajo del caótico estado de sus relaciones entre Estados.

Octava frase

Se puede considerar la historia de la especie humana en grande como la ejecución de un plan escondido de la naturaleza para llegar al estado de una constitución perfecta del Estado en el interior y, respecto a este fin, también en el exterior, como única situación en que la naturaleza puede desarrollar por completo sus planes respecto a la humanidad. La frase es una consecuencia de la anterior. Adviértase: también la filosofía puede tener su *quiliasm*; pero tal que, para su consecución, su idea, aunque muy de lejos, pueda ser de suyo promotora, es decir, apenas entusiasta. Importa ahora si la experiencia descubre una marcha semejante del propósito de la naturaleza. Digo que *apenas*; pues este curso circular parece que exige tanto tiempo hasta cerrarse, que, por la breve parte que la humanidad ha recorrido a este propósito, puede determinarse de un modo tan incierto la forma de su trayectoria y la relación de la parte con el todo como si, por todas las observaciones del cielo llevadas a cabo hasta el momento, se trazara el curso de nuestro sol con todo el ejército de sus satélites en el gran sistema de estrellas fijas; aunque, por los fundamentos generales de la constitución sistemática de la estructura del mundo, y por lo poco que se ha observado, es bastante seguro llegar a una conclusión respecto a la realidad de un curso circular semejante. No obstante, la naturaleza humana trae consigo no ser indiferente respecto a la época más lejana a que nuestra especie debe llegar, si puede esperar que sea con seguridad. En nuestro caso, tanto menos puede darse aquella indiferencia, pues parece que podemos, mediante nuestra propia organización racional, adelantar este momento tan grato para nuestra posteridad. Esto realza la importancia de las señales más débiles de su aproximación. En la actualidad, los Estados mantienen, unos con otros, relaciones tan artificiales, que ninguno puede ceder en la cultura interior sin perder, respecto a los otros, en poder e influencia; con lo que, mediante sus ansiosos propósitos de honor, se asegura suficientemente, si no el progreso, sí el mantenimiento de este fin de la naturaleza. Es más; la libertad civil ya no puede ser más vulnerada sin percibir el inconveniente en todas las industrias, particularmente en el comercio, y también el menoscabo de las fuerzas del Estado en las relaciones exteriores. Pero esta libertad aumenta paulatinamente. Si se le impide al ciudadano que busque su bienestar del modo que más le plazca, a condición de que sea consistente con la libertad de los demás, se amortigua la vivacidad de todo el movimiento y, en consecuencia, las fuerzas del conjunto. De aquí que se vayan superando las limitaciones personales en lo que hace o deja de hacer, concedida la libertad general de religión; y así surge paulatinamente, entreverada con ilusiones y caprichos, la *ilustración*, como un gran bien que el género humano debe extender, en lugar de los egoístas propósitos de engrandecimiento de sus dominadores, con solo que comprenda su propio provecho. Pero esta ilustración, y con ella, también, cierta participación cordial en lo bueno que el hombre ilustrado, que lo concibe perfectamente, no puede evitar, debe ascender poco a poco hasta el trono e influir en sus principios fundamentales de gobierno. Aunque, por ejemplo, a nuestros gobernantes del mundo no les sobre en la actualidad dinero alguno para establecimientos públicos de enseñanza ni, en general, para cuanto concierna a mejorar el mundo, porque todo está calculado con antelación para la próxima guerra, no pueden impedir los esfuerzos, aunque débiles y lentos, de sus pueblos en este empeño, de modo que, al menos, encuentren en ello su propio provecho. Por último, la misma guerra se convertirá paulatinamente en una empresa, no solo artificial y de muy inseguro resultado para ambos lados, que habrá de pensarse detenidamente, sobre todo por las consecuencias que el Estado percibe en una siempre creciente carga de deuda (una nueva invención), cuya cancelación es imprevisible, además de por la influencia que cada conmoción del Estado, por su industria tan concatenada, tiene en nuestra parte del mundo sobre los demás Estados, tan notoria, que estos, amenazados por su propio peligro, se ofrecen, aunque sin respecto legal, a ejercer de árbitros, preparándose así, si

TEXTOS RECOMENDADOS

bien de lejos, para un gran cuerpo de Estado futuro, de que el mundo anterior no ha dado ejemplo alguno. Aunque este cuerpo de Estado exista aún como un tosco esbozo, ya comienza a suscitarse, en cierto modo, un sentimiento en todos sus miembros, a los que interesa la conservación del conjunto; y esto proporciona la esperanza de que, por fin, después de muchas revoluciones de transformación, la naturaleza, respecto a su propósito supremo, una situación general cosmopolita como seno en que se desarrollarán todas las disposiciones originarias de la especie humana, llegará algún día a darse.

Novena frase

Un ensayo filosófico para elaborar la historia universal del mundo según un plan de la naturaleza, que aspira a la plena asociación civil en la especie humana debe considerarse posible e incluso propulsor de este propósito de la naturaleza. Desde luego es una extraña y, en apariencia, absurda proclama querer concebir una historia según una idea de cómo debería ir el curso del mundo si se adecuara a ciertos fines racionales; parece que, con un propósito semejante, solo pueda darse una *novela*. Sin embargo, si se tiene que suponer que la naturaleza, incluso en el juego de la libertad humana, no procede sin plan ni propósito final, esta idea podría ser de uso; y, aunque seamos cortos de vista para penetrar el mecanismo secreto de su organización, esta idea debería servirnos, sin embargo, de hilo conductor para representarnos como un *sistema*, al menos en grande, lo que, de lo contrario, es un *agregado* de acciones humanas sin plan. Pues si de la historia griega — como aquella, a través de la cual se conserva, o debe corroborarse al menos, toda otra antigua o coetánea³— partimos; si perseguimos hasta nuestra época su influencia en la formación y deformación del cuerpo del Estado del *pueblo romano*, que absorbió al Estado griego, y la influencia de aquel pueblo sobre los *bárbaros*, que a su vez lo destruyeron; y si a esto añadimos, *episódicamente*, la historia de los Estados de otros pueblos, cuyo conocimiento ha llegado paulatinamente hasta nosotros a través de esas naciones ilustradas, entonces se descubrirá una marcha regular de mejoramiento de la constitución del Estado en nuestro continente (que, verosímelmente, dará un día leyes a todos los demás). Si, además, se presta atención a la constitución civil y a sus leyes, y a las relaciones estatales, en la medida en que, tanto por lo bueno que contenían, han servido durante largo tiempo para elevar y enaltecer a los pueblos (con sus artes y ciencias), como volvieron a derribarlos por las deficiencias que les eran inherentes, aunque de tal manera que siempre quedaba una semilla de ilustración, que, desarrollada con cada revolución, preparaba un grado siguiente, aún más alto, de mejoramiento; entonces, según creo, se descubrirá un hilo conductor, que no solo puede servir para explicar el juego tan confuso de las cosas humanas o para el arte político de adivinación de futuras modificaciones del Estado (¡una utilidad que ya se ha extraído de la historia del hombre, aunque se haya considerado como efecto inconexo de una libertad sin reglas!), sino que (lo que no podría esperarse con fundamento sin un plan presupuesto de la naturaleza) se abrirá una perspectiva consoladora en el futuro, con que la especie humana sea representada, en la lejanía, como trabajando por fin para el estado en que todas las semillas que la naturaleza ha depositado en ella puedan desarrollarse por completo y llegar a cumplir su determinación aquí en la tierra. Una *justificación* semejante —o mejor, *providencia*— de la naturaleza no es un fundamento de la motivación sin importancia para escoger un punto de vista especial de observación del mundo. ¿De qué sirve alabar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino natural irracional y recomendar su observación, si la parte de la gran escena de la sabiduría suprema que, está entre todas, alberga el fin —la historia del género humano—, permanece como una continua objeción en contra, cuya

³ Solo un público docto, que ha perdurado desde el comienzo hasta nuestros días sin interrupción, puede corroborar la historia antigua. Al margen suyo, todo es *terra incógnita*, y la historia de los pueblos que han vivido en su exterior solo llega a comenzar al tiempo en que han entrado en su seno. Esto ocurrió con el pueblo judío en la época de Ptolomeo, mediante la traducción griega de la Biblia, sin la que se hubiera atribuido poco crédito a sus noticias aisladas. A partir de *entonces* (si primero se ha situado debidamente este comienzo), podemos llevar hacia adelante sus narraciones. Y así con todos los demás pueblos. La primera página de *Tucídides* (dice Hume) es el único comienzo de toda verdadera historia. (N. de K.).

TEXTOS RECOMENDADOS

visión nos obliga a apartar nuestra mirada de ella sin querer y, desesperando de encontrar nunca en ella un propósito plenamente racional, nos lleva a esperar solo en otro mundo?

Sería malinterpretar mi propósito querer que yo, con esta idea de una historia del mundo, que, en cierto modo, tiene a priori un hilo conductor, desplace la elaboración de la auténtica historia, concebida de modo meramente *empírico*; es solo uno de aquellos pensamientos que una cabeza filosófica (que, por lo demás, habría de ser experta en historia) pudiera ensayar con otras perspectivas. Además, la célebre prolijidad con la que se concibe la historia en la actualidad debe suscitar en cualquiera, de modo natural, la preocupación acerca de cómo podrá comenzar nuestra posteridad, al pensar en la carga de la historia que podemos dejarle después de algunos siglos. Sin duda, la posteridad solo apreciará la época anterior, cuyos documentos podrán haberse perdido hace mucho, desde el punto de vista que le interesa, es decir, aquello que los pueblos y gobiernos han producido o vulnerado con propósito cosmopolita. Tomar esto en consideración, además del ansia de gloria de los soberanos del Estado y de sus servidores, para llevarlos al único medio que puede depararles el recuerdo célebre de la época más lejana, puede ofrecer un *pequeño* fundamento al motivo del ensayo de una historia filosófica semejante.

Karl MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, Prólogo. Extraído de: Textos de selectividad de filosofía del I.E.S. Francisco Giner de los Ríos. (www.ginersg.com/FILOSOFIA/textos/K_MARX.pdf).

Estudio el sistema de la Economía burguesa por este orden: *capital, propiedad del suelo, trabajo asalariado; Estado, comercio exterior, mercado mundial*. Bajo los tres primeros títulos, investigo las condiciones económicas de vida de las tres grandes clases en que se divide la moderna sociedad burguesa; la conexión entre los tres títulos restantes, salta a la vista. La primera sección del libro primero, que trata del capital, contiene los siguientes capítulos: 1) la mercancía; 2) el dinero o la circulación simple; 3) el capital, en general. Los dos primeros capítulos forman el contenido del presente fascículo. Tengo ante mí todos los materiales de la obra en forma de monografías, redactadas con grandes intervalos de tiempo para el esclarecimiento de mis propias ideas y no para su publicación; la elaboración sistemática de todos estos materiales con arreglo al plan apuntado, dependerá de circunstancias externas.

Aunque había esbozado una introducción general, prescindo de ella, pues, bien pensada la cosa, creo que el adelantar los resultados que han de demostrarse, más bien sería un estorbo, y el lector que quiera realmente seguirme deberá estar dispuesto a remontarse de lo particular a lo general. En cambio, me parecen oportunas aquí algunas referencias acerca de la trayectoria de mis estudios de Economía política.

Mis estudios profesionales eran los de Jurisprudencia, de la que, sin embargo, solo me preocupé como disciplina secundaria, al lado de la Filosofía y la Historia. En 1842-43, siendo redactor de la *Gaceta del Rin*¹ me vi por primera vez en el trance difícil de tener que opinar acerca de los llamados intereses materiales. Los debates de la Dieta renana sobre la tala furtiva y la parcelación de la propiedad del suelo, la polémica oficial mantenida entre el señor von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia renana, y la *Gaceta del Rin* acerca de la situación de los campesinos de

¹ *Rheinische Zeitung*, diario radical que se publicó en Colonia en los años 1842 y 1843. Marx fue el redactor jefe de dicho periódico desde el 15 de octubre de 1842 hasta el 18 de marzo de 1843. (Notas de la Editorial).

TEXTOS RECOMENDADOS

Mosela, y finalmente, los debates sobre el libre cambio y el proteccionismo, fue lo que me movió a ocuparme por vez primera de cuestiones económicas. Por otra parte, en aquellos tiempos en que el buen deseo de «marchar en vanguardia» superaba con mucho el conocimiento de la materia, la *Gaceta del Rin* dejaba traslucir un eco del socialismo y del comunismo francés, teñido de un tenue matiz filosófico. Yo me declaré en contra de aquellas chapucerías, pero confesando al mismo tiempo redondamente, en una controversia con la *Gaceta general de Augsburgo*², que mis estudios hasta entonces no me permitían aventurar ningún juicio acerca del contenido propiamente dicho de las tendencias francesas. Lejos de esto, aproveché ávidamente la ilusión de los gerentes de la *Gaceta del Rin*, quienes creían que suavizando la posición del periódico iban a conseguir que se revocase la sentencia de muerte ya decretada contra él, para retirarme de la escena pública a mi cuarto de estudio.

Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción vio la luz en 1844 en los *Anales franco-alemanes*³, que se publicaban en París. Mi investigación desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía política. En Bruselas, a donde me trasladé en virtud de una orden de destierro dictada por el señor Guizot, hube de proseguir mis estudios de Economía política, comenzados en París. El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este

² *Auge me ine Zeitung*. Diario alemán reaccionario fundado en 1778; desde 1801 hasta 1882 se editaba en Augsburgo. En 1842 publicó una falsificación de las ideas del comunismo y socialismo utópicos y Marx lo desenmascaró en su artículo «El comunismo y el Allgemeine Zeitung de Augsburgo», que fue publicado en el *einische Zeitung* en octubre de 1842.

³ *Deutsch-Französische Jahrbücher*, órgano de la propaganda revolucionaria y comunista, editado por Marx en París, en el año 1844.

TEXTOS RECOMENDADOS

conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos solo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana.

Federico Engels, con el que yo mantenía un constante intercambio escrito de ideas desde la publicación de su genial bosquejo sobre la crítica de las categorías económicas (en los *Anales franco-alemanes*), había llegado por distinto camino (véase su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*) al mismo resultado que yo. Y cuando, en la primavera de 1845, se estableció también en Bruselas, acordamos contrastar conjuntamente nuestro punto de vista con el ideológico de la filosofía alemana; en realidad, liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana. El manuscrito –dos gruesos volúmenes en octavo– llevaba ya la mar de tiempo en Westfalia, en el sitio en que había de editarse, cuando nos enteramos de que nuevas circunstancias imprevistas impedían su publicación. En vista de esto, entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, muy de buen grado, pues nuestro objeto principal: esclarecer nuestras propias ideas, estaba ya conseguido. Entre los trabajos dispersos en que por aquel entonces expusimos al público nuestras ideas, bajo unos u otros aspectos, solo citaré el *Manifiesto del Partido Comunista*⁴, redactado en colaboración por Engels y por mí, y un *Discurso sobre el librecambio*, que yo publiqué. Los puntos decisivos de nuestra concepción fueron expuestos por vez primera, científicamente, aunque solo en forma polémica, en la obra *Miseria de la Filosofía*, etc., publicada por mí en 1847 y dirigida contra Proudhon. La publicación de un estudio escrito en alemán sobre el *Trabajo asalariado*, en el que recogía las conferencias explicadas por mí acerca de este tema en la Asociación Obrera Alemana de Bruselas⁵, fue interrumpida por la revolución de Febrero, que trajo como consecuencia mi alejamiento forzoso de Bélgica.

⁴ Se trata de la obra de Marx y Engels *La ideología alemana*.

⁵ La Asociación Obrera Alemana de Bruselas fue fundada por Marx y Engels a fines de agosto de 1847, con el fin de educar políticamente a los obreros alemanes residentes en Bélgica y propagar entre ellos las ideas del comunismo científico. Bajo la dirección de Marx, Engels y sus compañeros, la sociedad se convirtió en un centro legal de unión de los proletarios revolucionarios alemanes en Bélgica y mantenía contacto directo con los clubes obreros flamencos y walones. Los mejores elementos de la asociación entraron luego en la organización de Bruselas de la Liga de los Comunistas. Las actividades de la

TEXTOS RECOMENDADOS

La publicación de la *Nueva Gaceta del Rin* (1848-1849) y los acontecimientos posteriores, interrumpieron mis estudios económicos, que no pude reanudar hasta 1850, en Londres. Los inmensos materiales para la historia de la Economía política acumulados en el British Museum, la posición tan favorable que brinda Londres para la observación de la sociedad burguesa, y, finalmente, la nueva fase de desarrollo en que parecía entrar esta con el descubrimiento del oro de California y de Australia, me impulsaron a volver a empezar desde el principio, abriéndome paso, de un modo crítico, a través de los nuevos materiales. Estos estudios me llevaban, a veces, por sí mismos, a campos aparentemente alejados y en los que tenía que detenerme durante más o menos tiempo. Pero lo que sobre todo me mermaba el tiempo de que disponía era la necesidad imperiosa de trabajar para vivir. Mi colaboración desde hace ya ocho años en el primer periódico anglo-americano, el *New York Tribune*⁶, me obligaba a desperdigar extraordinariamente mis estudios, ya que solo en casos excepcionales me dedico a escribir para la prensa correspondencias propiamente dichas. Los artículos sobre los acontecimientos económicos más salientes de Inglaterra y el continente formaban una parte tan importante de mi colaboración, que esto me obligaba a familiarizarme con una serie de detalles de carácter práctico situados fuera de la órbita de la ciencia propiamente económica.

Este esbozo sobre la trayectoria de mis estudios en el campo de la Economía política tiende simplemente a demostrar que mis ideas, cualquiera que sea el juicio que merezcan, y por mucho que choque con los prejuicios interesados de las clases dominantes, son el fruto de largos años de concienzuda investigación. Y a la puerta de la ciencia, como a la puerta del infierno, debiera estamparse esta consigna:

Qui si convien lasciare ogni sospetto;

*Ogni viltà convien che qui sia morta*⁷.

C. Marx

Londres, enero de 1859.

Friedrich NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Tratado primero, epígrafes 2, 3, 4, 7, 8, 9. Así habló Zaratustra, «Prólogo de Zaratustra», epígrafe 4; «Los discursos de Zaratustra», Primer discurso. Extraído de: Textos de selectividad de filosofía del I.E.S. Francisco Giner de los Ríos. (www.ginersg.com/FILOSOFIA/textos/F_NIETZSCHE.pdf).

LA GENEALOGÍA DE LA MORAL

Tratado Primero: «Bueno y malvado», «Bueno y malo»>>

¡Todo nuestro respeto, pues, por los buenos espíritus que acaso actúen en esos historiadores de la moral! Mas ¡lo cierto es, por desgracia, que les falta, también a ellos, el *espíritu histórico*, que han sido dejados en la estacada

Asociación Alemana en Bruselas se suspendieron poco después de la revolución burguesa de febrero de 1848 en Francia, debido al arresto y expulsión de sus miembros por la policía belga.

⁶ *New York Daily Tribune*, diario democrático que se publicó en Nueva York entre 1841 y 1942. Marx colaboró en él desde 1851 hasta 1862.

⁷ *Déjese aquí cuanto sea recelo,
Mátese aquí cuanto sea vileza.*
(Dante, *La divina comedia*).

TEXTOS RECOMENDADOS

precisamente por todos los buenos espíritus de la ciencia histórica! Como es ya viejo uso de filósofos, todos ellos piensan de una manera *esencialmente* a-histórica; de esto no cabe ninguna duda. La chatedad de su genealogía de la moral aparece ya en el mismo comienzo, allí donde se trata de averiguar la procedencia del concepto y el juicio «bueno». «Originariamente –decretan– acciones no egoístas fueron alabadas y llamadas buenas por aquéllos a quienes se tributaban, esto es, por aquéllos a quienes resultaban *útiles*; más tarde ese origen de la alabanza se *olvidó*, y las acciones no egoístas, por el simple motivo de que, *de acuerdo con el hábito*, habían sido alabadas siempre como buenas, fueron sentidas también como buenas –como si fueran en sí algo bueno». Se ve en seguida que esta derivación contiene ya todos los rasgos típicos de la idiosincrasia de los psicólogos ingleses, –tenemos aquí «la utilidad», «el olvido», «el hábito» y, al final, «el error», todo ello como base de una apreciación valorativa de la que el hombre superior había estado orgulloso hasta ahora como de una especie de privilegio del hombre en cuanto tal. Ese orgullo debe ser humillado, esa apreciación valorativa debe ser desvalorizada: ¿se ha conseguido esto?... Para mí es evidente, primero, que esta teoría busca y sitúa en un lugar falso el auténtico hogar nativo del concepto «bueno»: ¡el juicio «bueno» no procede de aquéllos a quienes se dispensa «bondad»! Antes bien, fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos, quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de este *pathos de la distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores: ¡qué les importaba a ellos la utilidad! El punto de vista de la utilidad resulta el más extraño e inadecuado de todos precisamente cuando se trata de ese ardiente manantial de supremos juicios de valor ordenadores del rango, destacados del rango: aquí el sentimiento ha llegado precisamente a lo contrario de aquel bajo grado de temperatura que es el presupuesto de toda prudencia calculadora, de todo cálculo utilitario, –y no por una vez, no en una hora de excepción, sino de modo duradero. El *pathos* de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un «abajo» –*este* es el origen de la antítesis «bueno» y «malo». (El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen «esto es esto y aquello», imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo). A este origen se debe el que, de antemano, la palabra «bueno» no esté en modo alguno ligada necesariamente a acciones «no egoístas»: como creen supersticiosamente aquellos genealogistas de la moral. Antes bien, solo cuando los juicios aristocráticos de valor *declinan* es cuando la antítesis «egoísta» «no egoísta» se impone cada vez más a la conciencia humana, –para servirme de mi vocabulario, es el *instinto de rebaño* el que con esa antítesis dice por fin su palabra (e incluso sus *palabras*). Pero aun entonces ha de pasar largo tiempo hasta que de tal manera predomine ese instinto, que la apreciación de los valores morales quede realmente prendida y atascada en dicha antítesis (como ocurre, por ejemplo, en la Europa actual: hoy el prejuicio que considera que «moral», «no egoísta», «*désintéressé*» son conceptos equivalentes domina ya con la violencia de una «idea fija» y de una enfermedad mental).

TEXTOS RECOMENDADOS

Pero en segundo lugar: prescindiendo totalmente de la insostenibilidad histórica de aquella hipótesis sobre la procedencia del juicio de valor «bueno», ella adolece en sí misma de un contrasentido psicológico. La utilidad de la acción no egoísta, dice, sería el origen de su alabanza, y ese origen se habría *olvidado*: —¿cómo es siquiera *posible* tal olvido? ¿Es que acaso la utilidad de tales acciones ha dejado de darse alguna vez? Ocurre lo contrario: esa utilidad ha sido, antes bien, la experiencia cotidiana en todos los tiempos, es decir, algo permanentemente subrayado una y otra vez; en consecuencia, en lugar de desaparecer de la consciencia, en lugar de volverse olvidable, tuvo que grabarse en ella con una claridad cada vez mayor. Mucho más razonable resulta aquella teoría opuesta a esta (no por ello es más verdadera—), que es defendida, por ejemplo, por Herbert Spencer⁸: este establece que el concepto «bueno» es esencialmente idéntico al concepto «útil», «conveniente», de tal modo que en los juicios «bueno» y «malo» la humanidad habría sumado y sancionado cabalmente sus *inolvidadas e inolvidables* experiencias acerca de lo útil-conveniente, de lo perjudicial-inconveniente. Bueno es, según esta teoría, lo que desde siempre ha demostrado ser útil: por lo cual le es lícito presentarse como «máximamente valioso», como «valioso en sí». También esta vía de explicación es falsa, como hemos dicho, pero al menos la explicación misma es en sí razonable y resulta psicológicamente sostenible.

—La indicación de cuál es el camino *correcto* me la proporcionó el problema referente a qué es lo que las designaciones de lo «bueno» acuñadas por las diversas lenguas pretenden propiamente significar en el aspecto etimológico: encontré aquí que todas ellas remiten a *idéntica metamorfosis conceptual*, — que, en todas partes, «noble», «aristocrático» en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, «bueno» en el sentido de «ánimicamente noble», de «aristocrático», de «ánimicamente de índole elevada», «ánimicamente privilegiado»: un desarrollo que marcha siempre paralelo a aquel otro que hace que «vulgar», «plebeyo», «bajo», acaben por pasar al concepto «malo». El más elocuente ejemplo de esto último es la misma palabra alemana «malo» (*schlecht*): en sí es idéntica a «simple» (*schlicht*) — véase «simplemente» (*schlechtweg, schlechterdings*)— y en su origen designaba al hombre simple, vulgar, sin que, al hacerlo, lanzase aún una recelosa mirada de soslayo, sino sencillamente en contraposición al noble⁹. Aproximadamente hacia la Guerra de los Treinta Años, es decir, bastante tarde, tal sentido se desplaza hacia el hoy usual. — Con respecto a la genealogía de la moral esto me parece un conocimiento esencial; el que se haya tardado tanto en encontrarlo se debe al influjo obstaculizador que el prejuicio democrático ejerce dentro del mundo moderno con respecto a todas las cuestiones referentes a la procedencia. Prejuicio que penetra hasta en el dominio, aparentemente objetivísimo, de las ciencias naturales y de la fisiología; baste aquí con esta alusión. Pero el daño que ese prejuicio, una vez desbocado hasta el odio, puede ocasionar ante todo a la moral y a la ciencia histórica, lo muestra el tristemente famoso caso de Buckle¹⁰: el *plebeyismo* del

⁸ Herbert Spencer (1820-1903), filósofo inglés, precursor de Darwin con su idea de que toda evolución orgánica es un paso de la «homogeneidad a la heterogeneidad», fue a su vez muy influido por el darwinismo. Nietzsche habla siempre muy negativamente de él. (Todas las notas son del traductor).

⁹ Véase, sin embargo, el aforismo 231 de *Aurora*: «De la virtud alemana.—¡Cuan degenerado en su gusto, cuan servil frente a dignidades, estamentos, vestimentas, pompa y magnificencia tiene que haber sido un pueblo para estimar malo (*schlecht*) lo simple (*schlicht*), hombre malo al hombre simple! ¡A la soberbia moral de los alemanes se le debe oponer siempre la palabra «malo» (*schlecht*) y nada más!».

¹⁰ H. Th. Buckle (1821-1862), historiador inglés, autor de la *Historia de la civilización en Inglaterra*, obra leída por Nietzsche. En ella, Buckle subraya ante todo la importancia del medio natural y niega que los «grandes hombres» sean las «causas» de todos los grandes movimientos. Así se entiende la repulsa de Nietzsche.

TEXTOS RECOMENDADOS

espíritu moderno, que es de procedencia inglesa, explotó aquí una vez más en su suelo natal con la violencia de un volcán enlodado y con la elocuencia demasiado salada, chillona, vulgar, con que han hablado hasta ahora todos los volcanes. —

7

—Ya se habrá adivinado que la manera sacerdotal de valorar puede desviarse muy fácilmente de la caballeresco-aristocrática y llegar luego a convertirse en su antítesis; en especial impulsa a ello toda ocasión en que la casta de los sacerdotes y la casta de los guerreros se enfrentan a causa de los celos y no quieren llegar a un acuerdo sobre el precio a pagar. Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo. La manera noble-sacerdotal de valorar tiene —lo hemos visto— otros presupuestos: ¡las cosas les van muy mal cuando aparece la guerra! Los sacerdotes son, como es sabido, los *enemigos más malvados* —¿por qué? Porque son los más impotentes. A causa de esa impotencia el odio crece en ellos hasta convertirse en algo monstruoso y siniestro, en lo más espiritual y más venenoso. Los máximos odiadores de la historia universal, también los odiadores más ricos de espíritu, han sido siempre sacerdotes —comparado con el espíritu de la venganza sacerdotal, apenas cuenta ningún otro espíritu. La historia humana sería una cosa demasiado estúpida sin el espíritu que los impotentes han introducido en ella: —tomemos en seguida el máximo ejemplo. Nada de lo que en la tierra se ha hecho contra «los nobles», «los violentos», «los señores», «los poderosos», merece ser mencionado si se lo compara con lo que *los judíos* han hecho contra ellos: los judíos, ese pueblo sacerdotal, que no ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y dominadores más que con una radical *transvaloración*¹¹ de los valores propios de estos, es decir, por un acto de la *más espiritual venganza*. Esto es lo único que resultaba adecuado precisamente a un pueblo sacerdotal, al pueblo de la más refrenada ansia de venganza sacerdotal. Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble - poderoso - bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, «¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, —en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!...». Se sabe *quién* ha recogido la herencia de esa *transvaloración* judía... A propósito de la iniciativa monstruosa y desmesuradamente funesta asumida por los judíos con esta declaración de guerra, la más radical de todas, recuerdo la frase que escribí en otra ocasión (*Más allá del bien y del mal*, aforismo 195 —a saber, que con los judíos comienza *en la moral la rebelión de los esclavos*: esa rebelión que tiene tras sí una historia bimilenaria y que hoy nosotros hemos perdido de vista tan solo porque —ha resultado vencedora...

¹¹ *Transvaloración*= *Umtuierung*. Esta traducción literal parece más adecuada que «inversión de los valores», «subversión de los valores», «derrumbamiento de los valores», las cuales sugieren algo así como «anarquía». Nada más lejos de Nietzsche. Se trata de «cambiar» y «sustituir» unos valores por otros, a saber, los inventados por los resentidos por los dimanantes del superhombre.

TEXTOS RECOMENDADOS

—¿Pero no lo comprendéis? ¿No tenéis ojos para ver algo que ha necesitado dos milenios para alcanzar la victoria?... No hay en esto nada extraño: todas las cosas largas son difíciles de ver, difíciles de abarcar con la mirada. Pero *esto* es lo acontecido: del tronco de aquel árbol de la venganza y del odio, del odio judío —el odio más profundo y sublime, esto es, el odio creador de ideales, modificador de valores, que no ha tenido igual en la tierra—, brotó algo igualmente incomparable, un *amor nuevo*, la más profunda y sublime de todas las especies de amor: —¿y de qué otro tronco habría podido brotar?... Mas ¡no se piense que brotó acaso como la auténtica negación de aquella sed de venganza, como la antítesis del odio judío! ¡No, lo contrario es la verdad! Ese amor nació de aquel odio como su corona, como la corona triunfante, dilatada con amplitud siempre mayor en la más pura luminosidad y plenitud solar; y en el reino de la luz y de la altura ese amor perseguía las metas de aquel odio, perseguía la victoria, el botín, la seducción, con el mismo afán, por así decirlo, con que las raíces de aquel odio se hundían con mayor radicalidad y avidez en todo lo que poseía profundidad y era malvado. Ese Jesús de Nazaret, evangelio viviente del amor, ese «redentor» que trae la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos, a los pecadores —¿no era él precisamente la seducción en su forma más inquietante e irresistible, la seducción y el desvío precisamente hacia aquellos valores judíos y hacia aquellas innovaciones *judías* del ideal? ¿No ha alcanzado Israel, justamente por el rodeo de ese «redentor», de ese aparente antagonista y liquidador de Israel, la última meta de su sublime ansia de venganza? ¿No forma parte de la oculta magia negra de una política verdaderamente *grande* de la venganza, de una venganza de amplias miras, subterránea, de avance lento, precalculadora, el hecho de que Israel mismo tuviese que negar y que clavar en la cruz ante el mundo entero, como si se tratase de su enemigo mortal, al auténtico instrumento de su venganza, a fin de que «el mundo entero», es decir, todos los adversarios de Israel, pudieran morder sin recelos precisamente de ese cebo? ¿Y por otro lado, se podría imaginar en absoluto, con todo el refinamiento del espíritu, un cebo *más peligroso*? ¿Algo que iguale en fuerza atractiva, embriagadora, aturdidora, corruptora, a aquel símbolo de la «santa cruz», a aquella horrorosa paradoja de un «Dios en la cruz», a aquel misterio de una inimaginable, última, extrema crueldad y autocrucifixión de Dios para *salvación del hombre*... Cuando menos, es cierto que *sub hoc signo* [bajo este signo] Israel ha venido triunfando una y otra vez, con su venganza y su *transvaloración* de todos los valores, sobre todos los demás ideales, sobre todos los ideales *más nobles*. —

9

—«Mas ¡cómo sigue usted hablando todavía de ideales *más nobles*! Atengámonos a los hechos: el pueblo —o «los esclavos», o «la plebe», o «el rebaño», o como usted quiera llamarlo— ha vencido, y si esto ha ocurrido por medio de los judíos, ¡bien!, entonces jamás pueblo alguno tuvo misión más grande en la historia universal. «Los señores» están liquidados; la moral del hombre vulgar ha vencido. Se puede considerar esta victoria a la vez como un envenenamiento de la sangre (ella ha mezclado las razas entre sí) —no lo niego; pero, indudablemente, esa intoxicación ha *logrado éxito*. La «redención» del género humano (a saber, respecto de «los señores») se encuentra en óptima vía; todo se judaiza o se cristianiza, o se aplebeya a ojos vistas (¡qué importan las palabras!). La marcha de ese envenenamiento a través del cuerpo entero de la humanidad parece incontenible, su tempo [ritmo] y su paso pueden ser incluso, a partir de ahora, cada vez más lentos, más delicados, más inaudibles, más cautos —en efecto, hay tiempo... ¿Le corresponde todavía hoy a la Iglesia, en este aspecto, una tarea *necesaria*, posee todavía en absoluto un derecho a existir? ¿O se podría prescindir de

TEXTOS RECOMENDADOS

ella? *Quaeritur* [se pregunta]. ¿Parece que la Iglesia refrena y modera aquella marcha, en lugar de acelerarla? Ahora bien, justamente eso podría ser su utilidad... Es seguro que la Iglesia se ha convertido poco a poco en algo grosero y rústico, que repugna a una inteligencia delicada, a un gusto propiamente moderno. ¿No debería, al menos, refinarse un poco?... Hoy, más que seducir, aleja. ¿Quién de nosotros sería librepensador si no existiera la Iglesia? La Iglesia es la que nos repugna, no su veneno... Prescindiendo de la Iglesia, también nosotros amamos el veneno...». — Tal es el epílogo de un «librepensador» a mi discurso, de un animal respetable, como lo ha demostrado de sobra, y, además, de un demócrata; hasta aquí me había escuchado, y no soportó el oírme callar. Pues en este punto yo tengo mucho que callar. —

ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA

Prólogo de Zaratustra

Mas Zaratustra contempló al pueblo y se maravilló. Luego habló así:

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre —una cuerda sobre un abismo.

Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse.

La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*¹.

Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado.

Yo amo a los grandes despreciadores, pues ellos son los grandes veneradores, y flechas del anhelo hacia la otra orilla.

Yo amo a quienes, para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas: sino que se sacrifican a la tierra para que esta llegue alguna vez a ser del superhombre.

Yo amo a quien vive para conocer, y quiere conocer para que alguna vez el superhombre viva. Y quiere así su propio ocaso.

Yo amo a quien trabaja e inventa para construirle la casa al superhombre y prepara para él la tierra, el animal y la planta: pues quiere así su propio ocaso.

Yo amo a quien ama su virtud: pues la virtud es voluntad de ocaso y una flecha del anhelo.

Yo amo a quien no reserva para sí ni una gota de espíritu, sino que quiere ser íntegramente el espíritu de su virtud: avanza así en forma de espíritu sobre el puente.

Yo amo a quien de su virtud hace su inclinación y su fatalidad: quiere así, por amor a su virtud, seguir viviendo y no seguir viviendo.

Yo amo a quien no quiere tener demasiadas virtudes. Una virtud es más virtud que dos, porque es un nudo más fuerte del que se cuelga la fatalidad.

¹ El hombre, dice Zaratustra, es «un tránsito y un ocaso». Esto es, al hundirse en su ocaso, como el sol, pasa al otro lado (de la tierra, se entiende, según la vieja creencia). Y «pasar al otro lado» es superarse a sí mismo y llegar al superhombre. (Todas las notas son del traductor).

TEXTOS RECOMENDADOS

Yo amo a aquél cuya alma se prodiga², y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo.

Yo amo a quien se avergüenza cuando el dado, al caer, le da suerte, y entonces se pregunta: ¿acaso soy yo un jugador que hace trampas? –pues quiere perecer.

Yo amo a quien delante de sus acciones arroja palabras de oro, y cumple más de lo que promete: pues quiere su ocaso.

Yo amo a quien justifica a los hombres del futuro y redime a los del pasado: pues quiere perecer a causa de los hombres del presente.

Yo amo a quien castiga a su dios porque ama a su dios³: pues tiene que perecer por la cólera de su dios.

Yo amo a aquél cuya alma es profunda incluso cuando se le hiere, y que puede perecer a causa de una pequeña vivencia: pasa así de buen grado por el puente.

Yo amo a aquél cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están dentro de él: todas las cosas se transforman así en su ocaso.

Yo amo a quien es de espíritu libre y de corazón libre: su cabeza no es así más que las entrañas de su corazón, pero su corazón lo empuja el ocaso.

Yo amo a todos aquéllos que son como gotas pesadas que caen una a una de la oscura nube suspendida sobre el hombre: ellos anuncian que el rayo viene, y perecen como anunciadores.

Mirad, yo soy un anunciador del rayo y una pesada gota que cae de la nube: mas ese rayo se llama *superhombre*. –

Los discursos de Zaratustra

De las tres transformaciones

Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño.

Hay muchas cosas pesadas para el espíritu, para el espíritu fuerte, paciente, en el que habita la veneración: su fortaleza demanda cosas pesadas, e incluso las más pesadas de todas.

¿Qué es pesado? así pregunta el espíritu paciente, y se arrodilla igual que el camello, y quiere que se le cargue bien.

¿Que es lo más pesado, héroes? así pregunta el espíritu paciente, para que yo cargue con ello y mi fortaleza se regocije.

¿Acaso no es: humillarse para hacer daño a la propia soberbia? ¿Hacer brillar la propia tontería para burlarse de la propia sabiduría?

¿O acaso es: apartarnos de nuestra causa cuando ella celebra su victoria? ¿Subir a altas montañas para tentar al tentador?⁴.

² Paráfrasis de Evangelio de Lucas, 17, 33: «Quien busca conservar su alma la perderá; y quien la perdiere la conservará».

³ Cita literal, invirtiendo su sentido, de Hebreos, 12, 6: «Porque el Señor, a quien ama, lo castiga». Esta misma idea volverá a aparecer más adelante.

⁴ Reminiscencia, modificando su sentido, de Evangelio de Mateo, 4, 1. En el evangelio es el Tentador el que sube a la montaña a inducir a Jesús a pecar.

TEXTOS RECOMENDADOS

¿O acaso es: alimentarse de las bellotas y de la hierba del conocimiento y sufrir hambre en el alma por amor a la verdad?

¿O acaso es: estar enfermo y enviar a paseo a los consoladores, y hacer amistad con sordos, que nunca oyen lo que tú quieres?

¿O acaso es: sumergirse en agua sucia cuando ella es el agua de la verdad, y no apartar de sí las frías ranas y los calientes sapos?

¿O acaso es: amar a quienes nos desprecian⁵ y tender la mano al fantasma cuando quiere causarnos miedo?

Con todas estas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu paciente: semejante al camello que corre al desierto con su carga, así corre él a su desierto.

Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa, y ser señor en su propio desierto.

Aquí busca a su último señor: quiere convertirse en enemigo de él y de su último dios, con el gran dragón quiere pelear para conseguir la victoria.

¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? «Tú debes» se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice «yo quiero».

«Tú debes» le cierra el paso, brilla como el oro, es un animal escamoso, y en cada una de sus escamas brilla áureamente el «¡Tú debes!».

Valores milenarios brillan en esas escamas, y el más poderoso de todos los dragones habla así: «todos los valores de las cosas – brillan en mí».

«Todos los valores han sido ya creados, y yo soy – todos los valores creados. ¡En verdad, no debe seguir habiendo ningún 'Yo quiero!'». Así habla el dragón.

Hermanos míos, ¿para qué se precisa que haya el león en el espíritu? ¿Por qué no basta la bestia de carga, que renuncia a todo y es respetuosa?

Crear valores nuevos – tampoco el león es aún capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crear – eso sí es capaz de hacerlo el poder del león.

Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león.

Tomarse el derecho de nuevos valores – ese es el tomar más horrible para un espíritu paciente y respetuoso. En verdad, eso es para él robar, y cosa propia de un animal de rapiña.

En otro tiempo el espíritu amó el «tú debes» como su cosa más santa: ahora tiene que encontrar ilusión y capricho incluso en lo más santo, de modo que robe el quedar libre de su amor: para ese robo se precisa el león.

Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacerlo? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño?

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

⁵ Véase Evangelio de Mateo, 5, 44: «Amad a vuestros enemigos».

TEXTOS RECOMENDADOS

Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo.

Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño. —

José ORTEGA Y GASSET, Obras completas, VII. *¿Qué es filosofía?*, Lección X. Madrid: Alianza/Revista de Occidente, 1983.

[Una realidad nueva y una nueva idea de la realidad. El ser indigente. —
¿Qué es el vivir? — Los atributos de la vida. — Vivir es encontrarse en el mundo. Vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser.]

En la lección anterior hemos encontrado como dato radical del Universo, por tanto, como realidad primordial, algo completamente nuevo, distinto del ser cósmico de que partían los antiguos y distinto del ser subjetivo de que partían los modernos. Pero oír que hemos hallado una realidad, un ser nuevo, ignorado antes, no lleva del todo, al que me escucha, el significado de estas palabras. Cree que, a lo sumo, se trata de una cosa nueva, distinta de las ya conocidas, pero al fin y al cabo «cosa» como las demás; que se trata de un ser o realidad distinto de los seres y realidades ya notorios, pero que, a la postre, responde a lo que significan desde siempre las palabras «realidad» y «ser»; en suma, que de uno u otro tamaño el descubrimiento es del mismo género que si se descubre en zoología un nuevo animal, el cual será nuevo pero no es más ni menos animal que los ya conocidos, por tanto, que vale para él el concepto «animal». Siento mucho tener que decir que se trata de algo harto más importante y decisivo que todo esto. Hemos hallado una realidad radical nueva; por tanto, algo radicalmente distinto de lo conocido en filosofía; por tanto, algo para lo cual los conceptos de realidad y de ser tradicionales no sirven. Si, no obstante, los usamos es porque antes de descubrirlo, y al descubrirlo, no tenemos otros. Para formarnos un concepto nuevo necesitamos antes tener y ver algo novísimo. De donde resulta que el hallazgo es, además de una realidad nueva, la iniciación de una nueva idea del ser, de una nueva ontología — de una nueva filosofía y, en la medida en que esta influye en la vida, de toda una nueva vida, *vita nova*.

No es posible que ahora, de pronto, ni el más pintado se dé clara cuenta de las proyecciones y perspectivas que ese hallazgo contiene y envolverá. Tampoco me urge. No es necesario que hoy se justiprecie la importancia de lo dicho en la anterior lección — no tengo prisa alguna porque se me dé la razón. La razón no es un tren que parte a hora fija. Prisa la tiene solo el enfermo y el ambicioso. Lo único que deseo es que si, entre los muchachos que me escuchan, hay algunos con alma profundamente varonil y, por lo tanto, muy sensible a aventuras de intelecto, inscriban las palabras pronunciadas por mí el viernes pasado en su fresca memoria, y, andando el tiempo, un día de entre los días, generosos, las recuerden.

Para los antiguos, realidad, ser, significaba «cosa»; para los modernos, ser significaba «intimidad, subjetividad»; para nosotros, ser significa «vivir» — por tanto, intimidad consigo y con las cosas. Confirmamos que hemos llegado a un nivel espiritual más alto porque si miramos a nuestros pies, a nuestro punto de partida — el «vivir» — hallamos que en él están conservadas, integradas una con otra y superadas, la antigüedad y la modernidad. Estamos a un nivel más alto — estamos a nuestro nivel —,

TEXTOS RECOMENDADOS

estamos a la altura de los tiempos. El concepto de altura de los tiempos no es una frase, es una realidad, según veremos muy pronto.

Refresquemos, en pocas palabras, la ruta que nos ha conducido hasta topar con el «vivir» como dato radical, como realidad primordial, indubitable del Universo. La existencia de las cosas como existencia independiente de mí es problemática, por consiguiente, abandonamos la tesis realista de los antiguos. Es, en cambio, indudable que yo pienso las cosas, que existe mi pensamiento y que, por tanto, la existencia de las cosas es dependiente de mí, es mi pensarlas; esta es la porción firme de la tesis idealista. Por eso la aceptamos pero, para aceptarla, queremos entenderla bien y nos preguntamos: ¿en qué sentido y modo dependen de mí las cosas cuando las pienso —qué son las cosas, ellas, cuando digo que son solo pensamientos míos? El idealismo responde: las cosas dependen de mí, son pensamientos en el sentido de que son contenidos de mi conciencia, de mi pensar, estados de mi yo. Esta es la segunda parte de la tesis idealista y esta es la que no aceptamos. Y no la aceptamos porque es un contrasentido; conste, pues, no porque no es verdad, sino por algo más elemental. Una frase para no ser verdad tiene que tener sentido; de su sentido inteligible decimos que no es verdad —porque entendemos que 2 y 2 son 5 decimos que no es verdad. Pero esa segunda parte de la tesis idealista no tiene sentido, es un contrasentido, como el «cuadrado redondo». Mientras este teatro sea este teatro, no puede ser un contenido de mi yo. Mi yo no es extenso ni es azul y este teatro es extenso y es azul. Lo que yo contengo y soy es solo mi pensar o ver el teatro, mi pensar o ver la estrella, pero no aquél ni esta. El modo de dependencia entre el pensar y sus objetos no puede ser, como pretendía el idealismo, un tenerlos en mí, como ingredientes míos, sino al revés, mi hallarlos como distintos y fuera de mí, ante mí. Es falso, pues, que la conciencia sea algo cerrado, un darse cuenta solo de sí misma, de lo que tiene en su interior. Al revés, yo me doy cuenta de que pienso cuando, por ejemplo, me doy cuenta de que veo o pienso una estrella; y entonces de lo que me doy cuenta es de que existen dos cosas distintas, aunque unidas la una a la otra: yo que veo la estrella y la estrella que es vista por mí. Ella necesita de mí, pero yo necesito también de ella. Si el idealismo no más dijese: existe el pensamiento, el sujeto, el yo, diría algo verdadero aunque incompleto; pero no se contenta con eso, sino que añade: existe solo pensamiento, sujeto, yo. Esto es falso. Si existe sujeto existe inseparablemente objeto, y viceversa, si existo yo que pienso, existe el mundo que pienso. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir —es ver yo algo que no soy yo, amar yo a otro ser, sufrir yo de las cosas.

El modo de dependencia en que las cosas están de mí no es, pues, la dependencia unilateral que el idealismo creyó hallar, no es solo que ellas sean mi pensar y sentir, sino también la dependencia inversa, también yo dependo de ellas, del mundo. Se trata, pues, de una interdependencia, de una correlación, en suma, de coexistencia.

¿Por qué el idealismo, que tuvo una intuición tan enérgica y clara del hecho «pensamiento», lo concibió tan mal, lo falsificó? Por la sencilla razón de que aceptó sin discutirlo el sentido tradicional del concepto ser y existir. Según este sentido inveteradísimo, ser, existir, quiere decir lo independiente —por eso, para el pretérito filosófico el único ser que verdaderamente es el Ser Absoluto, que representa el superlativo de la independencia ontológica. Descartes, con más claridad que nadie antes de él, formula casi cínicamente esta idea del ser cuando define la substancia —como ya dije— diciendo que es *quod nihil aliud indigeat ad existendum*. El ser que *para* ser no necesita

TEXTOS RECOMENDADOS

ningún otro —*nihil indigeat*. El ser sustancial es el ser suficiente —independiente. Al toparse con el hecho evidentísimo de que la realidad radical e indubitable es yo que pienso y la cosa en que pienso —por tanto, una dualidad y una correlación— no se atreve a concebirla imparcialmente, sino que dice: puesto que hallo estas dos cosas unidas —el sujeto y el objeto, por tanto, en dependencia—, tengo que decidir cuál de las dos es independiente, cuál no necesita del otro, cuál es el suficiente. Pero nosotros no hallamos fundamento alguno indubitable a esa suposición de que ser solo puede significar «ser suficiente». Al contrario, resulta que el único ser indubitable que hallamos es la interdependencia del yo y las cosas —las cosas son lo que son para mí, y yo soy el que sufre de las cosas—, por tanto, que el ser indubitable es, por lo pronto, no el suficiente, sino «el ser indigente». Ser es necesitar lo uno de lo otro.

La modificación es de exuberante importancia, pero es tan poco profunda, tan superficial, tan evidente, tan clara, tan sencilla que casi da vergüenza. ¿Ven ustedes cómo la filosofía es una crónica voluntad de superficialidad? ¿Un jugar volviendo las cartas para que las vea nuestro contrario?

El dato radical, decíamos, es una coexistencia de mí con las cosas. Pero apenas hemos dicho esto nos percatamos de que denominar «coexistencia» al modo de existir yo con el mundo, a esa realidad primaria, a la vez unitaria y doble, a ese magnífico hecho de esencial dualidad, es cometer una incorrección. Porque coexistencia no significa más que estar una cosa junto a la otra, que ser la una y la otra. El carácter estático, yacente, del existir y del ser, de estos dos viejos conceptos, falsifica lo que queremos expresar. Porque no es el mundo por sí junto a mí, y yo por mi lado aquí junto a él —sino que el mundo es lo que está siendo para mí, en dinámico ser frente y contra mí, y yo soy el que actuó sobre él, el que lo mira y lo sueña y lo sufre y lo ama o lo detesta. El ser estático queda declarado cesante —ya veremos cuál es su subalterno papel— y ha de ser sustituido por un ser actuante. El ser del mundo ante mí es —diríamos— un funcionar sobre mí, y, parejamente, el mío sobre él. Pero esto —una realidad que consiste en que un yo vea un mundo, lo piense, lo toque, lo ame o deteste, le entusiasme o le acongoje, lo transforme y aguante y sufra, es lo que desde siempre se llama «vivir», «mi vida», «nuestra vida», la de cada cual. Retorceremos, pues, el pescuezo a los venerables y consagrados vocablos existir, coexistir y ser, para, en vez de ellos, decir: lo primario que hay en el Universo es «mi vivir» y todo lo demás lo hay, o no lo hay, en mi vida, dentro de ella. Ahora no resulta inconveniente decir que las cosas, que el Universo, que Dios mismo son contenidos de mi vida —porque «mi vida» no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es también mundo.

Hemos superado el subjetivismo de tres siglos —el yo se ha libertado de su prisión íntima, ya no es lo único que hay, ya no padece esa soledad que es unicidad, con la cual tomamos contacto un día anterior. Nos hemos evadido de la reclusión hacia dentro en que como modernos vivíamos, reclusión tenebrosa, sin luz, sin luz del mundo y sin espacios donde holgar las alas del afán y el apetito. Estamos fuera del confinado recinto yoísta, cuarto hermético de enfermo, hecho de espejos que nos devolvían desesperadamente nuestro propio perfil —estamos fuera, al aire libre, abierto otra vez el pulmón al oxígeno cósmico, el ala presta al vuelo, el corazón apuntando a lo amable. El mundo de nuevo es horizonte vital que, como la línea del mar, encorva en torno nuestro su magnífica comba de ballesta y hace que nuestro corazón sienta afanes de flecha, él, que ya por sí mismo cruento, es siempre herida de dolor o de delicia. Salvémonos en el mundo —«salvémonos en las cosas». Esta última expresión escribía yo, como programa

TEXTOS RECOMENDADOS

de vida, cuando tenía veintidós años y estudiaba en la Meca del idealismo y me estremecía ya anticipando oscuramente la vendimia de una futura madurez. *E quindi uscimmo a riveder le stelle.*

Pero antes necesitamos averiguar qué es, en su peculiaridad, ese verdadero y primario ser que es el «vivir». No nos sirven los conceptos y categorías de la filosofía tradicional —de ninguna de ellas. Lo que vemos ahora es nuevo: tenemos, pues, que concebir lo que vemos con conceptos novicios. Señores, nos cabe la suerte de estrenar conceptos. Por eso, desde nuestra presente situación, comprendemos muy bien la delicia que debieron sentir los griegos. Son los primeros hombres que descubren el pensar científico, la teoría —esa especialísima e ingeniosa caricia que hace la mente a las cosas amoldándose a ellas en una idea exacta. No tenían un pasado científico a su espalda, no habían recibido conceptos ya hechos, palabras técnicas consagradas. Tenían delante el ser que habían descubierto y a la mano solo el lenguaje usual —«el román paladino en que habla cada cual con su vecino»— y de pronto, una de las humildes palabras cotidianas resultaba encajar prodigiosamente en aquella importantísima realidad que tenían delante. La palabra humilde ascendía, como por levitación, del plano vulgar de la locuela, de la charla, y se engrería noblemente en término técnico, se enorgullecía como un palafrén del peso de soberana idea que oprimía su espalda. Cuando se descubre un nuevo mundo las palabras más menesterosas corren buenas fortunas. Nosotros, herederos de un profundo pasado, parecemos condenados a no manejar en ciencia más que términos hieratizados, solemnes, rígidos, con quienes de puro respeto hemos perdido toda confianza. ¡Qué placer debió ser para aquellos hombres de Grecia asistir al momento en que sobre el vocablo trivial descendía, como una llama sublime, el pentecostés de la idea científica! ¡Piensen ustedes lo duro, rígido, inerte, frío como un metal, que es a la oreja del niño, la primera vez que la oye, la palabra *hipotenusa*! Pues un buen día, allá junto al mar de Grecia, unos musicantes inteligentes, cosa que no suelen ser los musicantes, unos músicos geniales llamados pitagóricos, descubrieron que en el arpa, el tamaño de la cuerda más larga estaba en una proporción con el tamaño de la cuerda más corta, análoga al que había entre el sonido de aquella y el de esta. El arpa era un triángulo cerrado por una cuerda, «la más larga, la más tendida» —*la hipotenusa*. ¿Quién puede hoy sentir en ese horrible vocablo con cara de dómine aquel nombre tan sencillo y tan dulce, «la más larga», que recuerda el título de la *valse* de Debussy, *La plus que lente* —«la más que lenta»?

Pues bien, nos encontramos en similar situación. Buscamos los conceptos y categorías que digan, que expresen el «vivir» en su exclusiva peculiaridad, y necesitamos hundir la mano en el vocabulario trivial y sorprendernos de que, súbitamente, una palabra sin rango, sin pasado científico, una pobre voz vernacular se incendia por dentro con la luz de una idea científica y se convierte en término técnico. Esto es un síntoma más de que la suerte nos ha favorecido y llegamos primerizos y nuevos a una costa intacta.

El vocablo «vivir» no hace sino aproximarnos al sencillo abismo, al abismo sin frases, sin patéticos anuncios que enmascarado se oculta bajo él. Es preciso que con algún valor pongamos el pie en él aunque sepamos que nos espera una grave inmersión en profundidades pavorosas. Hay abismos benéficos que de puro ser insondables nos devuelven al sobrehaz de la existencia restaurados, robustecidos, iluminados. Hay hechos fundamentales con los que conviene de cuando en cuando enfrentarse y tomar contacto, precisamente porque son abismáticos, precisamente porque en ellos nos perdemos. Jesús lo decía divinamente: «Solo el que se pierde se encontrará». Ahora, si ustedes me acompañan con un esfuerzo de atención, vamos a

TEXTOS RECOMENDADOS

perdernos un rato. Vamos a sumergirnos, buzos de nuestra propia existencia, para tornar luego a la superficie, como el pescador de Coromandel que vuelve del fondo del mar con la perla entre los dientes, por lo tanto, sonriendo.

¿Qué es nuestra vida, mi vida? Sería inocente y una incongruencia responder a esta pregunta con definiciones de la biología y hablar de células, de funciones somáticas, de digestión, de sistema nervioso, etc. Todas estas cosas son realidades hipotéticas construidas con buen fundamento, pero construidas por la ciencia biológica, la cual es una actividad de mi vida cuando la estudio o me dedico a sus investigaciones. Mi vida no es lo que pasa en mis células como no lo es lo que pasa en mis astros, en esos puntos de oro que veo en mi mundo nocturno. Mi cuerpo mismo no es más que un detalle del mundo que encuentro en mí, detalle que, por muchos motivos, me es de excepcional importancia; pero que no le quita el carácter de ser tan solo un ingrediente entre innumerables que hallo en el mundo ante mí. Cuanto se me diga, pues, sobre mi organismo corporal y cuanto se me añada sobre mi organismo psíquico mediante la psicología, se refiere ya a particularidades secundarias que suponen el hecho de que yo viva y al vivir encuentre, vea, analice, investigue las cosas-cuerpos y las cosas-almas. Por consiguiente, respuestas de ese orden no tangentean siquiera la realidad primordial que ahora intentamos definir.

¿Qué es, pues, vida? No busquen lejos, no traten de recordar sabidurías aprendidas. Las verdades fundamentales tienen que estar siempre a la mano porque solo así son fundamentales. Las que es preciso ir a buscar es que están solo en un sitio, que son verdades particulares, localizadas, provinciales, de rincón, no básicas. Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual. Pongamos la mano sobre ella, se dejará apresar como un ave mansa.

Si hace un momento, al dirigirse aquí, alguien les preguntó dónde iban, ustedes habrán dicho: vamos a escuchar una lección de filosofía. Y, en efecto, aquí están oyéndome. La cosa no tiene importancia alguna. Sin embargo, es lo que ahora constituye su vida. Yo lo siento por ustedes, pero la verdad me obliga a decir que la vida de ustedes, su ahora, consiste en una cosa de minúscula importancia. Mas si somos sinceros reconoceremos que la mayor porción de nuestra existencia está hecha de parejas insignificancias: vamos, venimos, hacemos esto o lo otro, pensamos, queremos o no queremos, etc. De cuando en cuando nuestra vida parece cobrar súbita tensión, como encabritarse, concentrarse y densificarse: es un gran dolor, un gran afán que nos llama; nos pasan, decimos, cosas de importancia. Pero noten que para nuestra vida esta variedad de acentos, este tener o no tener importancia es indiferente, puesto que la hora culminante y frenética no es más vida que la plebe de nuestros minutos habituales.

Resulta, pues, que la primera vista que tomamos sobre la vida, en esta pesquisa que emprendemos, es el conjunto de actos y sucesos que la van, por decirlo así, amueblando.

Nuestro método va a consistir en ir notando uno tras otro los atributos de nuestra vida en orden tal que de los más externos avancemos hacia los más internos, que de la periferia del vivir nos contraigamos a su centro palpitante. Hallaremos, pues, sucesivamente una serie introgrediente de definiciones de la vida, cada una de las cuales conserva y ahonda los antecedentes.

TEXTOS RECOMENDADOS

Y, así, lo primero que hallamos es esto:

Vivir es lo que hacemos y nos pasa —desde pensar o soñar o conmovernos hasta jugar a la Bolsa o ganar batallas. Pero, bien entendido, nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello. Este es el primer atributo decisivo con que topamos: vivir es esa realidad extraña, única, que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo —donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual; sin ese saberse, sin ese darse cuenta el dolor de muelas no nos dolería. La piedra no se siente ni sabe ser piedra; es para sí misma, como para todo, absolutamente ciega. En cambio, vivir es, por lo pronto, una revelación, un no contentarse con ser sino comprender o ver que se es, un enterarse. Es el descubrimiento incesante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor.

Ahora vamos con la explicación y el título jurídico de ese extraño posesivo que usamos al decir «nuestra vida»; es *nuestra* porque, además de ser ella, nos damos cuenta de que es y de que es tal y como es. Al percibirnos y sentirnos tomamos posesión de nosotros, y este asistir perpetuo y radical a cuanto hacemos y somos diferencia el vivir de todo lo demás. Las orgullosas ciencias, el conocimiento sabio no hacen más que aprovechar, particularizar y regimentar esta revelación primigenia en que la vida consiste.

Para buscar una imagen que fije un poco el recuerdo de esta idea traigamos aquélla de la mitología egipcia donde Osiris muere e Isis, la amante, quiere que resucite y, entonces, le hace tragarse el ojo del gavián Horus. Desde entonces el ojo aparece en todos los dibujos hieráticos de la civilización egipcia representando el primer atributo de la vida: el verse a sí misma. Y ese ojo, andando por todo el Mediterráneo, llenando de su influencia el Oriente, ha venido a ser lo que todas las demás religiones han dibujado como primer atributo de la providencia: el verse a sí misma, atributo esencial y primero de la vida.

Este verse o sentirse, esta presencia de mi vida ante mí que me da posesión de ella, que la hace «mía», es la que falta al demente. La vida del loco no es suya, en rigor no es ya vida. De aquí que ver a un loco, sea el hecho más desazonador que existe. Porque en él aparece perfecta la fisonomía de una vida, pero solo como una máscara tras de la cual falta una auténtica vida. Ante el demente, en efecto, nos sentimos como ante una máscara; es la máscara esencial, definitiva. El loco, al no saberse a sí mismo, no se pertenece, se ha expropiado, y expropiación, pasar a posesión ajena, es lo que significan los viejos nombres de la locura: enajenación, alienado; decimos: está fuera de sí, está «ido», se entiende de sí mismo; es un poseído, se entiende poseído por otro. La vida es saberse —es evidencial.

Está bien que se diga: primero es vivir y luego filosofar —en un sentido muy riguroso es, como están viendo, el principio de toda mi filosofía—; está bien, pues, que se diga esto pero advierto que el vivir en su raíz y entraña misma consiste en un saberse y comprenderse, en un advertirse y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí misma. Por eso, cuando iniciamos la pregunta ¿qué es nuestra vida? pudimos sin esfuerzo, galantemente, responder: vida es lo que hacemos; claro, porque vivir es saber que lo hacemos, es, en suma, encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo.

[Estas palabras vulgares, encontrarse, mundo, ocuparse, son ahora palabras técnicas en esta nueva filosofía. Podría hablarse largamente de cada una de ellas, pero me limitaré a advertir que esta definición: «vivir es encontrarse en

TEXTOS RECOMENDADOS

un mundo», como todas las principales ideas de estas conferencias, están ya en mi obra publicada. Me importa advertirlo, sobre todo, acerca de la idea de la existencia, para la cual reclamo la prioridad cronológica. Por eso mismo me complazco en reconocer que en el análisis de la vida quien ha llegado más adentro es el nuevo filósofo alemán Martín Heidegger.]

Aquí es preciso aguzar un poco la visión porque arribamos a costas más ásperas.

Vivir es encontrarse en el mundo... Heidegger, en un recentísimo y genial libro, nos ha hecho notar todo el enorme significado de esas palabras. No se trata principalmente de que encontremos nuestro cuerpo entre otras cosas corporales y todo ello dentro de un gran cuerpo o espacio que llamaríamos mundo. Si solo cuerpos hubiese no existiría el vivir, los cuerpos ruedan los unos sobre los otros, siempre fuera los unos de los otros, como las bolas de billar o los átomos, sin que se sepan ni importen los unos a los otros. El mundo en que al vivir nos encontramos se compone de cosas agradables y desagradables, atroces y benévolas, favores y peligros: lo importante no es que las cosas sean o no cuerpos, sino que nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan. Originariamente eso que llamamos cuerpo no es sino algo que nos resiste y estorba o bien nos sostiene y lleva —por tanto, no es sino algo adverso o favorable. Mundo es *sensu stricto* lo que nos afecta. Y vivir es hallarse cada cual a sí mismo en un ámbito de temas, de asuntos que le afectan. Así, sin saber cómo, la vida se encuentra a sí misma a la vez que descubre el mundo. No hay vivir si no es en un orbe lleno de otras cosas, sean objetos o criaturas; es ver cosas y escenas, amarlas u odiarlas, desearlas o temerlas. Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia. [Por eso podemos representar «nuestra vida» como un arco que une el mundo y yo; pero no es primero yo y luego el mundo, sino ambos a la vez.]

Nuestra vida, según esto, no es solo nuestra persona sino que de ella forma parte nuestro mundo; ella —nuestra vida— consiste en que la persona se ocupa de las cosas o con ellas, y evidentemente lo que nuestra vida sea depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo. Ni nos es más próximo el uno que el otro término: no nos damos cuenta primero de nosotros y luego del contorno, sino que vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo, sumergido en su tráfago, en sus problemas, en su trama azarosa. Pero también viceversa: ese mundo, al componerse solo de lo que nos afecta a cada cual, es inseparable de nosotros. Nacemos juntos con él y son vitalmente persona y mundo como esas parejas de divinidades de la antigua Grecia y Roma que nacían y vivían juntas: los Dióscuros, por ejemplo, parejas de dioses que solían denominarse *dii consentes*, los dioses unánimes.

Vivimos aquí, ahora, es decir, que nos encontramos en un lugar del mundo, y nos parece que hemos venido a este lugar ubérrimamente: la vida, en efecto, deja una margen de posibilidades dentro del mundo, pero no somos libres para estar o no en este mundo, que es el de ahora. Cabe renunciar a la vida, pero si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive. Esto da a nuestra existencia un gesto terriblemente dramático. Vivir no es entrar por gusto en un sitio previamente elegido a sabor, como se elige el teatro después de cenar, sino que es encontrarse de pronto, y sin saber cómo, caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable: en este de ahora. Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir, sin nuestra anuencia previa, náufragos, en un orbe impremeditado. No nos hemos dado a nosotros la vida sino que nos la encontramos, justamente, al encontrarnos con nosotros.

TEXTOS RECOMENDADOS

Un símil esclarecedor fuera el de alguien que, dormido, es llevado a los bastidores de un teatro y allí, de un empujón que le despierta, es lanzado a las baterías, delante del público. Al hallarse allí ¿qué es lo que halla ese personaje? Pues se halla sumido en una situación difícil sin saber cómo ni por qué, en una peripecia; la situación difícil consiste en resolver de algún modo decoroso aquella exposición ante el público, que él no ha buscado ni preparado ni previsto. En sus líneas radicales, la vida es siempre imprevista. No nos han anunciado antes de entrar en ella —en su escenario, que es siempre uno concreto y determinado—; no nos han preparado.

Este carácter súbito e imprevisto es esencial en la vida. Fuera muy otra cosa si pudiéramos prepararnos a ella antes de entrar en ella. Ya decía Dante que «la flecha prevista viene más despacio». Pero la vida en su totalidad y en cada uno de sus instantes tiene algo de pistoletazo que nos es disparado a quemarropa.

Yo creo que esa imagen dibuja con bastante pulcritud la esencia del vivir. La vida nos es dada, mejor dicho, nos es arrojada o somos arrojados a ella, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros. Y lo es no solo en esos casos de especial dificultad que calificamos peculiarmente de conflictos y apuros, sino que lo es siempre. Cuando han venido ustedes aquí han tenido que decidirse a ello, que resolverse a vivir este rato en esta forma. Dicho de otro modo: vivimos sosteniéndonos en vilo a nosotros mismos, llevando en peso nuestra vida por entre las esquinas del mundo. Y con esto no prejuzgamos si es triste o jovial nuestra existencia; sea lo uno o lo otro, está constituida por una incesante forzosidad de resolver el problema de sí misma. Si la bala que dispara el fusil tuviese espíritu sentiría que su trayectoria estaba prefijada exactamente por la pólvora y la puntería y si a esta trayectoria llamásemos su vida la bala sería un simple espectador de ella, sin intervención en ella: la bala ni se ha disparado a sí misma ni ha elegido su blanco. Pero por esto mismo, a este modo de existir no cabe llamarle vida. Esta no se siente nunca prefijada. Por muy seguros que estemos de lo que nos va a pasar mañana, lo vemos siempre como una posibilidad.

Este es otro esencial y dramático atributo de nuestra vida, que va unido al anterior. Por lo mismo que es en todo instante un problema, grande o pequeño, que hemos de resolver sin que quepa transferir la solución a otro ser, quiere decirse que no es nunca un problema resuelto, sino que, en todo instante, nos sentimos como forzados a elegir entre varias posibilidades. [Si no nos es dado escoger el mundo en que va a deslizarse nuestra vida —y esta es su dimensión de fatalidad— sí nos encontramos con un cierto margen, con un horizonte vital de posibilidades —y esta es su dimensión de libertad—; vida es, pues, la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad.] ¿No es esto sorprendente? Hemos sido arrojados en nuestra vida y, a la vez, eso en que hemos sido arrojados tenemos que hacerlo por nuestra cuenta, por decirlo así, fabricarlo. O dicho de otro modo, nuestra vida es nuestro ser. Somos lo que ella sea y nada más —pero ese ser no está predeterminado, resuelto de antemano, sino que necesitamos decidirlo nosotros, tenemos que decidir lo que vamos a ser; por ejemplo, lo que vamos a hacer al salir de aquí. A esto llamo «llevarse a sí mismo en vilo, sostener el propio ser». No hay descanso ni pausa porque el sueño, que es una forma del vivir biológico, no existe para la vida en el sentido radical con que usamos esa palabra. En el sueño no vivimos, sino que al despertar y reanudar la vida la hallamos aumentada con el recuerdo volátil de lo soñado.

Las metáforas elementales e inveteradas son tan verdaderas como las leyes de Newton. En esas metáforas venerables que se han convertido ya en

TEXTOS RECOMENDADOS

palabras del idioma, sobre las cuales marchamos a toda hora como sobre una isla formada por lo que fue coral, en esas metáforas —digo— van encapsuladas intuiciones perfectas de los fenómenos más fundamentales. Así hablamos con frecuencia de que sufrimos una «pesadumbre», de que nos hallamos en una situación «grave». Pesadumbre, gravedad son metafóricamente transpuestas del peso físico, del ponderar un cuerpo sobre el nuestro y pesarnos, al orden más íntimo. Y es que, en efecto, la vida pesa siempre, porque consiste en un llevarse y soportarse y conducirse a sí misma. Solo que nada embota como el hábito y de ordinario nos olvidamos de ese peso constante que arrastramos y somos —pero cuando una ocasión menos sólita se presenta, volvemos a sentir el gravamen. Mientras el astro gravita hacia otro cuerpo y no se pesa a sí mismo, el que vive es a un tiempo peso que pondera y mano que sostiene. Parejamente la palabra «alegría» viene acaso de «aligerar», que es hacer perder peso. El hombre apesadumbrado va a la taberna a buscar alegría —suelta el lastre y el pobre aerostato de su vida se eleva jovialmente.

Con todo esto hemos avanzado notablemente en esta excursión vertical, en este descenso al profundo ser de nuestra vida. En la hondura donde ahora estamos nos aparece el vivir como un sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser. Ya no nos contentaremos con decir, como al principio: vida es lo que hacemos, es el conjunto de nuestras ocupaciones con las cosas del mundo, porque hemos advertido que todo ese hacer y esas ocupaciones no nos vienen automáticamente, mecánicamente impuestas, como el repertorio de discos al gramófono, sino que son decididas por nosotros, que este ser decididas es lo que tienen de vida; la ejecución es, en gran parte, mecánica.

El gran hecho fundamental con que deseaba poner a ustedes en contacto está ya ahí, lo hemos expresado ya: vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser. ¿No perciben la fabulosa paradoja que esto encierra? ¡Un ser que consiste, más que en lo que es, en lo que va a ser, por tanto, en lo que aún no es! Pues esta esencial, abismática paradoja es nuestra vida. Yo no tengo la culpa de ello. Así es en rigurosa verdad.

Pero acaso piensan ahora algunos de ustedes esto: «¡De cuándo acá vivir va a ser eso —decidir lo que vamos a ser! Desde hace un rato estamos aquí escuchándole, sin decidir nada, y, sin embargo, ¡qué duda cabe!, viviendo». A lo que yo respondería: «Señores míos, durante este rato no han hecho más que decidir una y otra vez lo que iban a ser. Se trata de una de las horas menos culminantes de su vida, más condenadas a relativa pasividad, puesto que son ustedes oyentes. Y, sin embargo, coincide exactamente con mi definición. He aquí la prueba: mientras me escuchaban, algunos de ustedes han vacilado más de una vez entre dejar de atenderme y vacar a sus propias meditaciones o seguir generosamente escuchando alerta cuanto yo decía. Se han decidido o por lo uno o por lo otro, por ser atentos o por ser distraídos, por pensar en este tema o en otro, y eso, pensar ahora sobre la vida o sobre otra cosa es lo que es ahora su vida. Y, no menos, los demás que no hayan vacilado, que hayan permanecido decididos a escucharme hasta el fin; momento tras momento habrán tenido que nutrir nuevamente esa resolución para mantenerla viva, para seguir siendo atentos. Nuestras decisiones, aun las más firmes, tienen que recibir constante corroboración, que ser siempre de nuevo cargadas como una escopeta donde la pólvora se inutiliza, tienen que ser, en suma, re-decididas. Al entrar por esa puerta habían ustedes decidido lo que iban a ser: oyentes; y luego han reiterado muchas veces su propósito, de otro modo se me hubieran ustedes poco a poco escapado de entre las manos crueles de orador.

TEXTOS RECOMENDADOS

Y ahora me basta con sacar la inmediata consecuencia de todo esto; si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser, por tanto, el futuro. Y, sin parar, recibimos ahora, una tras otra, toda una fértil cosecha de averiguaciones. Primera: que nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. He aquí otra paradoja. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro. La vida es futurición, es lo que aún no es.

Las editoriales y ediciones de los textos aquí presentados responden a un trabajo de investigación en la web sobre las sugerencias de la Universidad y/o del profesorado de esta Comunidad Autónoma.