

IES JUANA DE CASTILLA

Textos e.b.a.u. 2019

Departamento de Filosofía

Índice Textos

1. PLATÓN, Fedón, 74a–83d	P.2
2. ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, Libro II, 4-6; Libro X, 6-8.	P.13
3. SAN AGUSTÍN, Del libre arbitrio, Libro II, 1-2.	P.27
4. SANTO TOMÁS, Suma Teológica, Primera parte, cuestión 2, arts. 1-3.	P.31
5. DESCARTES, Meditaciones metafísicas, Tercera Meditación.	P.37
6. HUME, Investigación sobre el entendimiento humano, Sec. 7, parte 2.	P.50
7. ROUSSEAU, Contrato social, caps. 6-7.	P.54
8. KANT, Crítica de la razón pura, Introducción.	P. 57
9. MARX, La ideología alemana, Introducción, Apartado A, [1] Historia.	P.70
10. NIETZSCHE, La gaya ciencia, Libro V, §§ 343-346.	P.76
11. ORTEGA Y GASSET, El tema de nuestro tiempo, a. cap. 10.	P.81
12. HABERMAS. Tres modelos de democracia	p.87

PLATÓN, Fedón, 74a–83d

 filosoblog.com/historia-de-la-filosofia/textos-de-los-autores/platon-fedon-74a-83d/

74a

—¿No es claro, entonces, que la reminiscencia la despiertan lo mismo las cosas semejantes, que las desemejantes?

—Así es en efecto.

—Y cuando se recuerda alguna cosa a causa de la semejanza, ¿no sucede necesariamente que el espíritu ve inmediatamente si falta o no al retrato alguna cosa para la perfecta semejanza con el original de que se acuerda?

—No puede menos de ser así, dijo Simmias.

—Fíjate bien, para ver si piensas como yo. ¿No hay una cosa a que llamamos igualdad? No hablo de la igualdad entre un árbol y otro árbol, entre una piedra y otra piedra, y entre otras muchas cosas semejantes. Hablo de una igualdad que está fuera de todos estos objetos. ¿Pensamos que esta igualdad es en sí misma algo o que no es nada?

—Decimos ciertamente que es algo. Sí, ¡por Júpiter!

74b

—¿Pero conocemos esta igualdad?

—Sin duda.

—¿De dónde hemos sacado esta ciencia, este conocimiento? ¿No es de las cosas de que acabamos de hablar; es decir, que viendo árboles iguales, piedras iguales y otras muchas cosas de esta naturaleza, nos hemos formado la idea de esta igualdad, que no es ni estos árboles, ni estas piedras, sino que es una cosa enteramente diferente? ¿No te parece diferente? Atiende a esto: las piedras, los árboles que muchas veces son los mismos, ¿no nos parecen por comparación tan pronto iguales como desiguales?

—Seguramente.

74c

—Las cosas iguales parecen algunas veces desiguales; pero la igualdad considerada en sí, ¿te parece desigualdad?

—Jamás, Sócrates.

—¿La igualdad y lo que es igual no son, por consiguiente, una misma cosa?

—No, ciertamente.

—Sin embargo; de estas cosas iguales, que son diferentes de la igualdad, has sacado la idea de la igualdad.

—Así es la verdad, Sócrates; dijo Simmias.

—Y esto se entiende, ya sea esta igualdad semejante ya desemejante respecto de los objetos que han motivado la idea.

—Seguramente.

—Por otra parte, cuando al ver una cosa tú imaginas otra, sea semejante o disemejante, tiene lugar necesariamente una reminiscencia.

74d-74e

—Sin dificultad.

—Pero, repuso Sócrates, dime: ¿cuando vemos árboles que son iguales u otras cosas iguales, las encontramos iguales como la igualdad misma, de que tenemos idea, o falta mucho para que sean iguales como esta igualdad?

—Falta mucho.

—¿Convenimos, pues, en que cuando alguno viendo una cosa piensa que esta cosa, como la que yo estoy viendo ahora delante de mí, puede ser igual a otra, pero que la falta mucho para ello, porque es inferior respecto de ella, será preciso, digo, que aquel que tiene este pensamiento haya visto y conocido antes esta cosa a la que dice que la otra se parece pero imperfectamente?

—Es de necesidad absoluta.

—¿No nos sucede lo mismo respecto de las cosas iguales, cuando queremos compararlas con la igualdad?

—Seguramente, Sócrates.

75a

—Por consiguiente, es de toda necesidad que hayamos visto esta igualdad antes del momento en que, al ver por primera vez cosas iguales, hemos creído que todas tienden a ser iguales como la igualdad misma, y que no pueden conseguirlo.

—Es cierto.

—También convenimos en que hemos sacado este pensamiento (ni podía salir de otra parte) de alguno de nuestros sentidos, por haber visto o tocado, o, en fin, por haber ejercitado cualquiera otro de nuestros sentidos, porque lo mismo digo de todos.

—Lo mismo puede decirse, Sócrates, tratándose de lo que ahora tratamos.

—Es preciso, por lo tanto, que de los sentidos mismos saquemos este pensamiento: que todas las cosas iguales que caen bajo nuestros sentidos, tienden a esta igualdad inteligible, y que se quedan por bajo de ella. ¿No es así?

75b

—Sí, sin duda, Sócrates.

—Porque antes que hayamos comenzado a ver, oír, y hacer uso de todos los demás sentidos, es preciso que hayamos tenido conocimiento de esta igualdad inteligible, para comparar con ella las cosas sensibles iguales; y para ver que ellas tienden todas a ser semejantes a esta igualdad, pero que son inferiores a la misma.

—Es una consecuencia necesaria de lo que se ha dicho, Sócrates.

—Pero, ¿no es cierto que desde el instante en que hemos nacido hemos visto, hemos oído y hemos hecho uso de todos los demás sentidos?

—Muy cierto.

75c

—Es preciso, entonces, que antes de este tiempo hayamos tenido conocimiento de la igualdad.

—Sin duda.

—Por consiguiente, es absolutamente necesario que lo hayamos tenido antes de nuestro nacimiento.

—Así me parece.

—Si lo hemos tenido antes de nuestro nacimiento, nosotros sabemos antes de nacer; y después hemos conocido no sólo lo que es igual, lo que es más grande, lo que es más pequeño, sino también todas las cosas de esta naturaleza; porque lo que decimos aquí de la igualdad, lo mismo puede decirse de la belleza, de la bondad, de la justicia, de la santidad; en una palabra, de todas las demás cosas, cuya existencia admitimos en nuestras conversaciones y en nuestras preguntas y respuestas. De suerte que es de necesidad absoluta que hayamos tenido conocimientos antes de nacer.

75d

—Es cierto.

—Y si después de haber tenido estos conocimientos, nunca los olvidáramos, no sólo naceríamos con ellos, sino que los conservaríamos durante toda nuestra vida; porque saber, ¿es otra cosa que conservar la ciencia que se ha recibido, y no perderla?, y olvidar, ¿no es perder la ciencia que se tenía antes?

—Sin dificultad, Sócrates.

75e

—Y si después de haber tenido estos conocimientos antes de nacer, y haberlos perdido después de haber nacido, llegamos en seguida a recobrar esta ciencia anterior, sirviéndonos del ministerio de nuestros sentidos, que es lo que llamamos aprender; ¿no es esto recobrar la ciencia que teníamos, y no tendremos razón para llamar a esto reminiscencia?

—Con muchísima razón, Sócrates.

76a

—Estamos, pues, conformes en que es muy posible que aquel que ha sentido una cosa, es decir, que la ha visto, oído o, en fin, percibido por alguno de sus sentidos, piense, con ocasión de estas sensaciones, en una cosa que ha olvidado, y cosa que tenga alguna relación con la percibida, ya se le parezca o ya no se le parezca. De manera que tiene que suceder una de dos cosas: o que nazcamos con estos conocimientos y los conservemos toda la vida; o que los que aprenden, no hagan, según nosotros, otra cosa que recordar, y que la ciencia no sea más que una reminiscencia.

—Así es, Sócrates.

76b

—¿Qué escoges tú, Simmias? ¿Nacemos con conocimientos, o nos acordamos después de haber olvidado lo que sabíamos?

—En verdad, Sócrates, no sé al presente qué escoger.

—Pero, ¿qué pensarías y qué escogerías en este caso? Un hombre que sabe una cosa, ¿puede dar razón de lo que sabe?

—Puede, sin duda, Sócrates.

—¿Y te parece que todos los hombres pueden dar razón de las cosas de que acabamos de hablar?

—Yo querría que fuese así, respondió Simmias; pero me temo mucho que mañana no encontremos un hombre capaz de dar razón de ellas.

76c

—¿Te parece, Simmias, que todos los hombres tienen esta ciencia?

—Seguramente no.

—¿Ellos no hacen entonces más que recordar las cosas que han sabido en otro tiempo?

—Así es.

—¿Pero en qué tiempo han adquirido nuestras almas esta ciencia? Porque no ha sido después de nacer.

—Ciertamente no.

—¿Ha sido antes de este tiempo?

—Sin duda.

—Por consiguiente, Simmias, nuestras almas existían antes de este tiempo, antes de aparecer bajo esta forma humana; y mientras estaban así, sin cuerpos, sabían.

—A menos que digamos, Sócrates, que hemos adquirido los conocimientos en el acto de nacer; porque ésta es la única época que nos queda.

76d

—Sea así, mi querido Simmias, replicó Sócrates; pero ¿en qué otro tiempo los hemos perdido? Porque hoy no los tenemos según acabamos de decir. ¿Los hemos perdido al mismo tiempo que los hemos adquirido?, ¿o puedes tú señalar otro tiempo?

—No, Sócrates; no me había apercibido de que nada significa lo que he dicho.

76e

—Es preciso, pues, hacer constar, Simmias, que si todas estas cosas que tenemos continuamente en la boca, quiero decir, lo bello, lo justo y todas las esencias de este género, existen verdaderamente, y que si referimos todas las percepciones de nuestros sentidos a estas nociones primitivas como a su tipo, que encontramos desde luego en nosotros mismos, digo, que es absolutamente indispensable, que así como todas estas nociones primitivas existen, nuestra alma haya existido igualmente antes que naciósemos; y si estas nociones no existieran, todos nuestros discursos son inútiles. ¿No es esto incontestable? ¿No es igualmente necesario que si estas cosas existen, hayan también existido nuestras almas antes de nuestro nacimiento; y que si aquellas no existen, tampoco debieron existir estas?

77a

—Esto, Sócrates, me parece igualmente necesario e incontestable; y de todo este discurso resulta, que antes de nuestro nacimiento nuestra alma existía, así como estas esencias, de que acabas de hablarme; porque yo no encuentro nada más evidente que la existencia de todas estas cosas: lo bello, lo bueno, lo justo; y tú me lo has demostrado suficientemente.

—¿Y Cebes?, dijo Sócrates: porque es preciso que Cebes esté persuadido de ello.

77b

—Yo pienso, dijo Simmias, que Cebes considera tus pruebas muy suficientes, aunque es el más rebelde de todos los hombres para darse por convencido. Sin embargo, supongo que lo está de que nuestra alma existe antes de nuestro nacimiento; pero que exista después de la muerte, es lo que a mí mismo no me parece bastante demostrado; porque esa opinión del pueblo, de que Cebes te hablaba antes, queda aún en pie y en toda su fuerza; la de que, después de muerto el hombre, su alma se disipa y cesa de existir. En efecto, ¿qué puede impedir que el alma nazca, que exista en alguna parte, que exista antes de venir a animar el cuerpo, y que, cuando salga de este, concluya con él y cese de existir?

77c-77d

—Dices muy bien, Simmias, dijo Cebes; me parece que Sócrates no ha probado más que la mitad de lo que era preciso que probara; porque ha demostrado muy bien que nuestra alma existía antes de nuestro nacimiento; mas para completar su demostración, debía probar igualmente que, después de nuestra muerte, nuestra alma existe lo mismo que existió antes de esta vida.

—Ya os lo he demostrado, Simmias y Cebes, repuso Sócrates; y convendréis en ello, si unís esta última prueba a la que ya habéis admitido; esto es, que los vivos nacen de los muertos. Porque si es cierto que nuestra alma existe antes del nacimiento, y si es de toda necesidad que, al venir a la vida, salga, por decirlo así, del seno de la muerte, ¿cómo no ha de ser igualmente necesario que exista después de la muerte, puesto que debe volver a la vida? Así, pues, lo que ahora me pedís ha sido ya demostrado. Sin embargo, me parece que ambos deseáis profundizar más esta cuestión, y que teméis, como los niños, que, cuando el alma sale del cuerpo, la arrastren los vientos, sobre todo cuando se muere en tiempo de borrascas.

77e

—Entonces Cebes, sonriéndose, dijo: Sócrates, supón que lo tememos; o más bien, que sin temerlo, está aquí entre nosotros un niño que lo teme, a quien es necesario convencer de que no debe temer la muerte como a un vano fantasma.

—Para esto, replicó Sócrates, es preciso emplear todos los días encantamientos, hasta que se haya curado de semejante aprensión.

78a

—Pero, Sócrates, ¿dónde encontraremos un buen encantador, puesto que tú vas a abandonarnos?

—La Grecia es grande, Cebes, respondió Sócrates; y en ella encontraréis muchas personas muy entendidas. Por otra parte, tenéis muchos pueblos extranjeros, y es preciso recorrerlos todos e interrogarlos, para encontrar este encantador, sin escatimar gasto, ni trabajo; porque en ninguna cosa podéis emplear más útilmente vuestra fortuna. También es preciso que lo busquéis entre vosotros, porque quizá no encontrareis otros más capaces que vosotros mismos para estos encantamientos.

78b

—Haremos lo que dices, Sócrates; pero si no te molesta, volvamos a tomar el hilo de nuestra conversación.

—Con mucho gusto, Cebes, ¿y por qué no?

—Perfectamente, Sócrates, dijo Cebes.

—Lo primero que debemos preguntarnos a nosotros mismos, dijo Sócrates, es cuáles son las cosas que por su naturaleza pueden disolverse, respecto de qué otras deberemos temer que tenga lugar esta disolución, y en cuáles no es posible este accidente. En seguida, es preciso examinar a cuál de estas naturalezas pertenece nuestra alma; y teniendo esto en cuenta, temer o esperar por ella.

—Es muy cierto.

78c

—¿No os parece que son las cosas compuestas, o que por su naturaleza deben serlo, las que deben disolverse en los elementos que han formado su composición; y que si hay seres, que no son compuestos, ellos son los únicos respecto de los que no puede tener lugar este accidente?

—Me parece muy cierto lo que dices, contestó Cebes.

—Las cosas que son siempre las mismas y de la misma manera, ¿no tienen trazas de no ser compuestas? Las que mudan siempre y que nunca son las mismas, ¿no tienen trazas de ser necesariamente compuestas?

—Creo lo mismo, Sócrates.

78d

—Dirijámonos desde luego a esas cosas de que hablamos antes, y cuya verdadera existencia hemos admitido siempre en nuestras preguntas y respuestas. Estas cosas, ¿son siempre las mismas o mudan alguna vez? La igualdad, la belleza, la bondad y todas las existencias esenciales, ¿experimentan a veces algún cambio, por pequeño que sea, o cada una de ellas, siendo pura y simple, subsiste siempre la misma en sí, sin experimentar nunca la menor alteración, ni la menor mudanza?

—Es necesariamente preciso que ellas subsistan siempre las mismas sin mudar jamás.

78e

—Y todas las demás cosas, repuso Sócrates, hombres, caballos, trajes, muebles y tantas otras de la misma naturaleza, ¿quedan siempre las mismas, o son enteramente opuestas a las primeras, en cuanto no subsisten siempre en el mismo estado, ni con relación a sí mismas, ni con relación a los demás?

—No subsisten nunca las mismas, respondió Cebes.

79a

—Ahora bien; estas cosas tú las puedes ver, tocar, percibir por cualquier sentido; mientras que las primeras, que son siempre las mismas, no pueden ser comprendidas sino por el pensamiento, porque son inmateriales y no se las ve jamás.

—Todo eso es verdad; dijo Cebes.

—¿Quieres, continuó Sócrates, que reconozcamos dos clases de cosas?

—Con mucho gusto, dijo Cebes.

—¿Las unas visibles y las otras inmateriales? ¿Estas, siempre las mismas; aquellas, en un continuo cambio?

—Me parece bien, dijo Cebes.

79b

—Veamos, pues. ¿No somos nosotros un compuesto de cuerpo y alma? ¿Hay otra cosa en nosotros?

—No, sin duda; no hay más.

—¿A cuál de estas dos especies diremos, que nuestro cuerpo se conforma o se parece?

—Todos convendrán en que a la especie visible.

—Y nuestra alma, mi querido Cebes, ¿es visible o invisible?

—Visible no es; por lo menos a los hombres.

—Pero cuando hablamos de cosas visibles o invisibles, hablamos con relación a los hombres, sin tener en cuenta ninguna otra naturaleza.

—Sí, con relación a la naturaleza humana.

—¿Qué diremos, pues, del alma? ¿Puede ser vista o no puede serlo?

—No puede serlo.

—Luego es inmaterial.

—Sí.

—Por consiguiente, nuestra alma es más conforme que el cuerpo con la naturaleza invisible; y el cuerpo más conforme con la naturaleza visible.

79c

—Es absolutamente necesario.

—¿No decíamos que, cuando el alma se sirve del cuerpo para considerar algún objeto, ya por la vista, ya por el oído, ya por cualquier otro sentido (porque la única función del cuerpo es atender a los objetos mediante los sentidos), se ve entonces atraída por el cuerpo hacia cosas que no son nunca las mismas; se extravía, se turba, vacila y tiene vértigos, como si estuviera ebria; todo por haberse ligado a cosas de esta naturaleza?

—Sí.

79d

—Mientras que, cuando ella examina las cosas por sí misma, sin recurrir al cuerpo, se dirige a lo que es puro, eterno, inmortal, inmutable; y como es de la misma naturaleza, se une y estrecha con ello cuanto puede y da de sí su propia naturaleza. Entonces cesan sus extravíos, se mantiene siempre la misma, porque está unida a lo que no cambia jamás, y participa de su

naturaleza; y este estado del alma es lo que se llama sabiduría.

—Has hablado perfectamente, Sócrates; y dices una gran verdad.

—¿A cuál de estas dos especies de seres, te parece que el alma es más semejante, y con cuál está más conforme, teniendo en cuenta los principios que dejamos sentados y todo lo que acabamos de decir?

79e

—Me parece, Sócrates, que no hay hombre, por tenaz y estúpido que sea, que estrechado por tu método, no convenga en que el alma se parece más y es más conforme con lo que se mantiene siempre lo mismo, que no con lo que está en continua mudanza.

—¿Y el cuerpo?

—Se parece más a lo que cambia.

80a

—Sigamos aún otro camino. Cuando el alma y el cuerpo están juntos, la naturaleza ordena que el uno obedezca y sea esclavo, y que el otro tenga el imperio y el mando.

¿Cuál de los dos te parece semejante a lo que es divino, y cuál a lo que es mortal? ¿No adviertes que lo que es divino es lo único capaz de mandar y de ser dueño; y que lo que es mortal es natural que obedezca y sea esclavo?

—Seguramente.

—¿A cuál de los dos se parece nuestra alma?

—Es evidente, Sócrates, que nuestra alma se parece a lo que es divino, y nuestro cuerpo a lo que es mortal.

80b

—Mira, pues, mi querido Cebes, si de todo lo que acabamos de decir no se sigue necesariamente, que nuestra alma es muy semejante a lo que es divino, inmortal, inteligible, simple, indisoluble, siempre lo mismo, y siempre semejante a sí propio; y que nuestro cuerpo se parece perfectamente a lo que es humano, mortal, sensible, compuesto, disoluble, siempre mudable, y nunca semejante a sí mismo. ¿Podremos alegar algunas razones que destruyan estas consecuencias, y que hagan ver que esto no es cierto?

—No, sin duda, Sócrates.

—Siendo esto así, ¿no conviene al cuerpo la disolución, y al alma el permanecer siempre indisoluble o en un estado poco diferente?

—Es verdad.

80c

—Pero observa, que después que el hombre muere, su parte visible, el cuerpo, que queda expuesto a nuestras miradas, que llamamos cadáver, y que por su condición puede disolverse y disiparse, no sufre por lo pronto ninguno de estos accidentes, sino que subsiste entero bastante tiempo, y se conserva mucho más, si el muerto era de bellas formas y estaba en la flor de sus años; porque los cuerpos que se recogen y embalsaman, como en Egipto, duran enteros un número indecible de años; y en aquellos mismos que se corrompen, hay siempre partes,

como los huesos, los nervios y otros miembros de la misma condición, que parecen, por decirlo así, inmortales. ¿No es esto cierto?

80d

—Muy cierto.

—Y el alma, este ser invisible que marcha a un paraje semejante a ella, paraje excelente, puro, invisible, esto es, a los infiernos, cerca de un Dios lleno de bondad y de sabiduría, y a cuyo sitio espero que mi alma volará dentro de un momento, si Dios lo permite; ¡qué!, ¿un alma semejante y de tal naturaleza se habrá de disipar y anonadar, apenas abandone el cuerpo, como lo creen la mayor parte de los hombres?

80e

De ninguna manera, mis queridos Simmias y Cebes; y he aquí lo que realmente sucede. Si el alma se retira pura, sin conservar nada del cuerpo, como sucede con la que, durante la vida, no ha tenido voluntariamente con él ningún comercio, sino que por el contrario, le ha huido, estando siempre recogida en sí misma y meditando siempre, es decir, filosofando en regla, y aprendiendo efectivamente a morir; porque, ¿no es esto prepararse para la muerte?

81a

—De hecho.

—Si el alma, digo, se retira en este estado, se une a un ser semejante a ella, divino, inmortal, lleno de sabiduría, cerca del cual goza de la felicidad, viéndose así libre de sus errores, de su ignorancia, de sus temores, de sus amores tiránicos y de todos los demás males afectos a la naturaleza humana; y puede decirse de ella como de los iniciados, que pasa verdaderamente con los dioses toda la eternidad. ¿No es esto lo que debemos decir, Cebes?

—Sí, ¡por Júpiter!

81b

—Pero si se retira del cuerpo manchada, impura, como la que ha estado siempre mezclada con él, ocupada en servirle, poseída de su amor, embriagada en él hasta el punto de creer que no hay otra realidad que la corporal, lo que se puede ver, tocar, beber y comer, o lo que sirve a los placeres del amor; mientras que aborrecía, temía y huía habitualmente de todo lo que es oscuro e invisible para los ojos, de todo lo que es inteligible, y cuyo sentido sólo la filosofía muestra; ¿crees tú que un alma, que se encuentra en tal estado, pueda salir del cuerpo pura y libre?

81c-81d-81e

—No; eso no puede ser.

—Por el contrario, sale afeada con las manchas del cuerpo, que se han hecho como naturales en ella por el comercio continuo y la unión demasiado estrecha que con él ha tenido, por haber estado siempre unida con él y ocupándose sólo de él.

—Estas manchas, mi querido Cebes, son una cubierta tosca, pesada, terrestre y visible; y el alma, abrumada con este peso, se ve arrastrada hacia este mundo visible por el temor que tiene del mundo invisible, del infierno; y anda, como suele decirse, errante por los cementerios

alrededor de las tumbas, donde se han visto fantasmas tenebrosos, como son los espectros de estas almas, que no han abandonado el cuerpo del todo purificadas, sino reteniendo algo de esta materia visible, que las hace aún a ellas mismas visibles.

—Es muy probable que así sea, Sócrates.

—Sí, sin duda, Cebes; y es probable también que no sean las almas de los buenos, sino las de los malos, las que se ven obligadas a andar errantes por esos sitios, donde llevan el castigo de su primera vida, que ha sido mala; y donde continúan vagando hasta que, llevadas del amor que tienen a esa masa corporal que les sigue siempre, se ingieren de nuevo en un cuerpo y se sumen probablemente en esas mismas costumbres, que constituían la ocupación de su primera vida.

—¿Qué dices, Sócrates?

81e

—Digo, por ejemplo, Cebes, que los que han hecho de su vientre su Dios y que han amado la intemperancia, sin ningún pudor, sin ninguna cautela, entran probablemente en cuerpos de asnos o de otros animales semejantes; ¿no lo piensas tú también?

—Seguramente.

82a

—Y las almas, que sólo han amado la injusticia, la tiranía y las rapiñas, van a animar cuerpos de lobos, de gavilanes, de halcones. Almas de tales condiciones, ¿pueden ir a otra parte?

—No, sin duda.

—Lo mismo sucede a las demás; siempre van asociadas a cuerpos análogos a sus gustos.

—Evidentemente.

82b

—¿Cómo puede dejar de ser así? Y los más dichosos, cuyas almas van a un lugar más agradable, ¿no son aquellos que siempre han ejercitado esta virtud social y civil que se llama templanza y justicia, a la que se han amoldado sólo por el hábito y mediante el ejercicio, sin el auxilio de la filosofía y de la reflexión?

—¿Cómo pueden ser los más dichosos?

—Porque es probable que sus almas entren en cuerpos de animales pacíficos y dulces, como las abejas, las avispas, las hormigas; o que vuelvan a ocupar cuerpos humanos, para formar hombres de bien.

—Es probable.

82c

—Pero en cuanto a aproximarse a la naturaleza de los dioses, de ninguna manera es esto permitido a aquellos que no han filosofado durante toda su vida, y cuyas almas no han salido del cuerpo en toda su pureza. Esto está reservado al verdadero filósofo. He aquí por qué, mi querido Simmias y mi querido Cebes, los verdaderos filósofos renuncian a todos los deseos del cuerpo; se contienen y no se entregan a sus pasiones; no temen ni la ruina de su casa, ni la pobreza, como la multitud que está apegada a las riquezas; ni teme la ignominia ni el oprobio, como los que aman las dignidades y los honores.

—No debería obrarse de otra manera, repuso Cebes.

82d

—No sin duda, continuó Sócrates; así, todos aquellos que tienen interés por su alma y que no viven para halagar al cuerpo, rompen con todas las costumbres, y no siguen el mismo camino que los demás, que no saben a dónde van, sino que persuadidos de que no debe hacerse nada que sea contrario a la filosofía, a la libertad y a la purificación que ella procura, se dejan conducir por ella y la siguen a todas partes a donde quiera conducirles.

—¿Cómo, Sócrates?

82e-83a-83b

—Voy a explicároslo. Los filósofos, al ver que su alma está verdaderamente ligada y pegada al cuerpo, y forzada a considerar los objetos por medio del cuerpo, como a través de una prisión oscura, y no por sí misma, conocen perfectamente que la fuerza de este lazo corporal consiste en las pasiones, que hacen que el alma misma encadenada contribuya a apretar la ligadura. Conocen también que la filosofía, al apoderarse del alma en tal estado, la consuela dulcemente e intenta desligarla, haciéndola ver que los ojos del cuerpo sufren numerosas ilusiones, lo mismo que los oídos y que todos los demás sentidos; la advierte que no debe hacer de ellos otro uso que aquel a que obliga la necesidad, y la aconseja que se encierre y se recoja en sí misma; que no crea en otro testimonio que en el suyo propio, después de haber examinado dentro de sí misma lo que cada cosa es en su esencia; debiendo estar bien persuadida de que cuanto examine por medio de otra cosa, como muda con el intermedio mismo, no tiene nada de verdadero. Ahora bien; lo que ella examina por los sentidos es sensible y visible; y lo que ve por sí misma es invisible e inteligible. El alma del verdadero filósofo, persuadida de que no debe oponerse a su libertad, renuncia, en cuanto le es posible, a los placeres, a los deseos, a las tristezas, a los temores, porque sabe que, después de los grandes placeres, de los grandes temores, de las extremas tristezas y de los extremos deseos, no sólo se experimentan los males sensibles, que todo el mundo conoce, como las enfermedades o la pérdida de bienes, sino el más grande y el íntimo de todos los males, tanto más grande, cuanto que no se deja sentir.

83c

—¿En qué consiste ese mal, Sócrates?

—En que obligada el alma a regocijarse o afligirse por cualquier objeto, está persuadida de que lo que le causa este placer o esta tristeza es muy verdadero y muy real, cuando no lo es en manera alguna. Tal es el efecto de todas las cosas visibles; ¿no es así?

—Es cierto, Sócrates.

Platón, "Fedón", *Obras Completas de Platón. Tomo V. Puestas en lengua castellana por primera vez por Patricio de Azcárate, Medina y Navarro (eds.)*, Madrid, 1871.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Libro II, 4-6; Libro X, 6-8.

 filosoblog.com/historia-de-la-filosofia/textos-de-los-autores/aristoteles-etica-a-nicomaco-libro-ii-4-6-libro-x-6-8.

CONTEXTO HISTÓRICO DE LOS TEXTOS

Tras la Guerra del Peloponeso, derrotada a manos de Esparta, Atenas pierde el protagonismo de que gozaba y se ve amenazada por el empuje hegemónico macedonio. Aristóteles había nacido en Estagira (Reino de Macedonia), donde su padre era el médico del rey Amintas III y él mismo fue amigo del hijo del monarca, Filipo. Tras estudiar con Platón en la Academia y viajar por Asia Menor y Lesbos, el para entonces rey de Macedonia, Filipo II, reclama a Aristóteles como tutor de su hijo Alejandro, cargo que desempeña dos años para luego regresar a Atenas donde funda el Liceo. Allí, las aspiraciones panhelénicas de Filipo II son rechazadas por Demóstenes, quien pretende restaurar la supremacía ateniense oponiéndose al partido promacedonio e incluso llama al levantamiento, alzándose en la batalla de Queronea, fuertemente replicada por los macedonios. A la muerte de Filipo II le sucede su hijo Alejandro, quien realiza importantes conquistas, configurando todo un Imperio que llegaría hasta la actual India.

Durante las campañas de Alejandro, Aristóteles era visto con recelo en Atenas, pues se conocía su origen macedonio y su especial relación con el rey Alejandro y su familia, además de relacionarse con el partido promacedonio. Es entonces cuando escribe su *Ética a Nicómaco*, su tercer gran libro sobre ética. El libro habla de la desaparición del mundo antiguo vinculado a la polis, donde es clave la participación política de la comunidad, y la emergencia de grandes Estados con complejos sistemas administrativos situados en capitales, muy lejos de las verdaderas preocupaciones de sus ciudadanos. En *Ética a Nicómaco* Aristóteles defiende el papel del hombre en la ciudad, escribiendo contra su tiempo, de una manera nostálgica, mientras Alejandro preconfigura con sus conquistas el Estado moderno. Luego, en su *Política*, también cantará las bonanzas de la ciudad-estado, defendiendo la idea de ciudad que parte de la familia.

PROBLEMAS QUE PLANTEAN LOS TEXTOS

La *Ética a Nicómaco* es una reflexión en torno a la virtud, pero lo primero que nos dice Aristóteles es que la ética depende de la política. Si la ética es lo que ha de llevarnos al supremo bien, para reconocer tal bien hay que mirar a la ciencia arquitectónica: la política.

«Tal es manifiestamente la política. En efecto, ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto. Vemos además que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla

además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre; pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad» (*Ética a Nicómaco*, Libro I, 1094a27- 1094b7). Pero la política no es una ciencia como la geometría, así que el método no puede ser igual de riguroso. «Nos contentaremos con dilucidar esto en la medida en que lo permite su materia; porque no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales; la nobleza y la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen ser solo por convención y no por naturaleza. Una incertidumbre semejante tienen también los bienes, por haber sobrevenido males a muchos a consecuencia de ellos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su valor. Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando solo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cuanto aquí digamos: porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión como reclamar demostraciones a un retórico» (*Ética a Nicómaco*, Libro I, 1094b11-28). Así pues, la política dirige y determina la ética: «Puesto que la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta, hay que tratar la virtud, pues acaso así consideraremos mejor lo referente a la felicidad. Y parece también que el que es de veras político se ocupa sobre todo de ella, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y obedientes a las leyes» (*Ética a Nicómaco*, Libro I, 1102a7-12). En la *Política*, Aristóteles remite a la necesidad humana de ayudarse mutuamente, de prestarse auxilio, de ahí que seamos animales políticos, *zoon politikon*. «Si el hombre es infinitamente más sociable que las abejas y que todos los demás animales que viven en grey, es evidentemente, como he dicho muchas veces, porque la naturaleza no hace nada en vano. Pues bien, ella concede la palabra al hombre exclusivamente. Es verdad que la voz puede realmente expresar la alegría y el dolor, y así no les falta a los demás animales, porque su organización les permite sentir estas dos afecciones, y comunicárselas entre sí; pero la palabra ha sido concedida para expresar el bien y el mal, y por consiguiente lo justo y lo injusto, y el hombre tiene esto de especial entre todos los animales: que sólo él percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y todos los sentimientos del mismo orden, cuya asociación constituye precisamente la familia y el Estado» (*Política*, Libro I, Capítulo I, sección 2). La polis es una comunidad de ayuda mutua. Dado que el resto de animales no tienen habla, *logos*, no les es posible ayudarse mutuamente: o viven por sí solos o perecen. Pero el ser humano puede enunciar sus demandas: puede pedir ayuda y organizar esa ayuda. Existe la ética porque el hombre es capaz de hacer política, a través de la cual puede llegar al bien. Por lo tanto la elección del bien es una elección conjunta, no individual, es una pregunta política, lo que hace que el relativismo no tenga sentido. Para Aristóteles el bien no es exigido, como para Platón, para quien está en el mundo de las Ideas, al margen de nuestra vida.

Pero tampoco es algo obligado, no es una ley de la naturaleza. La pregunta por el bien es colectiva: ni de dioses ni de seres individuales como el resto de los animales. Los humanos necesitamos ayudarnos unos a otros, así que cuál sea el supremo bien afecta a toda la comunidad. La causa de la pregunta por el bien es, entonces, política.

GESTOS PROPIOS DE ARISTÓTELES

Aristóteles mantiene unas posiciones básicas frente a Platón en este campo. En primer lugar, mientras que la virtud para Platón se correspondería con vivir en el inteligible, para Aristóteles la virtud consiste en buscar cauces que procuren el bien colectivo que hace felices a los seres humanos. Se trata de la búsqueda de la felicidad individual en un contexto social. Esto supone un nuevo gesto, pues no hay ninguna referencia a entidades supraterrenas, sino una simple satisfacción de los deseos humanos. Así, para Aristóteles, son virtuosas las conductas que hacen posible el bien colectivo necesario que permite la felicidad individual. En segundo lugar, mientras que para Platón hay un conocimiento objetivo y determinado del bien y las virtudes, para Aristóteles no. El camino que propone Aristóteles no es científico, necesario, incontrovertible, sino que implica riesgo, pues nos podemos equivocar. No hay una conducta correcta. «Las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes precisamente en tanto que bienes; por consiguiente, no es el bien algo común según una sola idea [...] Si lo que se predica en común como bien fuera algo uno, o algo separado que existiera por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo» (*Ética a Nicómaco*, Libro I, 1096b26,32). La virtud no está ligada al concepto de Verdad, como en Platón. Solo podemos hacer un cálculo de lo útil, lo provechoso, lo conveniente; y ese cálculo es el del consenso. La definición de felicidad no es un axioma como la definición de triángulo rectángulo. Las definiciones como felicidad se saturan por consenso, arbitrariamente. El reto consiste en alcanzarla sin derramar sangre, y más en la Atenas convulsa de la época. Pero es posible llegar a ella si organizamos la discusión de acuerdo con unos modos de proceder que eviten los excesos o las carencias. Por lo tanto la virtud no es el compromiso con una determinada acción, sino con un lugar: el justo medio. Esta es una actitud de permisividad para generar las condiciones que hagan posible alcanzar un acuerdo, una convención. Este medio se configura objetivamente en la asamblea y, subjetivamente, en una actitud que precisa un esfuerzo con el fin de que se convierta en hábito para todas nuestras acciones. Esta es la razón de que las virtudes no sean actos concretos, sino actitudes, modos de actuar. Así las virtudes o actitudes morales tienen que ver con reprimir la cólera, la violencia y la envidia, mientras que las virtudes intelectuales, cuyo objeto es hacernos dueños de nosotros mismos y ser autosuficientes para convivir en sociedad (solo con nuestra máxima potencia individual podemos ayudar a los demás), tienen que ver con la sensatez, la prudencia, y con la equidad, para no ser demasiado rígidos con lo que decidamos. Si este camino práctico llegase a alcanzar un acuerdo universal, una convención que compartiese todo ser humano, en ese punto convergería con la vida teórica. La contemplación o teoría sería el punto de convergencia entre la teoría y la práctica al alcanzar esta última un acuerdo universal.

Aristóteles percibe que la organización política en pequeñas polis está condenada a desaparecer, haciendo imposible la discusión sobre el bien en el contexto libre de la comunidad. Cuando la política como hecho natural se hace imposible solo queda una alternativa: la amistad, es decir, crear grupos de amigos que, aunque no tienen eficacia legislatora, salvaguardan pequeños espacios de felicidad. En los Estados solo se mira por los propios Estados, no por los individuos. La *Ética a Nicómaco* es una mirada atrás a un mundo que se está destruyendo para decirle adiós con nostalgia a la vez que es un gesto racional que abre un nuevo mundo. Las diferentes escuelas helenísticas harán nuevas propuestas éticas basadas, entonces, en el individuo o, como mucho, en la amistad, con los subsiguientes problemas en su articulación con la política legislativa.

ÉTICA A NICÓMACO

Libro II. Capítulo IV. Explicación del principio, según el que se hace un virtuoso ejecutando actos de virtud.

Podría preguntarse qué es lo que entendemos cuando decimos que para ser justo es preciso practicar la virtud, y para ser templado practicar la templanza; porque si se hacen actos justos, actos de templanza, es porque ya es uno justo y templado, lo mismo que si se aplican las reglas de la gramática y de la música, es porque ya es uno gramático o músico anteriormente.

¿Pero no es más exacto decir, que no es así, ni aun respecto de las artes vulgares? ¿No es posible, por ejemplo, hacer una cosa muy correcta en gramática por casualidad o con auxilio extraño o por sugerencias de otro? Pero no será uno verdaderamente gramático, si lo que hace en gramática no lo hace gramaticalmente, es decir, según las leyes de la gramática que sabe y que él mismo posee. Hay además una diferencia, que conviene señalar, entre las virtudes y las artes. Las cosas que producen las artes llevan la perfección que les es propia en sí mismas, y basta por consiguiente que aparezcan de una cierta manera. Pero los actos que producen las virtudes no son justos ni moderados únicamente porque aparezcan de una cierta manera, sino que es preciso además que el que obra se halle en cierta disposición moral en el momento mismo de obrar. La primera condición es que sepa lo que hace; la segunda, que lo quiera así mediante una elección reflexiva y que quiera los actos que produce a causa de los actos mismos; y, en fin, es la tercera que al obrar lo haga con resolución firme e inquebrantable de no obrar jamás de otra manera. En las otras artes, no se tienen en cuenta todas estas condiciones; basta saber lo que se hace. Por lo contrario, respecto de las virtudes, el saber es punto de poca importancia, y si se quiere, de ninguna; mientras que las otras dos condiciones son de una importancia absoluta; porque las virtudes sólo se conquistan mediante la constante repetición de actos de justicia, de templanza.

Y así pueden llamarse justos y templados los actos cuando son de tal naturaleza que un hombre templado y justo pueda ejecutarlos. Pero el hombre templado y justo no es simplemente el que

los ejecuta, sino el que los ejecuta como lo hacen los hombres verdaderamente justos y templados. Razón ha habido, pues, para decir que se hace justo el hombre ejecutando acciones justas, templado ejecutando acciones de templanza; y que, si no se practican actos de este género, es imposible que nadie llegue nunca a ser virtuoso. Pero el común de las gentes no practican estas acciones; y pagándose de vanas palabras creen crear una filosofía y se imaginan que por este método adquieren una verdadera virtud. Esto es poco más o menos lo mismo que hacen los enfermos que escuchan muy atentos a los médicos, pero que no hacen nada de lo que los mismos les ordenan; y así como los unos no pueden tener el cuerpo sano, cuidándose de esta manera; lo mismo los otros no tendrán jamás muy sana su alma, filosofando de esta suerte.

Libro II. Capítulo V. Teoría general de la virtud.

Una vez fijados todos estos puntos indicaremos lo que es la virtud. Como en el alma no hay más que tres elementos: las pasiones o afecciones, las facultades y las cualidades adquiridas o hábitos, es preciso que la virtud sea una de estas tres cosas.

Llamo pasiones o afecciones al deseo, a la cólera, al temor, al atrevimiento, a la envidia, a la alegría, a la amistad, al odio, al pesar, a los celos, a la compasión; en una palabra, a todos los sentimientos que llevan consigo dolor o placer. Llamo facultades a las potencias que hacen que se diga de nosotros, que somos capaces de experimentar estas pasiones; por ejemplo, de encolerizarnos, de afligirnos, de apiadarnos. En fin, entiendo por cualidad adquirida o hábito la disposición moral, buena o mala, en que estamos para sentir todas estas pasiones. Así, por ejemplo, en la pasión de la cólera, si la sentimos demasiado viva o demasiado muerta, es una disposición mala; si la sentimos en una debida proporción, es una disposición que se tiene por buena. La misma observación se puede hacer respecto a todas las demás pasiones.

De aquí se sigue que ni las virtudes ni los vicios, hablando propiamente, son pasiones. Por de pronto y en realidad no se nos llama buenos o malos en vista de nuestras pasiones, sino teniendo en cuenta nuestras virtudes y nuestros vicios. En segundo lugar, al hombre no se le alaba ni se le censura a causa de las pasiones que tiene; así que no se alaba ni se censura al que en general tiene miedo o se encoleriza, sino que sólo es censurado el que experimenta estos sentimientos de cierta manera; y, por el contrario, en razón de los vicios y virtudes que descubrimos, somos directamente alabados o censurados. Además, los sentimientos de cólera y de temor no dependen de nuestra elección y de nuestra voluntad, mientras que las virtudes son voliciones muy reflexivas, o por lo menos, no existen sin la acción de nuestra voluntad y siendo objeto de nuestra preferencia. Añadamos también que respecto de las pasiones debe decirse que somos por ellas conmovidos, mientras que respecto de las virtudes y de los vicios no se dice que experimentamos emoción alguna; y sí sólo que tenemos una cierta disposición moral.

Por estas mismas razones las virtudes no son tampoco simples facultades; porque no se dice de nosotros que seamos virtuosos o malos sólo porque tengamos la facultad de experimentar

afecciones, así como no es este motivo suficiente para que se nos alabe o se nos censure. Además, la naturaleza es la que nos da la facultad, la posibilidad de ser buenos o viciosos; pero no es ella la causa de que nos hagamos lo uno o lo otro, como acabamos de ver.

Concluamos, pues, diciendo, que si las virtudes no son pasiones ni facultades no pueden ser sino hábitos o cualidades; y todo esto nos prueba claramente lo que es la virtud, generalmente hablando.

Libro II. VI. La naturaleza de la virtud.

Es preciso no contentarse con decir, como hemos hecho hasta ahora, que la virtud es un hábito o manera de ser, sino que es preciso decir también en forma específica cuál es esta manera de ser.

Comencemos por sentar, que toda virtud es, respecto a la cosa sobre que recae, lo que completa la buena disposición de la misma y le asegura la ejecución perfecta de la obra que le es propia. Así, por ejemplo, la virtud del ojo hace que el ojo sea bueno, y que realice como debe su función; porque gracias a la virtud del ojo se ve bien. La misma observación, si se quiere, tiene lugar con la virtud del caballo; ella es la que le hace buen caballo, a propósito para la carrera, para conducir al jinete y para sostener el choque de los enemigos. Si sucede así en todas las cosas, la virtud en el hombre será esta manera de ser moral, que hace de él un hombre bueno, un hombre de bien, y gracias a la cual sabrá realizar la obra que le es propia.

Ya hemos dicho cómo el hombre puede conseguir esto; pero nuestro pensamiento se hará más evidente aún, cuando hayamos visto cuál es la verdadera naturaleza de la virtud.

En toda cantidad continua y divisible, pueden distinguirse tres cosas: primero el más; después el menos, y en fin, lo igual; y estas distinciones pueden hacerse o con relación al objeto mismo, o con relación a nosotros. Lo igual es una especie de término intermedio entre el exceso y el defecto, entre lo más y lo menos. El medio, cuando se trata de una cosa, es el punto que se encuentra a igual distancia de las dos extremidades, el cual es uno y el mismo en todos los casos. Pero cuando se trata del hombre, cuando se trata de nosotros, el medio es lo que no peca, ni por exceso, ni por defecto; y esta medida igual está muy distante de ser una ni la misma para todos los hombres.

Veamos un ejemplo: suponiendo que el número diez represente una cantidad grande, y el número dos una muy pequeña, el seis será el término medio con relación a la cosa que se mide; porque seis excede al dos en una suma igual a la que le excede a él el número diez. Este es el verdadero medio según la proporción que demuestra la aritmética, es decir, el número. Pero no es este ciertamente el camino que debe tomarse para buscar el medio tratándose de nosotros. En efecto, porque para tal hombre diez libras de alimento sean demasiado y dos libras muy poco, no es razón para que un médico prescriba a todo el mundo seis libras de alimento, porque seis libras para el que haya de tomarlas, pueden ser una alimentación

enorme o una alimentación insuficiente. Para Milón es demasiado poco; por lo contrario, es mucho para el que empieza a trabajar en la gimnástica. Lo que aquí se dice de alimentos, puede decirse igualmente de las fatigas de la carrera y de la lucha. Y así, todo hombre instruido y racional se esforzará en evitar los excesos de todo género, sean en más, sean en menos; sólo debe buscar el justo medio y preferirle a los extremos. Pero aquel no es simplemente el medio de la cosa misma, es el medio con relación a nosotros.

Gracias a esta prudente moderación, toda ciencia llena perfectamente su objeto propio, no perdiendo jamás de vista este medio, y reduciendo todas sus obras a este punto único. He aquí por qué se dice muchas veces cuando se habla de las obras bien hechas y se las quiere alabar, que nada se las puede añadir ni quitar; como dando a entender, que así como el exceso y el defecto destruirían la perfección, sólo el justo medio puede asegurarla. Este es el fin, lo repetimos, a que se dirigen siempre los esfuerzos de los buenos artistas en sus obras; y la virtud que es mil veces más precisa y mil veces mejor que ningún arte, se fija constantemente como la naturaleza misma en este medio perfecto. Hablo aquí de la virtud moral; porque ella es la que concierne a las pasiones y a los actos del hombre, y en nuestros actos y en nuestras pasiones es donde se dan, ya el exceso, ya el defecto, ya el justo medio. Así, por ejemplo, en los sentimientos de miedo y de audacia, de deseo y de aversión, de cólera y de compasión, en una palabra, en los sentimientos de placer y dolor se dan el más y el menos; y ninguno de estos sentimientos opuestos son buenos. Pero saber ponerlos a prueba como conviene, según las circunstancias, según las cosas, según las personas, según la causa, y saber conservar en ellas la verdadera medida, este es el medio, esta es la perfección que sólo se encuentra en la virtud.

Con los actos sucede absolutamente lo mismo que con las pasiones: pueden pecar por exceso o por defecto, o encontrar un justo medio. Ahora bien, la virtud se manifiesta en las pasiones y en los actos; y para las pasiones y los actos el exceso en más es una falta; el exceso en menos es igualmente reprehensible; el medio únicamente es digno de alabanza, porque el sólo está en la exacta y debida medida; y estas dos condiciones constituyen el privilegio de la virtud. Y así, la virtud es una especie de medio, puesto que el medio es el fin que ella busca sin cesar.

Además, puede uno conducirse mal de mil maneras diferentes; porque el mal pertenece a lo infinito, como oportunamente lo han representado los pitagóricos; pero el bien pertenece a lo finito, puesto que no puede uno conducirse bien sino de una sola manera. He aquí cómo el mal es tan fácil y el bien, por lo contrario, tan difícil; porque, en efecto, es fácil no lograr una cosa, y difícil conseguirla. He aquí también, por qué el exceso y el defecto pertenecen juntos al vicio; mientras que sólo el medio pertenece a la virtud: «Es uno bueno por un sólo camino; malo, por mil».

Por lo tanto, la virtud es un hábito, una cualidad que depende de nuestra voluntad, consistiendo en este medio que hace relación a nosotros, y que está regulado por la razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente sabio. La virtud es un medio entre dos

vicios, que pecan, uno por exceso, otro por defecto; y como los vicios consisten en que los unos traspasan la medida que es preciso guardar, y los otros permanecen por bajo de esta medida, ya respecto de nuestras acciones, ya respecto de nuestros sentimientos, la virtud consiste, por lo contrario, en encontrar el medio para los unos y para los otros, y mantenerse en él dándole la preferencia.

He aquí por qué la virtud, tomada en su esencia y bajo el punto de vista de la definición que expresa lo que ella es, debe mirársela como un medio. Pero con relación a la perfección y al bien, la virtud es un extremo y una cúspide.

Por lo demás, es preciso decir, que ni todas las acciones, ni todas las pasiones son indistintamente susceptibles de este medio. Hay tal acción, tal pasión, que con sólo pronunciar su nombre, aparece la idea de mal y de vicio: como por ejemplo, la malevolencia o tendencia a regocijarse del mal de otro, la impudencia, la envidia; y en punto a acciones, el adulterio, el robo, el asesinato; porque todas estas cosas y las parecidas a ellas son declaradas malas y criminales únicamente a causa del carácter horrible que ofrecen; y no por su exceso, ni por su defecto. Respecto de estas cosas, por tanto, nunca hay medio de obrar bien; sólo es posible la falta. En los casos de este género indagar lo que es bien y lo que no es bien, es cosa inconcebible; como, por ejemplo, en el adulterio, averiguar si ha sido cometido con tal mujer, en tales circunstancias, de tal manera; porque hacer cualquiera de estas cosas es, absolutamente hablando, cometer un crimen. Es como si uno imaginara que en la iniquidad, en la cobardía, en la embriaguez, podía haber un medio, un exceso y un defecto; porque entonces sería preciso que hubiese un medio de exceso y de defecto, y un exceso de exceso, y un defecto de defecto. Pero así como no hay exceso ni defecto para el valor y para la templanza, porque en ellos el medio es, en cierta manera, un extremo; en igual forma no hay para estos actos culpables, ni medio, ni exceso, ni defecto; sino que de cualquier manera que se tome, siempre es criminal el que los cometa; porque no es posible que haya un medio, ni para el exceso, ni para el defecto, como no puede haber ni exceso ni defecto para el medio.

Libro X. Capítulo VI. Rápida recapitulación de la teoría de la felicidad.

Después de haber estudiado las diversas especies de virtudes, de amistades y de placeres, sólo falta que tracemos un rápido bosquejo de la felicidad, puesto que reconocemos que es el fin de todos los actos del hombre. Recapitulando lo que hemos dicho podremos abreviar nuestro trabajo.

Hemos sentado que la felicidad no es una simple manera de ser puramente pasiva; porque entonces la encontraríamos en el hombre que pasase durmiendo toda la vida, viviendo la vida vegetativa de una planta y experimentando las mayores desgracias. Si esta idea de felicidad es inaceptable es preciso suponerla más bien en un acto de cierta especie, como he hecho ver anteriormente. Pero entre los actos hay unos que son necesarios y hay otros que pueden ser

objeto de una libre elección, ya en vista de otros objetos, ya en vista de ellos mismos. Es harto claro que es preciso colocar la felicidad entre los actos que se eligen y que se desean por sí mismos, y no entre los que se buscan en vista de otros. La felicidad no debe tener necesidad de otra cosa y debe bastarse a sí misma por completo. Los actos apetecibles en sí son aquellos en que no hay nada que buscar más allá del acto mismo; y, en mi opinión, estos son los actos conformes a la virtud, porque hacer cosas buenas y bellas constituye precisamente uno de los actos que se deben buscar por sí mismos.

Entre la clase de cosas apetecibles por sí mismas pueden incluirse también las simples diversiones; porque en general sólo se las busca por sí mismas, por divertirse y nada más. Pero muchas veces estas diversiones nos perjudican más que nos aprovechan, si por ellas abandonamos el cuidado de nuestra salud y el de nuestra fortuna. Y esto, no obstante, la mayor parte de los hombres, cuya felicidad es objeto de envidia, sólo piensan en entregarse a estas diversiones. También se observa que los tiranos hacen gran aprecio de los que gustan mucho de esta clase de placeres; porque los aduladores se muestran complacientes en todas las cosas que los tiranos desean y los tiranos a su vez tienen necesidad de gentes que los adulen.

El vulgo se imagina que estas diversiones son una parte de la felicidad, porque los que ocupan el poder son los primeros a perder el tiempo en ellas; pero la vida de estos hombres no puede servir de ejemplo ni de prueba. La virtud y la inteligencia, origen único de todas las acciones buenas, no son las compañeras obligadas del poder; y el que semejantes gentes, incapaces como son de gustar un placer delicado y verdaderamente libre, se entreguen a los placeres del cuerpo, su único refugio, no es razón para que nosotros tengamos estos placeres groseros por los más apetecibles. También los niños creen que aquello que más aprecian es lo más precioso que existe en el mundo. Pero es cosa bien clara que lo mismo que los hombres formales y los niños dan su estimación a cosas muy diferentes, así también los malos y los buenos la dan a cosas enteramente opuestas. Lo repito aunque ya lo haya dicho muchas veces: las cosas verdaderamente buenas y dignas de ser amadas son las que tienen este carácter a los ojos del hombre virtuoso; y como para cada individuo el acto que merece su preferencia es el que es conforme a su propia manera de ser, el acto para el hombre virtuoso es el acto conforme a la virtud.

La felicidad no consiste en divertirse; sería un absurdo que la diversión fuera el fin de la vida; sería también absurdo trabajar y sufrir durante toda la vida sin otra mira que la de divertirse. Puede decirse realmente de todas las cosas del mundo que sólo se las desea en vista de otra cosa excepto, sin embargo, la felicidad, porque ella es en sí misma fin. Pero esforzarse y trabajar, repito, únicamente para conseguir el divertirse, es una idea insensata y sobrado pueril. Según Anacarsis, es preciso divertirse para dedicarse después a asuntos serios, y tiene mucha razón. La diversión es una especie de reposo y, como no se puede trabajar sin descanso, el ocio es una necesidad. Pero este ocio ciertamente no es el fin de la vida; porque sólo tiene lugar en vista del acto que se ha de realizar más tarde.

La vida dichosa es la vida conforme a la virtud; y esta vida es seria y laboriosa; no la constituyen las vanas diversiones. Las cosas serias están en general muy por encima de las gracias y de las burlas; y el acto de la mejor parte de nosotros, o de lo mejor del hombre, se considera siempre como el acto más serio. Ahora bien, el acto de lo mejor vale más por lo mismo que es el mejor y proporciona más felicidad. El ser más rebajado o un esclavo pueden gozar de los bienes del cuerpo como el más distinguido de los hombres. Sin embargo, no puede reconocerse la felicidad en un ser envilecido por la esclavitud, sino es en la forma que se reconoce en la vida. La felicidad no consiste en estos miserables pasatiempos; consiste en los actos que son conformes a la virtud, como se ha dicho anteriormente.

Libro X. Capítulo VI. Continuación de la recapitulación de las teorías sobre la felicidad.

Si la felicidad sólo consiste en el acto que es conforme con la virtud es natural que este acto sea conforme con la virtud más elevada, es decir, la virtud de la parte mejor de nuestro ser. Y ya sea esta el entendimiento u otra parte que, según las leyes de la naturaleza, parezca hecha para mandar y dirigir y para tener conocimiento de las cosas verdaderamente bellas y divinas; o ya sea algo divino que hay en nosotros, o por lo menos lo que haya más divino en todo lo que existe en el interior del hombre, siempre resulta que el acto de esta parte conforme a su virtud propia debe ser la felicidad perfecta; y ya hemos dicho que este acto es el del pensamiento y de la contemplación.

Esta teoría concuerda exactamente con los principios que anteriormente hemos sentado y con la verdad. Por lo pronto este acto es sin contradicción el mejor acto, puesto que el entendimiento es lo más precioso que existe en nosotros y la cosa más preciosa entre todas las que son accesibles al conocimiento del entendimiento mismo. Además, este acto es aquel cuya continuidad podemos sostener mejor; porque podemos pensar por muchísimo más tiempo que podemos hacer ninguna otra cosa, cualquiera que ella sea.

Por otra parte, creemos que el placer debe mezclarse con la felicidad; y de todos los actos que son conformes con la virtud, el que nos encanta y nos agrada más, según opinión de todo el mundo, es el ejercicio de la sabiduría y de la ciencia. Los placeres que proporciona la filosofía son al parecer admirables por su pureza y por su certidumbre; y esta es la causa por qué procura mil veces más felicidad el saber que el buscar la ciencia. Esta independencia, de que tanto se habla, se encuentra principalmente en la vida intelectual y contemplativa.

Sin duda el sabio tiene necesidad de las cosas indispensables para la existencia, como la tiene el hombre justo y como la tienen los demás hombres, pero partiendo del supuesto de que todos tengan igualmente satisfecha esta primera necesidad, el justo necesita además de gentes para ejercitar en ellas y por ellas su justicia. En el mismo caso están el hombre templado, el valiente y todos los demás, puesto que necesitan estar en relación con otros hombres. El sabio, el verdadero sabio, puede, aun estando sólo consigo mismo, entregarse al estudio y a la

contemplación; y cuanto más sabio sea más se entrega a él. No quiero decir que no le viniera bien tener colaboradores; pero no por eso deja de ser el sabio el más independiente de los hombres y el más capaz de bastarse a sí mismo.

Y aún puede añadirse, que esta vida del pensamiento es la única que se ama por sí misma; porque de esta vida no resulta otra cosa que la ciencia y la contemplación, mientras que en todas aquellas en que es necesario obrar, se va siempre en busca de un resultado que es más o menos extraño a la acción.

También se puede sostener que la felicidad consiste en el reposo y la tranquilidad; no se trabaja sino para llegar a descansar, como se hace la guerra para obtener la paz. Ahora bien; todas las virtudes prácticas tienen lugar y se ejercitan en la política o en la guerra; pero los actos que ellas exigen al parecer no dejan al hombre ni un instante de tregua, especialmente los de la guerra, en la que el reposo es cosa absolutamente desconocida. Y así nadie quiere la guerra ni la prepara por la guerra misma. Sería preciso ser un verdadero asesino para convertir en enemigos a sus amigos, y provocar por capricho combates y matanzas. En cuanto a la vida del hombre político, es tan poco tranquila como la del hombre de guerra. Además de la dirección de los negocios del Estado, es preciso que se ocupe incesantemente en conquistar el poder y los honores, o por lo menos en asegurar su felicidad personal y la de sus conciudadanos individualmente; porque esta felicidad es muy diferente, casi no es menester decirlo, de la felicidad general de la sociedad, y en nuestras indagaciones hemos procurado distinguirlas cuidadosamente.

Así, pues, entre los actos conformes con la virtud, los de la política y la guerra podrán superar a los demás en brillantez e importancia; pero tienen lugar en medio de la agitación y se llevan a cabo en vista de un fin extraño, pues no se los busca por sí mismos. Por el contrario, el acto del pensamiento y del entendimiento, siendo como es contemplativo, supone una aplicación mucho más seria; no tiene otro fin que él mismo, y lleva consigo el placer que le es exclusivamente propio y que se ve aumentado por la intensidad de la acción. Por lo tanto, así la independencia que se basta a sí misma, como la tranquilidad y la calma, toda la que el hombre puede disfrutar, y todas las ventajas análogas que se atribuyen de ordinario a la felicidad, todas estas cosas se encuentran en el acto del pensamiento contemplativo. Sólo esta vida es la que ciertamente constituye la felicidad perfecta del hombre, con tal que, añadido yo, sea tan extensa como la vida; porque ninguna de las condiciones que se refieren a la felicidad puede ser incompleta.

Quizá esta vida tan digna sea superior a las fuerzas del hombre, o por lo menos si puede el hombre vivir de esta suerte, no es como hombre, sino en tanto que hay en él un algo divino. Y tanto cuanto este principio divino está por encima del compuesto a que él está unido, otro tanto el acto de este principio es superior a cualquier otro acto, sea el que quiera, conforme a la virtud.

Pero si el entendimiento es algo divino con relación al resto del hombre, la vida propia del entendimiento es una vida divina con relación a la vida ordinaria de la humanidad. Por lo tanto no hay que dar oídas a los que aconsejan al hombre que piense tan sólo en las cosas humanas, y al ser mortal que sólo piense en las cosas que son mortales como él. Lejos de esto, es preciso que el hombre se inmortalice tanto cuanto sea posible; y que haga un esfuerzo por vivir conforme al principio más noble de todos los que le constituyen. Aunque este principio no es nada, si se considera el pequeño espacio que ocupa, no por eso deja de ser infinitamente superior a todo lo demás del hombre en poder y en dignidad. En mi opinión, él es el que nos constituye a cada uno de nosotros y forma de cada cual un individuo, puesto que es la parte dominante y superior; y sería un absurdo en el hombre no adoptar su propia vida e ir a adoptar en cierta manera la de otro. El principio que antes dejamos sentado concuerda perfectamente con lo que decimos aquí: lo que es propio de un ser y conforme con su naturaleza está por encima de todo lo mejor y lo más agradable para él. Ahora bien; lo más propio del hombre es la vida del entendimiento, puesto que el entendimiento es verdaderamente todo el hombre; y por consiguiente, la vida del entendimiento es también la vida más dichosa a que el hombre puede aspirar.

Libro X. Capítulo VI. Superioridad de la felicidad intelectual.

La vida, que puede colocarse en segunda línea después de esta superior, es la que conforma con cualquiera otra virtud que no sean la sabiduría y la ciencia; porque los actos, que se refieren a nuestras facultades secundarias, son actos puramente humanos. De esta manera hacemos actos de justicia y de valor, practicamos otras virtudes en el comercio ordinario de la vida, cambiamos con nuestros semejantes mutuos servicios, y sostenemos con ellos relaciones de mil géneros, así como, en materia de sentimientos, procuramos dar a cada uno lo que le es debido; pero todos estos actos no salen de la esfera humana. Hay algunos que sólo afectan a cualidades del cuerpo; y en muchos casos la virtud moral del corazón se liga estrechamente a las pasiones. Por lo demás, la prudencia se une muy bien igualmente con la virtud moral, así como esta virtud se liga recíprocamente con la prudencia, porque los principios de la prudencia se relacionan íntimamente con las virtudes morales, y la regla de estas virtudes se encuentra completamente conforme con las de la prudencia. Pero las virtudes morales, como están entremezcladas con las pasiones, afectan, a decir verdad, al compuesto que constituye el hombre. Las virtudes del compuesto son simplemente humanas; por consiguiente, la vida, que practica estas virtudes, y la felicidad, que estas virtudes proporcionan, son puramente humanas. En cuanto a la felicidad de la inteligencia, esta está completamente aparte. Pero no quiero volver a tocar este punto, porque ir más lejos y precisar pormenores, sería traspasar el fin que nos hemos propuesto. Añádase solamente, que la felicidad de la inteligencia no exige casi bienes exteriores, o más bien que los necesita mucho menos que la felicidad que resulta de la virtud moral. Las cosas absolutamente necesarias a la vida son condiciones indispensables para ambas, y en este punto están en una misma línea. Sin duda el hombre, que se consagra a la vida civil y política, tiene

que ocuparse más del cuerpo y de todo lo que al cuerpo se refiere; sin embargo, sobre este punto hay siempre muy poca diferencia. Por lo contrario, con respecto a los actos, la diferencia es enorme. Así el hombre liberal y generoso tendrá necesidad de cierto grado de fortuna para ejercer su liberalidad; y el hombre justo no advertirá menos la necesidad de ella para corresponder dignamente a los demás en razón de lo que ha recibido; porque las intenciones no se ven y los hombres inicuos fingen con facilidad tener la intención de ser justos. El hombre de valor, por su parte, tiene también necesidad de un cierto poder, para realizar los actos conformes a la virtud que le distingue. El mismo hombre templado tiene necesidad de algún bienestar, porque si no tuviera medios de satisfacer sus necesidades, ¿cómo podría saber si era templado o si era otra cosa? Una cuestión que importa resolver es si el punto capital en la virtud es la intención o es el acto, pudiendo la virtud encontrarse a la vez en los actos y en la intención. En mi opinión, evidentemente no hay virtud completa si no aparecen reunidas ambas condiciones. Mas para las acciones se necesitan muchas cosas; y cuanto más bellas y grandes son, tanto más las necesitan.

Por lo contrario, cuando se trata de la felicidad que proporcionan la inteligencia y la reflexión, no hay necesidad, en razón del acto del que se entrega a ella, de todo esto; y hasta puede decirse que serían otros tantos obstáculos, por lo menos respecto a la contemplación y al pensamiento. Pero como en tanto que hombre y en tanto que se vive con los demás se siente uno inclinado a practicar la virtud, habrá necesidad precisamente de todos estos recursos materiales, para desempeñar el papel de hombre en la sociedad. He aquí otra prueba de que la perfecta felicidad es un acto de pura contemplación. Suponemos siempre como incontestable, que los dioses son los más dichosos y los más afortunados de todos los seres. Pues bien; ¿qué actos pueden propiamente atribuirse a los dioses? ¿Es la justicia? ¿Y no nos formaríamos una idea bien ridícula de los dioses, si creyéramos que entre ellos se llevan a cabo convenios y se restituyen depósitos, y que mantienen otras mil relaciones de este género? ¿Se les puede tampoco atribuir actos de valor, el desprecio de los peligros, la constancia en afrontarlos, haciéndolo sólo por exigirlo el honor? ¿O acaso les atribuiremos actos de liberalidad? Pero en este caso, ¿a quién habrían de hacer sus donativos? Y entonces, sería preciso incurrir en el absurdo de suponer que se valen de la moneda y de otros expedientes del mismo género. Por otra parte, si son templados, ¿cuál es el mérito que en ello contraen? ¿No será una alabanza grosera decir que no tienen pasiones vergonzosas? Si se recorren al por menor todas las acciones que el hombre puede ejecutar, son todas verdaderamente bien mezquinas para atribuir las a los dioses, y completamente indignas de su majestad.

Sin embargo, el mundo entero cree en su existencia; por consiguiente se cree también que obran, porque al parecer no duermen siempre como Endimión. Pero si en el ser vivo se suprime la idea del obrar, y con más razón la idea de hacer algún acto exterior, ¿qué otra cosa le queda más que la contemplación? Así, pues, el acto de Dios, que supera en felicidad a todos los demás, es puramente contemplativo; y de los actos humanos el que se aproxima más

íntimamente a este es también el acto que proporciona mayor grado de felicidad.

Añádase aún otra consideración, y es que el resto de los animales no participan de la felicidad, porque son absolutamente incapaces de este acto de que están privados. La existencia en los dioses es toda dichosa; en cuanto a los hombres sólo es dichosa en cuanto es una imitación de este acto divino; y para los demás animales, ni uno solo es partícipe de la felicidad, porque ninguno participa de esta facultad del pensamiento y de la contemplación. Tan lejos como va la contemplación, otro tanto avanza la felicidad; y los seres más capaces de reflexionar y de contemplar son igualmente los más dichosos, no indirectamente, sino por efecto de la contemplación misma, que tiene en sí un precio infinito; y en fin, en conclusión, la felicidad puede ser considerada como una especie de contemplación.

SAN AGUSTÍN, Del libre arbitrio, Libro II, 1-2.

 filosoblog.com/historia-de-la-filosofia/textos-de-los-autores/san-agustin-del-libre-arbitrio-libro-ii-1-2/

Libro II, capítulo I. Por qué nos ha dado Dios la libertad de pecar.

1. EVODIO. Explícame ahora, si es posible, por qué ha dado Dios al hombre el libre albedrío de la voluntad, sin el cual, ciertamente, si no lo hubiera recibido, no podría pecar. AGUSTÍN. Pero antes, dime ¿tienes conocimiento y estás seguro de ello, de que Dios haya dado al hombre una cosa que, según tú, no hubiera debido darle?

EVODIO. Según lo he entendido en libro anterior tenemos, por una parte, el libre albedrío de la voluntad y, por la otra, es sólo por él por lo que pecamos.

AGUSTÍN. También yo recuerdo que hemos llegado a esas conclusiones, pero lo que te pregunto ahora es esto: ¿estás seguro de que es Dios quien nos ha dado ese libre albedrío que indudablemente poseemos y por el cual es evidente que pecamos?

EVODIO. No puede ser nadie más, creo, ya que de Él poseemos el ser; y, sea que pequemos, sea que actuemos rectamente, es de Él de quien merecemos el castigo o la recompensa.

AGUSTÍN. Pero este último punto, una vez más ¿lo comprendes claramente? ¿o bien estás bajo el influjo del argumento de autoridad y es eso lo que te hace creerlo de grado, incluso sin comprenderlo? Me gustaría saberlo.

EVODIO. Confieso que, al principio, creí a la autoridad en este tema. Pero ¿qué hay más de cierto que todo lo que está bien viene de Dios, que todo lo que es justo está bien, y que es justo que los pecadores sean castigados y que los que obran rectamente sean recompensados? De donde se sigue que es Dios quien distribuye a los pecadores la desgracia y a los buenos la felicidad.

2. AGUSTÍN. No lo discuto; pero te interrogo sobre esta otra cuestión: ¿cómo sabes que es de Él de quien tenemos el ser? Ya que no es eso lo que acabas de explicar, sino que has mostrado que es de Él de quien recibimos el castigo o el premio.

EVODIO. Lo que me pides me resulta evidente, precisamente porque es cierto que es Dios quien castiga los pecados. Pues, toda justicia viene de Él. En efecto, si es propio de la bondad hacer bien a los extraños, no lo es de la justicia castigar a los extraños. Es evidente, pues, que nosotros le pertenecemos, ya que no sólo es soberanamente bueno con nosotros por el bien que nos hace, sino también soberanamente justo por sus castigos. Además, he establecido antes, y tú estabas de acuerdo en ello, que todo bien viene de Dios. De donde también es fácil comprender que el hombre viene de Dios; pues el hombre mismo, en tanto que es hombre, es un bien, puesto que puede vivir rectamente cuando así lo quiere.

AGUSTÍN. Verdaderamente, si es así, la cuestión que has propuesto está resuelta. Ya que si el hombre es un bien, y si no le es posible actuar rectamente sin que él lo quiera, ha debido tener, para actuar rectamente, libre albedrío. En efecto, respecto a que también peque por esa voluntad, no hay que creer que Dios se la haya dado para eso. Un motivo suficiente para

que le haya sido dada dicha voluntad es que, sin ella, el hombre no podría actuar rectamente; y se comprende, por lo demás, que le haya sido dada para eso, por esta consideración: que Dios le castiga cuando la utiliza inadecuadamente para pecar; lo que sería injusto si la voluntad libre le hubiera sido dada no sólo para vivir rectamente, sino también para pecar. ¿Qué justicia habría, en efecto, en castigarle por haber aplicado la voluntad a un fin para el que ésta le hubiera sido dada? Así pues, cuando Dios castiga al pecador ¿no te parece que le dirija estas palabras: por qué no has aplicado tu libre voluntad al fin para el que te la he concedido, es decir, para actuar rectamente? Además, la justicia se nos presenta como un bien, en el castigo de los pecados y en la glorificación de los actos honestos; pero ¿sería así si el hombre no tuviera el libre arbitrio de su voluntad? Ya que lo que no se hubiera hecho voluntariamente no sería ni pecado, ni buena acción; y así, si el hombre no tuviera una voluntad libre, tanto el castigo como el premio serían injustos. Ahora bien, ha tenido que haber justicia, tanto en el castigo como en el premio, pues es uno de los bienes que vienen de Dios. Así pues, Dios ha debido dar al hombre una voluntad libre.

Libro II, capítulo II. Si el libre albedrío nos ha sido dado para hacer el bien ¿cómo es posible que pueda inclinarse hacia el mal?

4. EVODIO. De acuerdo. Te concedo que la haya dado Dios. Pero, dime, ¿no te parece que habiendo sido dada para hacer el bien no hubiera debido poder inclinarse hacia el pecado? Hubiera debido ser como la justicia, que le fue dada al hombre para vivir bien: ¿le es posible a alguien servirse de su justicia para vivir mal? Del mismo modo, si la voluntad le hubiera sido dada al hombre para obrar bien, nadie podría pecar por la voluntad. AGUSTÍN. Espero que Dios me conceda poder responderte o, mejor, que te conceda a ti responderte a ti mismo, por la enseñanza interior de la verdad, que es la maestra soberana y universal. Pero antes deseo que me respondas a esta pregunta: ya que tienes por cierta y conocida la respuesta a mi primera demanda, a saber, que Dios nos ha dado una voluntad libre ¿debemos decir que Dios no hubiera debido darnos una cosa que confesamos haber recibido de Él? Si no es seguro que Él nos la haya dado, tenemos razón al preguntar si nos ha sido bien dada; cuando hayamos encontrado que nos ha sido bien dada encontraremos, por ello, que nos ha sido dada por Él, por quien le han sido dados todos los bienes a los hombres. Por el contrario, si encontramos que no ha sido bien dada comprenderemos que no es Él quien nos la ha dado, pues sería ilícito acusarlo de eso. Por otra parte, si es cierto que Él nos ha dado nos veremos obligados a confesar, sea cual sea el modo en que la hayamos recibido, que Él no estaba obligado ni a no darnosla, ni a darnosla distinta a como la tenemos. Pues nos la ha dado aquél cuyos actos no pueden ser razonablemente censurados.

5. EVODIO. Admito todo eso con una fe inquebrantable; pero como todavía no tengo el conocimiento de ello, es necesario estudiar la cuestión como si todo fuera dudoso. Ya que podemos, pues, pecar por la voluntad, no es seguro que nos haya sido dada para hacer el bien y, por eso mismo, se convierte en dudoso el que debiera habernos sido dada. En efecto, si

no es seguro que nos haya sido dada para hacer el bien tampoco es seguro que hubiera tenido que sernos dada; y así, se convierte en dudoso que Dios nos la haya dado. Ya que si es dudoso que hay debido sernos dada, también es dudoso que nos haya sido dada por aquel del que no se puede creer, sin impiedad, que nos haya dado una cosa que no debiera habernos dado.

AGUSTÍN. ¿Estás seguro, al menos, de la existencia de Dios?

EVODIO. Sí, y con una certeza incontestable; pero tampoco en este caso es el examen de la razón, sino la fe, quien me da tal certeza.

AGUSTÍN. Bien. Si alguno de esos insensatos de los que se ha escrito: “El insensato dijo en su corazón: Dios no existe”, viniera a repetirte esa proposición y, rechazando creer contigo lo que tú crees te manifestara el deseo de conocer si tú crees la verdad, ¿dejarías a ese hombre en su incredulidad o creerías que hay algún medio de persuadirlo de lo que tú crees firmemente? Sobre todo si no tuviera la intención de luchar acérrimamente, sino el deseo sincero de saber.

EVODIO. Lo último que acabas de decir me ilustra bastante sobre la respuesta que le daría. Pues, aunque fuera el hombre más absurdo, me concedería ciertamente que no hay lugar para discutir, de ningún tema, con un hombre de mala fe y un obcecado, y con mayor razón de un tema tan importante. Hecha esta concesión, él sería el primero en pedirme que creyera que se entrega a esta investigación de buena fe y que, respecto a esta cuestión, no hay en él ninguna perfidia u obstinación. Entonces le expondría esta demostración, que creo que es fácil para todo el mundo: puesto que, le diría, quieres que otro crea, sin conocerlos, en los sentimientos que tú sabes ocultos en tu alma ¿no es aún más justo que creas tú en la existencia de Dios, sobre la fe de los libros de esos grandes hombres, que nos aseguran en sus escritos que han vivido con el Hijo de Dios; y eso tanto más cuanto que ellos declaran en esos libros haber visto cosas que serían imposibles si Dios no existiera? Y este hombre sería demasiado insensato si me criticara por creerles, él, que quiere que yo le crea a él mismo. Pero lo que, con justicia, no podría criticar, tampoco podría encontrar ninguna razón para negarse a hacerlo él mismo.

AGUSTÍN. Pero te diré, a mi vez, que si consideras, sobre la cuestión de la existencia de Dios, que es suficiente remitirse al testimonio de esos grandes hombres, de los que hemos juzgado que nos podemos fiar sin temeridad, ¿por qué no remitirnos igualmente a su autoridad sobre estos puntos que nos hemos propuesto estudiar como dudosos y totalmente desconocidos, en lugar de fatigarnos con esta investigación?

EVODIO. Porque habíamos convenido que deseábamos conocer y comprender lo que creemos.

6. AGUSTÍN. Te acuerdas perfectamente del principio que habíamos establecido al comienzo mismo de la discusión anterior, lo que no negaremos ahora; pues, si creer y comprender no fueran dos cosas diferentes, y si no debiéramos creer primero las sublimes y divinas verdades que debemos comprender, en vano hubiera dicho el Profeta: “Si antes no creéis, no comprenderéis”. Nuestro Señor mismo, tanto por sus palabras como por sus actos, exhortó primero a creer a quienes llamó a la salvación. Pero a continuación, cuando hablaba

del don mismo que daría a los creyentes, no dijo: la vida eterna consiste en creer en mí, sino: “En esto consiste la vida eterna: en conocer al único y verdadero Dios y al que envió a vosotros, Jesús Cristo”. Y dice además a los que ya creían: “Buscad y encontraréis”. Ya que no se puede decir que se ha encontrado lo que se cree, sin conocerlo aún; y nadie alcanza la aptitud de conocer a Dios si antes no ha creído lo que después debe conocer. Por ello, obedeciendo los preceptos del Señor, persistamos en la investigación. Si, en efecto, buscamos por invitación suya, Él mismo nos mostrará también las cosas que encontremos, en la medida en que pueden ser encontradas en esta vida por hombres como nosotros. Y, verdaderamente, como hemos de creer, a los mejores les es dado, en esta vida, ver esas cosas y alcanzarlas con una evidencia más perfecta y, ciertamente, después de esta vida, a todos aquellos que son buenos y piadosos. Esperemos que así ocurra con nosotros y, despreciando las cosas terrestres y humanas, deseemos y amemos con todas nuestras fuerzas las cosas divinas.

Traducción de A. M. García López para “La Filosofía en el Bachillerato”.

SANTO TOMÁS, Suma Teológica, Primera parte, cuestión 2, arts. 1-3.

Primera Parte. Cuestión II. Artículos 1-3.

Artículo 1: Dios, ¿es o no es evidente por sí mismo?

Objeciones por las que parece que Dios es evidente por sí mismo:

1. Se dice que son evidentes por sí mismas aquellas cosas cuyo conocimiento nos es connatural, por ejemplo, los primeros principios. Pero, como dice el Damasceno al inicio de su libro, el conocimiento de que Dios existe está impreso en todos por naturaleza. Por lo tanto, Dios es evidente por sí mismo.
2. Se dice que son evidentes por sí mismas aquellas cosas que, al decir su nombre, inmediatamente son identificadas. Esto, el Filósofo [Aristóteles] lo atribuye a los primeros principios de demostración. Por ejemplo, una vez sabido lo que es todo y lo que es parte, inmediatamente se sabe que el todo es mayor que su parte. Por eso, una vez comprendido lo que significa este nombre, Dios, inmediatamente se concluye que Dios existe. Si con este nombre se da a entender lo más inmenso que se puede comprender, más inmenso es lo que se da en la realidad y en el entendimiento que lo que se da sólo en el entendimiento. Como quiera que comprendido lo que significa este nombre, Dios, inmediatamente está en el entendimiento, habrá que concluir que también está en la realidad. Por lo tanto, Dios es evidente por sí mismo.
3. Que existe la verdad es evidente por sí mismo, puesto que quien niega que la verdad existe está diciendo que la verdad existe; pues si la verdad no existe, es verdadero que la verdad no existe. Pero para que algo sea verdadero, es necesario que exista la verdad. Dios es la misma verdad. In 14,6: “Yo soy el camino, la verdad y la vida. Por lo tanto, que Dios existe es evidente por sí mismo”.

Contra esto: nadie puede pensar lo contrario de lo que es evidente por sí mismo, tal como consta en el Filósofo, *Metafísica* libro IV y *Primeros Analíticos* cuando trata los primeros principios de la demostración. Sin embargo, pensar lo contrario de que Dios existe, sí puede hacerse, según aquello del Sal 52,1: “Dice el necio en su interior: Dios no existe. Por lo tanto, que Dios existe no es evidente por sí mismo”.

Respondo: La evidencia de algo puede ser de dos modos. Uno, en sí misma y no para nosotros; otro, en sí misma y para nosotros. Así, una proposición es evidente por sí misma cuando el predicado está incluido en el concepto del sujeto, como el hombre es animal, ya que el predicado animal está incluido en el concepto de hombre. De este modo, si todos conocieran en qué consiste el predicado y en qué el sujeto, la proposición sería evidente para todos. Esto

es lo que sucede con los primeros principios de la demostración, pues sus términos como ser-no ser, todo-parte, y otros parecidos, son tan comunes que nadie los ignora.

Por el contrario, si algunos no conocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto, la proposición será evidente en sí misma, pero no lo será para los que desconocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto de la proposición. Así ocurre, como dice Boecio, que hay conceptos del espíritu comunes para todos y evidentes por sí mismos que sólo comprenden los sabios, por ejemplo, lo incorpóreo no ocupa lugar.

Por consiguiente, digo: La proposición Dios existe, en cuanto tal, es evidente por sí misma, ya que en Dios, sujeto y predicado son lo mismo, pues Dios es su mismo ser, como veremos (q.3 a.4). Pero, puesto que no sabemos en qué consiste Dios, para nosotros no es evidente, sino que necesitamos demostrarlo a través de aquello que es más evidente para nosotros y menos por su naturaleza, esto es, por los efectos.

A las objeciones:

1. Conocer de un modo general y no sin confusión que Dios existe, está impreso en nuestra naturaleza en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre; puesto que el hombre por naturaleza quiere ser feliz, por naturaleza conoce lo que por naturaleza desea. Pero a esto no se le puede llamar exactamente conocer que Dios existe; como, por ejemplo, saber que alguien viene no es saber que Pedro viene aunque sea Pedro el que viene. De hecho, muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste en la riqueza; otros, lo colocan en el placer; otros, en cualquier otra cosa.

2. Es probable que quien oiga la palabra Dios no entienda que con ella se expresa lo más inmenso que se pueda pensar, pues de hecho algunos creyeron que Dios era cuerpo. No obstante, aun suponiendo que alguien entienda el significado de lo que con la palabra Dios se dice, sin embargo no se sigue que entienda que lo que significa este nombre se dé en la realidad, sino tan sólo en la comprensión del entendimiento. Tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a no ser que se presuponga que en la realidad hay algo mayor que lo que puede pensarse. Y esto no es aceptado por los que sostienen que Dios no existe.

3. La verdad en general existe, es evidente por sí mismo; pero que exista la verdad absoluta, esto no es evidente para nosotros.

Artículo 2. La existencia de Dios, ¿es o no es demostrable?

Objeciones por las que parece que Dios no es demostrable:

1. La existencia de Dios es artículo de fe. Pero los contenidos de fe no son demostrables, puesto que la demostración convierte algo en evidente, en cambio la fe trata lo no evidente, como dice el Apóstol en Heb 11,1. Por lo tanto, la existencia de Dios no es demostrable.

2. La base de la demostración está en lo que es. Pero de Dios no podemos saber qué es, sino sólo qué no es, como dice el Damasceno. Por lo tanto, no podemos demostrar la existencia de Dios.

3. Si se demostrase la existencia de Dios, no sería más que a partir de sus efectos. Pero sus efectos no son proporcionales a Él, en cuanto que los efectos son finitos y Él es infinito; y lo finito no es proporcional a lo infinito. Como quiera, pues, que la causa no puede demostrarse a partir de los efectos que no le son proporcionales, parece que la existencia de Dios no puede ser demostrada.

Contra esto: está lo que dice el Apóstol en Rom 1,20: “Lo invisible de Dios se hace comprensible y visible por lo creado”. Pero esto no sería posible a no ser que por lo creado pudiera ser demostrada la existencia de Dios, ya que lo primero que hay que saber de una cosa es si existe.

Respondo: Una, por la causa, que es absolutamente previa a cualquier cosa. Se la llama: a causa de. Otra, por el efecto, que es lo primero con lo que nos encontramos; pues el efecto se nos presenta como más evidente que la causa, y por el efecto llegamos a conocimiento la causa. Se la llama: porque. Por cualquier efecto puede ser demostrada su causa (siempre que los efectos de la causa se nos presenten como más evidentes): porque, como quiera que los efectos dependen de la causa, dado el efecto, necesariamente antes se ha dado la causa. De donde se deduce que la existencia de Dios, aun cuando en sí misma no se nos presenta como evidente, en cambio sí es demostrable por los efectos con que nos encontramos.

A las objeciones:

1. La existencia de Dios y otras verdades que de Él pueden ser conocidas por la sola razón natural, tal como dice Rom 1,19, no son artículos de fe, sino preámbulos a tales artículos. Pues la fe presupone el conocer natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección lo perfectible. Sin embargo, nada impide que lo que en sí mismo es demostrable y comprensible, sea tenido como creíble por quien no llega a comprender la demostración.

2. Cuando se demuestra la causa por el efecto, es necesario usar el efecto como definición de la causa para probar la existencia de la causa. Esto es así sobre todo por lo que respecta a Dios. Porque para probar que algo existe, es necesario tomar como base lo que significa el nombre, no lo que es; ya que la pregunta qué es presupone otra: si existe. Los nombres dados a Dios se fundamentan en los efectos, como probaremos más adelante (q.13 a.1). De ahí que, demostrado por el efecto la existencia de Dios, podamos tornar como base lo que significa este nombre Dios.

3. Por efectos no proporcionales a la causa no se puede tener un conocimiento exacto de la causa. Sin embargo, por cualquier efecto puede ser demostrado claramente que la causa existe, como se dijo. Así, por efectos divinos puede ser demostrada la existencia de Dios, aun cuando por los efectos no podamos llegar a tener un conocimiento exacto de cómo es Él en sí mismo.

Artículo 3. Si Dios existe

Dificultades. Parece que Dios no existe.

1. Si de dos contrarios suponemos que uno sea infinito, éste anula totalmente su opuesto. Ahora bien, el nombre o término “Dios” significa precisamente, un bien infinito. Si, pues, hubiese Dios, no habría mal alguno. Pero hallamos que en el mundo hay mal. Luego Dios no existe.

2. Lo que pueden realizar pocos principios, no lo hacen muchos. Pues en el supuesto de que Dios no exista, pueden otros principios realizar cuanto vemos en el mundo, pues las cosas naturales se reducen a su principio, que es la naturaleza, y las libres, al suyo, que es el entendimiento y la voluntad humana. Por consiguiente, no hay necesidad de recurrir a que haya Dios.

Por otra parte, en el libro del Éxodo 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 innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto esta en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v. gr., el fuego hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas: lo que, v. gr., es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero, si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste otro. Mas no se puede

seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.

La segunda vía se basa en causalidad eficiente.

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

La tercera vía considera el ser posible o contingente y el necesario,

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

La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres.

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

La quinta vía se toma del gobierno del mundo.

Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.

Soluciones.

1. Dice San Agustín que, “Siendo Dios el bien supremo, de ningún modo permitiría que hubiese en sus obras mal alguno si no fuese tan omnipotente y bueno que del mal sacase bien”. Luego pertenece a la infinita bondad de Dios permitir los males para de ellos obtener los bienes.
2. Como la naturaleza obra para conseguir un fin en virtud de la dirección de algún agente superior, en lo mismo que hace la naturaleza interviene Dios como causa primera. Asimismo, lo que se hace deliberadamente, es preciso reducirlo a una causa superior al entendimiento y voluntad humanos, porque éstos son mudables y contingentes, y lo mudable y contingente tiene su razón de ser en lo que de suyo es inmóvil y necesario, según hemos dicho.

Edición del P. Ismael Quiles, Espasa-Calpe, Madrid, 1957.

DESCARTES, Meditaciones metafísicas, Tercera Meditación.

 filosoblog.com/historia-de-la-filosofia/textos-de-los-autores/descartes-meditaciones-metafisicas-tercera-meditacion/

CONTEXTO HISTÓRICO DE LOS TEXTOS

Descartes creó un gesto identificado con el nacimiento de la Modernidad, aunque su vigencia tanto científica como filosófica fuera muy breve. Su geometría analítica, su óptica, su física mecánica celeste (torbellinos), su medicina mecánica, etc. fueron tumbadas rápidamente. Su filosofía tampoco perduró demasiado, sobre todo por el problema del dualismo, que fue ridiculizado por Malebranche (quien propugna un ocasionalismo que reduce toda causalidad a ley), recompuesto por Spinoza (rebajando mente y cuerpo a atributos de la substancia) y disuelto en las mónadas de Leibniz. El Descartes filósofo no superó siquiera su propia generación. No obstante es el padre de la Modernidad, pues las armas que utilizamos contra él fue él mismo quien las aportó proclamando que el hombre es el dueño de su mundo, lo cual supone una nueva gestualidad discursiva favorecida por el individualismo de la pujante burguesía.

Descartes nace en 1596, cuando Felipe II, adalid del catolicismo, aún vive. En La Flèche, colegio jesuita, aprende la internalización de la fe. Esta es un remedo jesuita del examen interior calvinista. Los calvinistas no tienen una autoridad que interprete la Biblia, sino que cada uno ha de hacer el esfuerzo de leerla e interpretarla mediante un examen interior. Este procedimiento de internalización de la fe fue introducido por los jesuitas en el mundo católico con los ejercicios espirituales. Pero, en este caso, tal internalización no conduce a una certeza, pues la Iglesia católica se arroga la autoridad sobre la interpretación bíblica. Cuando concluye sus estudios universitarios y decide recorrer mundo estalla la guerra de los 30 años que desata la incertidumbre en Europa. La duda de Descartes es entonces la duda de Europa, como también manifestarían Calderón y Shakespeare. La guerra, producto del choque de grandes dogmatismos, lleva a un enorme escepticismo. Solo queda buscar seguridad en uno mismo, un refugio interior, además de un método para garantizar las propias creencias (las cuales protegerá Locke en 1690 en su Carta sobre la tolerancia, donde defiende la libertad individual y la tolerancia religiosa). Descartes aprovecha la guerra para alistarse en varios ejércitos y realizar diversos experimentos científicos. Según la leyenda, el 10 de noviembre de 1619 Descartes tiene unos sueños que le muestran su tarea en la vida: encontrar el método de conocimiento universal. Cuando vuelve a París deseoso de reconocimiento entra en contacto con el círculo escéptico de los libertinos, entre los que se encuentra Pierre Gassendi, que rechazaban la posibilidad de cualquier conocimiento racional incontrovertible, siendo toda verdad relativa. Realmente eran pensadores católicos que se escudaban en el escepticismo de Sexto Empírico para rechazar la libre interpretación de la Biblia de los calvinistas. Pero para Descartes el escepticismo no es insuperable y declara que él tiene el método natural que hará posible un conocimiento certero. Aunque el cardenal De Bérulle le pide que ponga su método al servicio de la unificación de las Iglesias Descartes lo rechaza. Así todo la congregación del

Oratorio y los jansenistas lo adoptarán como método pedagógico, mientras que los jesuitas lo rechazarán, pues entienden que aunque la vía del examen interior está bien, es insuficiente para llegar a la verdad, para la que habría que recuperar valores de la antigüedad. Pero en aquella época la fuerza de los jesuitas en Europa es ya muy limitada, y se dedican principalmente a las misiones. Antes de este debate el punto de vista jesuita consiste en interpretar que Dios no está pendiente de todos nuestros actos, por lo que nuestra responsabilidad es limitada. Así, debemos confiar en que nuestros actos no son culpables, y se limitan a enseñar buenos modales. Por su parte, los jansenistas son mucho más rigurosos, ya que siempre tienen presente la culpabilidad de todos nuestros actos. En definitiva, el cartesianismo o Racionalismo se difunde por toda Europa como método de enseñanza: la importancia de las ideas claras y sencillas, el poder de la intuición como luz de la verdad, la objetividad como representación para la propia razón, el desarrollo de un método matemático que proporciona certeza, etc. Todo esto es lo que hoy nos hace ser modernos.

PROBLEMAS QUE PLANTEAN LOS TEXTOS

Aunque en la meditación tercera casi nada es de Descartes, sino que es tomado por él de otros autores, en ella está la clave de por qué Descartes tiene valor educativo. Su método natural comienza con un gesto escéptico propio de su época: poner en duda todo. Pero es más difícil dudar de las matemáticas, cuyas definiciones se cierran sobre sí mismas. Entonces quizá es que lo que tenemos en la razón no se corresponde con la realidad, o quizá haya un genio maligno que nos suma no ya en un escepticismo probabilístico, sino radical. Entonces Descartes utiliza la fórmula «pienso, luego existo» como verdad cierta e indudable. Pero esta fórmula es una boutade de la que nada se puede sacar, pues no tiene objeto directo, no tiene contenido semántico alguno (yo pienso... ¿qué?). Además el escepticismo se mantiene sin problemas porque esa fórmula no nos proporciona ninguna certeza sobre la existencia de un mundo exterior que se corresponda con nuestros pensamientos. El verdadero gesto de Descartes, evitando mostrar que la pretendida salida del escepticismo es falsa, es el de dirigir la mirada al interior, a cierta forma de espiritualidad que remite al examen interior calvinista. Descartes evita mirar al exterior para centrarse, una vez establecido el «yo pienso», en los posibles pensamientos de ese yo. Teniendo en cuenta que si son creados por uno mismo no sirven para nada, pues nos remitirían de nuevo al «yo pienso», descarta las sensaciones finitas, pues las hemos podido crear. Descartes busca entonces una idea que no pudiésemos haber creado porque sobrepase el ámbito del yo. Puesto que esa idea existiría aparte de uno mismo nos podría servir de referencia para asegurar la certeza, sobre todo si es infinita y perfecta. Tal idea es Dios, cuyo origen no puede estar en uno mismo, sino que ha tenido que venir de afuera. Con ello destruimos el «cogito, ergo sum», mostrando que era simplemente un golpe de efecto. A partir de Dios, del cual dice que es bueno porque es perfecto y por ello no puede engañarse ni engañarnos (sin más), todo se reconstruye: las leyes de la razón,

el mundo exterior, etc. Y esas leyes son las que utilizan las escuelas cartesianas: rechazar lo oscuro, razonar, tener ideas claras y distintas, establecer las causas y efectos de las cosas, etc. En definitiva, reducir el pensamiento a lógica y razón.

GESTOS PROPIOS DE DESCARTES

El gesto cartesiano de dirigir la mirada al interior que remitía al examen interior calvinista se completa con otro gesto que sitúa a la representación como categoría epistemológica. Hay que recordar que Descartes copia el argumento ontológico de San Anselmo para demostrar la existencia de Dios, pero reforzándolo en dos aspectos. El primero se refiere a que si consideramos la infinitud de Dios como negación de lo finito, Dios no sería entonces existente, ya que no se puede construir un concepto positivo desde uno negativo. Señalando esto Descartes nos proporciona una condición de posibilidad de formación de conceptos. El segundo tiene que ver con que si el concepto positivo de infinitud no puede ser creado desde el de finitud, entonces no conocemos el mundo como conjunción de cosas finitas, sino que solo lo podemos re-conocer «reflejado» en nuestra subjetividad. Es decir, el concepto de verdad por el que discriminamos lo que es verdadero y lo que es falso no está en el mundo, sino en nuestra subjetividad, por lo que solo podemos conocer la verdad de las cosas del mundo comparándolas con nuestra idea de verdad, obteniendo así una confirmación o certeza. Necesitamos, pues, una re-presentación de las cosas para conocer con certeza si son verdaderas o falsas. Otra cosa es que tal infinito o verdad se corresponda con el Dios cristiano y tenga características morales, cosa que Descartes no justifica debidamente. Por ejemplo, Spinoza identifica ese infinito con la totalidad de la naturaleza, sin atribuirle ninguna carga moral.

TERCERA MEDITACIÓN. De Dios; que existe.

Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos; hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o, al menos, como eso es casi imposible, las reputaré vanas y falsas; de este modo, en coloquio sólo conmigo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce unas pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere, y que también imagina y siente, pues, como he observado más arriba, aunque lo que siento e imagino acaso no sea nada fuera de mí y en sí mismo, con todo estoy seguro de que esos modos de pensar residen y se hallan en mí, sin duda. Y con lo poco que acabo de decir, creo haber enumerado todo lo que sé de cierto, o, al menos, todo lo que he advertido saber hasta aquí.

Consideraré ahora con mayor circunspección si no podré hallar en mí otros conocimientos de los que aún no me haya apercibido. Sé con certeza que soy una cosa que piensa; pero ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo? En ese mi primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, la cual no bastaría a asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa. Y por ello me parece poder establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente.

Sin embargo, he admitido antes de ahora, como cosas muy ciertas y manifiestas, muchas que más tarde he reconocido ser dudosas e inciertas. ¿Cuáles eran? La tierra, el cielo, los astros y todas las demás cosas que percibía por medio de los sentidos. Ahora bien: ¿qué es lo que concebía en ellas como claro y distinto? Nada más, en verdad, sino que las ideas o pensamientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu. Y aun ahora no niego que esas ideas estén en mí. Pero había, además, otra cosa que yo afirmaba, y que pensaba percibir muy claramente por la costumbre que tenía de creerla, aunque verdaderamente no la percibiera, a saber: que había fuera de mí ciertas cosas de las que procedían esas ideas, y a las que éstas se asemejaban por completo. Y en eso me engañaba; o al menos si es que mi juicio era verdadero, no lo era en virtud de un conocimiento que yo tuviera.

Pero cuando consideraba algo muy sencillo y fácil, tocante a la aritmética y la geometría, como, por ejemplo, que dos más tres son cinco o cosas semejantes, ¿no las concebía con claridad suficiente para asegurar que eran verdaderas? Y si más tarde he pensado que cosas tales podían ponerse en duda, no ha sido por otra razón sino por ocurrírseme que acaso Dios hubiera podido darme una naturaleza tal, que yo me engañase hasta en las cosas que me parecen más manifiestas. Pues bien, siempre que se presenta a mi pensamiento esa opinión, anteriormente concebida, acerca de la suprema potencia de Dios, me veo forzado a reconocer que le es muy fácil, si quiere, obrar de manera que yo me engañe aun en las cosas que creo conocer con grandísima evidencia; y, por el contrario, siempre que reparo en las cosas que creo concebir muy claramente, me persuaden hasta el punto de que prorrumo en palabras como éstas: engañeme quien pueda, que lo que nunca podrá seré hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo, ni que alguna vez sea cierto que yo no haya sido nunca, siendo verdad que ahora soy, ni que dos más tres sean algo distinto de cinco, ni otras cosas semejantes, que veo claramente no poder ser de otro modo, que como las concibo.

Ciertamente, supuesto que no tengo razón alguna para creer que haya algún Dios engañador, y que no he considerado aún ninguna de las que prueban que hay un Dios, los motivos de duda que sólo dependen de dicha opinión son muy ligeros y, por así decirlo, metafísicos. Mas a fin de poder suprimirlos del todo, debo examinar si hay Dios, en cuanto se me presente la ocasión, y, si resulta haberlo, debo también examinar si puede ser engañador; pues, sin conocer esas dos verdades, no veo cómo voy a poder alcanzar certeza de cosa alguna.

Y para tener ocasión de averiguar todo eso sin alterar el orden de meditación que me he propuesto, que es pasar por grados de las nociones que encuentre primero en mi espíritu a las que pueda hallar después, tengo que dividir aquí todos mis pensamientos en ciertos géneros, y considerar en cuáles de estos géneros hay, propiamente, verdad o error.

De entre mis pensamientos, unos son como imágenes de cosas, y a éstos solos conviene con propiedad el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios. Otros, además, tienen otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo o niego; pues, si bien concibo entonces alguna cosa de la que trata la acción de mi espíritu, añado asimismo algo, mediante esa acción, a la idea que tengo de aquella cosa; y de este género de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones, y otros, juicios.

Pues bien, por lo que toca a las ideas, si se las considera sólo en sí mismas, sin relación a ninguna otra cosa, no pueden ser llamadas con propiedad falsas; pues imagine yo una cabra o una quimera, tan verdad es que imagino la una como la otra.

No es tampoco de temer que pueda hallarse falsedad en las afecciones o voluntades; pues aunque yo pueda desear cosas malas, o que nunca hayan existido, no es menos cierto por ello que yo las deseo.

Por tanto, sólo en los juicios debo tener mucho cuidado de no errar. Ahora bien, el principal y más frecuente error que puede encontrarse en ellos consiste en juzgar que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí, pues si considerase las ideas sólo como ciertos modos de mi pensamiento, sin pretender referirlas a alguna cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de errar.

Pues bien, de esas ideas, unas me parecen nacidas conmigo, otras extrañas y venidas de fuera, y otras hechas e inventadas por mí mismo. Pues tener la facultad de concebir lo que es en general una cosa, o una verdad, o un pensamiento, me parece proceder únicamente de mi propia naturaleza; pero si oigo ahora un ruido, si veo el sol, si siento calor, he juzgado hasta el presente que esos sentimientos procedían de ciertas cosas existentes fuera de mí; y, por último, me parece que las sirenas, los hipogrifos y otras quimeras de ese género, son ficciones e invenciones de mi espíritu.

Pero también podría persuadirme de que todas las ideas son del género de las que llamo extrañas y venidas de fuera, o de que han nacido todas conmigo, o de que todas han sido hechas por mí, pues aún no he descubierto su verdadero origen. Y lo que principalmente debo hacer, en este lugar, es considerar, respecto de aquellas que me parecen proceder de ciertos objetos que están fuera de mí, qué razones me fuerzan a creerlas semejantes a esos objetos.

La primera de esas razones es que parece enseñármelo la naturaleza; y la segunda, que experimento en mí mismo que tales ideas no dependen de mi voluntad, pues a menudo se me presentan a pesar mío, como ahora, quiéralo o no, siento calor, y por esta causa estoy

persuadido de que este sentimiento o idea del calor es producido en mí por algo diferente de mí, a saber, por el calor del fuego junto al cual me hallo sentado. Y nada veo que me parezca más razonable que juzgar que esa cosa extraña me envía e imprime en mí su semejanza, más bien que otra cosa cualquiera.

Ahora tengo que ver si esas razones son lo bastante fuertes y convincentes. Cuando digo que me parece que la naturaleza me lo enseña, por la palabra «naturaleza» entiendo sólo cierta inclinación que me lleva a creerlo, y no una luz natural que me haga conocer que es verdadero. Ahora bien, se trata de dos cosas muy distintas entre sí; pues no podría poner en duda nada de lo que la luz natural me hace ver como verdadero: por ejemplo, cuando antes me enseñaba que del hecho de dudar yo podía concluir mi existencia. Porque, además, no tengo ninguna otra facultad o potencia para distinguir lo verdadero de lo falso, que pueda enseñarme que no es verdadero lo que la luz natural me muestra como tal, y en la que pueda fiar como fío en la luz natural. Mas por lo que toca a esas inclinaciones que también me parecen naturales, he notado a menudo que, cuando se trataba de elegir entre virtudes y vicios, me han conducido al mal tanto como al bien: por ello, no hay razón tampoco para seguirlas cuando se trata de la verdad y la falsedad.

En cuanto a la otra razón —la de que esas ideas deben proceder de fuera, pues no dependen de mi voluntad—, tampoco la encuentro convincente. Puesto que, al igual que esas inclinaciones de las que acabo de hablar se hallan en mí, pese a que no siempre concuerden con mi voluntad, podría también ocurrir que haya en mí, sin yo conocerla, alguna facultad o potencia, apta para producir esas ideas sin ayuda de cosa exterior; y, en efecto, me ha parecido siempre hasta ahora que tales ideas se forman en mí, cuando duermo, sin el auxilio de los objetos que representan. Y en fin, aun estando yo conforme con que son causadas por esos objetos, de ahí no se sigue necesariamente que deban asemejarse a ellos. Por el contrario, he notado a menudo, en muchos casos, que había gran diferencia entre el objeto y su idea. Así, por ejemplo, en mi espíritu encuentro dos ideas del sol muy diversas; una toma su origen de los sentidos, y debe situarse en el género de las que he dicho vienen de fuera; según ella, el sol me parece pequeño en extremo; la otra proviene de las razones de la astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo, o bien ha sido elaborada por mí de algún modo: según ella, el sol me parece varias veces mayor que la tierra. Sin duda, esas dos ideas que yo formo del sol no pueden ser, las dos, semejantes al mismo sol; y la razón me impele a creer que la que procede inmediatamente de su apariencia es, precisamente, la que le es más disímil.

Todo ello bien me demuestra que, hasta el momento, no ha sido un juicio cierto y bien pensado, sino sólo un ciego y temerario impulso, lo que me ha hecho creer que existían cosas fuera de mí, diferentes de mí, y que, por medio de los órganos de mis sentidos, o por algún otro, me enviaban sus ideas o imágenes, e imprimían en mí sus semejanzas. Mas se me ofrece aún otra vía para averiguar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen

fuera de mí. Es a saber: si tales ideas se toman sólo en cuanto que son ciertas maneras de pensar no reconozco entre ellas diferencias o desigualdad alguna, y todas parecen proceder de mí de un mismo modo; pero, al considerarlas como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, entonces es evidente que son muy distintas unas de otras. En efecto, las que me representan substancias son sin duda algo más, y contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan, por representación, de más grados de ser o perfección que aquellas que me representan sólo modos o accidentes. Y más aún: la idea por la que concibo un Dios supremo, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de todas las cosas que están fuera de él, esa idea —digo— ciertamente tiene en sí más realidad objetiva que las que me representan substancias finitas.

Ahora bien, es cosa manifiesta, en virtud de la luz natural, que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto: pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de la causa? ¿Y cómo podría esa causa comunicársela, si no la tuviera ella misma? Y de ahí se sigue, no sólo que la nada no podría producir cosa alguna, sino que lo más perfecto, es decir, lo que contiene más realidad, no puede provenir de lo menos perfecto. Y esta verdad no es sólo clara y evidente en aquellos efectos dotados de esa realidad que los filósofos llaman actual o formal, sino también en las ideas, donde sólo se considera la realidad que llaman objetiva. Por ejemplo, la piedra que aún no existe no puede empezar a existir ahora si no es producida por algo que tenga en sí formalmente o eminentemente todo lo que entra en la composición de la piedra (es decir, que contenga en sí las mismas cosas, u otras más excelentes, que las que están en la piedra); y el calor no puede ser producido en un sujeto privado de él, si no es por una cosa que sea de un orden, grado o género al menos tan perfecto como lo es el calor; y así las demás cosas. Pero además de eso, la idea del calor o de la piedra no puede estar en mí si no ha sido puesta por alguna causa que contenga en sí al menos tanta realidad como la que concibo en el calor o en la piedra. Pues aunque esa causa no transmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no hay que juzgar por ello que esa causa tenga que ser menos real, sino que debe saberse que, siendo toda idea obra del espíritu, su naturaleza es tal que no exige de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe del pensamiento, del cual es un modo. Pues bien, para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe haberla recibido, sin duda, de alguna causa, en la cual haya tanta realidad formal, por lo menos, cuanto realidad objetiva contiene la idea. Pues si suponemos que en la idea hay algo que no se encuentra en su causa, tendrá que haberlo recibido de la nada; mas, por imperfecto que sea el modo de ser según el cual una cosa está objetivamente o por representación en el entendimiento, mediante su idea, no puede con todo decirse que ese modo de ser no sea nada, ni, por consiguiente, que esa idea tome su origen de la nada. Tampoco debo suponer que, siendo sólo objetiva la realidad considerada en esas ideas, no sea necesario que la misma realidad esté formalmente en las causas de ellas, ni creer que basta con que esté objetivamente en dichas causas; pues, así como el modo objetivo de ser compete a las ideas por su propia naturaleza, así también el modo formal de ser compete a las causas de esas ideas (o por lo

menos a las primeras y principales) por su propia naturaleza. Y aunque pueda ocurrir que de una idea nazca otra idea, ese proceso no puede ser infinito, sino que hay que llegar finalmente a una idea primera, cuya causa sea como un arquetipo, en el que esté formal y efectivamente contenida toda la realidad o perfección que en la idea está sólo de modo objetivo o por representación. De manera que la luz natural me hace saber con certeza que las ideas son en mí como cuadros o imágenes, que pueden con facilidad ser copias defectuosas de las cosas, pero que en ningún caso pueden contener nada mayor o más perfecto que éstas.

Y cuanto más larga y atentamente examino todo lo anterior, tanto más clara y distintamente conozco que es verdad. Mas, a la postre, ¿qué conclusión obtendré de todo ello? Ésta, a saber: que, si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa, que es causa de esa idea; si, por el contrario, no hallo en mí una idea así, entonces careceré de argumentos que puedan darme certeza de la existencia de algo que no sea yo, pues los he examinado todos con suma diligencia, y hasta ahora no he podido encontrar ningún otro.

Ahora bien: entre mis ideas, además de la que me representa a mí mismo (y que no ofrece aquí dificultad alguna), hay otra que me representa a Dios, y otras a cosas corpóreas e inanimadas, ángeles, animales y otros hombres semejantes a mí mismo. Mas, por lo que atañe a las ideas que me representan otros hombres, o animales, o ángeles, fácilmente concibo que puedan haberse formado por la mezcla y composición de las ideas que tengo de las cosas corpóreas y de Dios, aun cuando fuera de mí no hubiese en el mundo ni hombres, ni animales, ni ángeles. Y, tocante a las ideas de las cosas corpóreas, nada me parece haber en ellas tan excelente que no pueda proceder de mí mismo; pues si las considero más a fondo y las examino como ayer hice con la idea de la cera, advierto en ellas muy pocas cosas que yo conciba clara y distintamente; a saber: la magnitud, o sea, la extensión en longitud, anchura y profundidad; la figura, formada por los límites de esa extensión; la situación que mantienen entre sí los cuerpos diversamente delimitados; el movimiento, o sea, el cambio de tal situación; pueden añadirse la substancia, la duración y el número. En cuanto las demás cosas, como la luz, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el frío y otras cualidades perceptibles por el tacto, todas ellas están en mi pensamiento con tal oscuridad y confusión, que hasta ignoro si son verdaderas o falsas y meramente aparentes, es decir, ignoro si las ideas que concibo de dichas cualidades son, en efecto, ideas de cosas reales o bien representan tan sólo seres quiméricos, que no pueden existir. Pues aunque más arriba haya yo notado que sólo en los juicios puede encontrarse falsedad propiamente dicha, en sentido formal, con todo, puede hallarse en las ideas cierta falsedad material, a saber: cuando representan lo que no es nada como si fuera algo. Por ejemplo, las ideas que tengo del frío y el calor son tan poco claras y distintas, que mediante ellas no puedo discernir si el frío es sólo una privación de calor, o el calor una privación de frío, o bien

si ambas son o no cualidades reales; y por cuanto, siendo las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no parezca representarnos algo, si es cierto que el frío es sólo privación de calor, la idea que me lo represente como algo real y positivo podrá, no sin razón, llamarse falsa, y lo mismo sucederá con ideas semejantes. Y por cierto, no es necesario que atribuya a esas ideas otro autor que yo mismo; pues si son falsas —es decir, si representan cosas que no existen— la luz natural me hace saber que provienen de la nada, es decir, que si están en mí es porque a mi naturaleza —no siendo perfecta— le falta algo; y si son verdaderas, como de todas maneras tales ideas me ofrecen tan poca realidad que ni llego a discernir con claridad la cosa representada del no ser, no veo por qué no podría haberlas producido yo mismo.

En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corpóreas, hay algunas que me parece he podido obtener de la idea que tengo de mí mismo; así, las de substancia, duración, número y otras semejantes. Pues cuando pienso que la piedra es una substancia, o sea, una cosa capaz de existir por sí, dado que yo soy una substancia, y aunque sé muy bien que soy una cosa pensante y no extensa (habiendo así entre ambos conceptos muy gran diferencia), las dos ideas parecen concordar en que representan substancias. Asimismo, cuando pienso que existo ahora, y me acuerdo además de haber existido antes, y concibo varios pensamientos cuyo número conozco, entonces adquiero las ideas de duración y número, las cuales puedo luego transferir a cualesquiera otras cosas.

Por lo que se refiere a las otras cualidades de que se componen las ideas de las cosas corpóreas —a saber: la extensión, la figura, la situación y el movimiento—, cierto es que no están formalmente en mí, pues no soy más que una cosa que piensa; pero como son sólo ciertos modos de la substancia (a manera de vestidos con que se nos aparece la substancia), parece que pueden estar contenidas en mí eminentemente.

Así pues, sólo queda la idea de Dios, en la que debe considerarse si hay algo que no pueda proceder de mí mismo. Por «Dios» entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita.

Y no debo juzgar que yo no concibo el infinito por medio de una verdadera idea, sino por medio de una mera negación de lo finito (así como concibo el reposo y la oscuridad por medio de la negación del movimiento y la luz): pues, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita y, por ende, que, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito: antes la de Dios que la de mí mismo. Pues ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy

perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza?

Y no puede decirse que acaso esta idea de Dios es materialmente falsa y puede, por tanto, proceder de la nada (es decir, que acaso esté en mí por faltarme a mí algo, según dije antes de las ideas de calor y frío, y de otras semejantes); al contrario, siendo esta idea muy clara y distinta y conteniendo más realidad objetiva que ninguna otra, no hay idea alguna que sea por sí misma más verdadera, ni menos sospechosa de error y falsedad. Digo que la idea de ese ser sumamente perfecto e infinito es absolutamente verdadera; pues, aunque acaso pudiera fingirse que un ser así no existe, con todo, no puede fingirse que su idea no me representa nada real, como dije antes de la idea de frío.

Esa idea es también muy clara y distinta, pues que contiene en sí todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero, y todo lo que comporta alguna perfección. Y eso no deja de ser cierto, aunque yo no comprenda lo infinito, o aunque haya en Dios innumerables cosas que no pueda yo entender, y ni siquiera alcanzar con mi pensamiento: pues es propio de la naturaleza de lo infinito que yo, siendo finito, no pueda comprenderlo. Y basta con que entienda esto bien, y juzgue que todas las cosas que concibo claramente, y en las que sé que hay alguna perfección, así como acaso también infinidad de otras que ignoro, están en Dios formalmente o eminentemente, para que la idea que tengo de Dios sea la más verdadera, clara y distinta de todas.

Mas podría suceder que yo fuese algo más de lo que pienso, y que todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza de Dios estén en mí, de algún modo, en potencia, si bien todavía no manifestadas en el acto. Y en efecto, estoy experimentando que mi conocimiento aumenta y se perfecciona poco a poco, y nada veo que pueda impedir que aumente más y más hasta el infinito, y, así acrecentado y perfeccionado, tampoco veo nada que me impida adquirir por su medio todas las demás perfecciones de la naturaleza divina; y, en fin, parece asimismo que, si tengo el poder de adquirir esas perfecciones, tendría también el de producir sus ideas. Sin embargo, pensándolo mejor, reconozco que eso no puede ser. En primer lugar, porque, aunque fuera cierto que mi conocimiento aumentase por grados sin cesar y que hubiese en mi naturaleza muchas cosas en potencia que aún no estuviesen en acto, nada de eso, sin embargo, atañe ni aun se aproxima a la idea que tengo de la divinidad, en cuya idea nada hay en potencia, sino que todo está en acto. Y hasta ese mismo aumento sucesivo y por grados argüiría sin duda imperfección en mi conocimiento. Más aún: aunque mi conocimiento aumentase más y más, con todo no dejo de conocer que nunca podría ser infinito en acto, pues jamás llegaré a tan alto grado que no sea capaz de incremento alguno. En cambio, a Dios lo concibo infinito en acto, y en tal grado que nada puede añadirse a su perfección. Y, por último, me doy cuenta de que el ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser que existe sólo en potencia —el cual, hablando con propiedad, no es nada—, sino sólo por un ser

en acto, o sea, formal.

Ciertamente, nada veo en todo cuanto acabo de decir que no sea facilísimo de conocer, en virtud de la luz natural, a todos los que quieran pensar en ello con cuidado. Pero cuando mi atención se afloja, oscurecido mi espíritu y como cegado por las imágenes de las cosas sensibles, olvida fácilmente la razón por la cual la idea que tengo de un ser más perfecto que yo debe haber sido puesta necesariamente en mí por un ser que, efectivamente, sea más perfecto.

Por ello pasaré adelante, y consideraré si yo mismo, que tengo esa idea de Dios, podría existir, en el caso de que no hubiera Dios. Y pregunto: ¿de quién habría recibido mi existencia? Pudiera ser que de mí mismo, o bien de mis padres, o bien de otras causas que, en todo caso, serían menos perfectas que Dios, pues nada puede imaginarse más perfecto que Él, y ni siquiera igual a Él.

Ahora bien: si yo fuese independiente de cualquier otro, si yo mismo fuese el autor de mi ser, entonces no dudaría de nada, nada desearía, y ninguna perfección me faltaría, pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de las que tengo alguna idea: y así, yo sería Dios.

Y no tengo por qué juzgar que las cosas que me faltan son acaso más difíciles de adquirir que las que ya poseo; al contrario, es, sin duda, mucho más difícil que yo —esto es, una cosa o substancia pensante— haya salido de la nada, de lo que sería la adquisición, por mi parte, de muchos conocimientos que ignoro, y que al cabo no son sino accidentes de esa substancia. Y si me hubiera dado a mí mismo lo más difícil, es decir, mi existencia, no me hubiera privado de lo más fácil, a saber: de muchos conocimientos de que mi naturaleza no se halla provista; no me habría privado, en fin, de nada de lo que está contenido en la idea que tengo de Dios, puesto que ninguna otra cosa me parece de más difícil adquisición; y si hubiera alguna más difícil, sin duda me lo parecería (suponiendo que hubiera recibido de mí mismo las demás cosas que poseo), pues sentiría que allí terminaba mi poder.

Y no puedo hurtarme a la fuerza de un tal razonamiento mediante la suposición de que he sido siempre tal cual soy ahora, como si de ello se siguiese que no tengo por qué buscarle autor alguno a mi existencia. Pues el tiempo todo de mi vida puede dividirse en innumerables partes, sin que ninguna de ellas dependa en modo alguno de las demás; y así, de haber yo existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este mismo momento alguna causa me produzca y —por decirlo así— me cree de nuevo, es decir, me conserve.

En efecto, a todo el que considere atentamente la naturaleza del tiempo, resulta clarísimo que una substancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, precisa de la misma fuerza y actividad que sería necesaria para producirla y crearla en el caso de que no existiese. De suerte que la luz natural nos hace ver con claridad que conservación y creación difieren sólo respecto de nuestra manera de pensar, pero no realmente.

Así pues, sólo hace falta aquí que me consulte a mí mismo, para saber si poseo algún poder en cuya virtud yo, que existo ahora, exista también dentro de un instante; ya que, no siendo yo

más que una cosa que piensa (o, al menos, no tratándose aquí, hasta ahora, más que de esta parte de mí mismo), si un tal poder residiera en mí, yo debería por lo menos pensarlo y ser consciente de él; pues bien, no es así, y de este modo sé con evidencia que dependo de algún ser diferente de mí.

Quizá pudiera ocurrir que ese ser del que dependo no sea Dios, y que yo haya sido producido, o bien por mis padres, o bien por alguna otra causa menos perfecta que Dios. Pero ello no puede ser, pues, como ya he dicho antes, es del todo evidente que en la causa debe haber por lo menos tanta realidad como en el efecto. Y entonces, puesto que soy una cosa que piensa, y que tengo en mí una idea de Dios, sea cualquiera la causa que se le atribuya a mi naturaleza, deberá ser en cualquier caso, asimismo, una cosa que piensa, y poseer en sí la idea de todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza divina. Ulteriormente puede indagarse si esa causa toma su origen y existencia de sí misma o de alguna otra cosa. Si la toma de sí misma, se sigue, por las razones antedichas, que ella misma ha de ser Dios, pues teniendo el poder de existir por sí, debe tener también, sin duda, el poder de poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas concibe, es decir, todas las que yo concibo como dadas en Dios. Y si toma su existencia de alguna otra causa distinta de ella, nos preguntaremos de nuevo, y por igual razón, si esta segunda causa existe por sí o por otra cosa, hasta que de grado en grado lleguemos por último a una causa que resultará ser Dios. Y es muy claro que aquí no puede procederse al infinito, pues no se trata tanto de la causa que en otro tiempo me produjo, como de la que al presente me conserva.

Tampoco puede fingirse aquí que acaso varias causas parciales hayan concurrido juntas a mi producción, y que de una de ellas haya recibido yo la idea de una de las perfecciones que atribuyo a Dios, y de otra la idea de otra, de manera que todas esas perfecciones se hallan, sin duda, en algún lugar del universo, pero no juntas y reunidas en una sola {causa} que sea Dios. Pues, muy al contrario, la unidad, simplicidad o inseparabilidad de todas las cosas que están en Dios, es una de las principales perfecciones que en Él concibo; y, sin duda, la idea de tal unidad y reunión de todas las perfecciones en Dios no ha podido ser puesta en mí por causa alguna, de la cual no haya yo recibido también las ideas de todas las demás perfecciones. Pues ella no puede habérmelas hecho comprender como juntas e inseparables, si no hubiera procedido de suerte que yo supiese cuáles eran, y en cierto modo las conociese.

Por lo que atañe, en fin, a mis padres, de quienes parece que tomo mi origen, aunque sea cierto todo lo que haya podido creer acerca de ellos, eso no quiere decir que sean ellos los que me conserven, ni que me hayan hecho y producido en cuanto que soy una cosa que piensa, puesto que sólo han afectado de algún modo a la materia, dentro de la cual pienso estar encerrado yo, es decir, mi espíritu, al que identifico ahora conmigo mismo. Por tanto, no puede haber dificultades en este punto, sino que debe concluirse necesariamente, del solo hecho de que existo y de que hay en mí la idea de un ser sumamente perfecto (esto es, de Dios), que la existencia de Dios está demostrada con toda evidencia.

Sólo me queda por examinar de qué modo he adquirido esa idea. Pues no la he recibido de los sentidos, y nunca se me ha presentado inesperadamente, como las ideas de las cosas sensibles, cuando tales cosas se presentan, o parecen hacerlo, a los órganos externos de mis sentidos. Tampoco es puro efecto o ficción de mi espíritu, pues no está en mi poder aumentarla o disminuirla en cosa alguna. Y, por consiguiente, no queda sino decir que, al igual que la idea de mí mismo, ha nacido conmigo a partir del momento mismo en que yo he sido creado.

Y nada tiene de extraño que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como el sello del artífice, impreso en su obra; y tampoco es necesario que ese sello sea algo distinto que la obra misma. Sino que, por sólo haberme creado, es de creer que Dios me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza, y que yo concibo esta semejanza (en la cual se halla contenida la idea de Dios) mediante la misma facultad por la que me percibo a mí mismo; es decir, que cuando reflexiono sobre mí mismo, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que tiende y aspira sin cesar a algo mejor y mayor de lo que soy, sino que también conozco, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo posee todas esas cosas grandes a las que aspiro, y cuyas ideas encuentro en mí; y las posee no de manera indefinida y sólo en potencia, sino de un modo efectivo, actual e infinito, y por eso es Dios. Y toda la fuerza del argumento que he empleado para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que sería imposible que mi naturaleza fuera tal cual es, o sea, que yo tuviese la idea de Dios, si Dios no existiera realmente: ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas altas perfecciones, de las que nuestro espíritu puede alcanzar alguna noción, aunque no las comprenda por entero, y que no tiene ningún defecto ni nada que sea señal de imperfección. Por lo que es evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende de algún defecto.

Pero antes de examinar esto con más cuidado, y de pasar a la consideración de las demás verdades que pueden colegirse de ello, me parece oportuno detenerme algún tiempo a contemplar este Dios perfectísimo, apreciar debidamente sus maravillosos atributos, considerar, admirar y adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz, en la medida, al menos, que me lo permita la fuerza de mi espíritu. Pues, enseñándonos la fe que la suprema felicidad de la vida no consiste sino en esa contemplación de la majestad divina, experimentamos ya que una meditación como la presente, aunque incomparablemente menos perfecta, nos hace gozar del mayor contento que es posible en esta vida.

Traducción de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.

HUME, Investigación sobre el entendimiento humano, Sec. 7, parte 2.

 filosoblog.com/historia-de-la-filosofia/textos-de-los-autores/hume-investigacion-sobre-el-entendimiento-humano-sec-7- parte-2/

SECCIÓN VII. Segunda Parte. Sobre la idea de conexión necesaria.

1. No obstante, para alcanzar con prontitud una conclusión sobre este argumento, que ya ha llegado demasiado lejos, hemos buscado en vano la idea de poder o conexión necesaria en todas las fuentes de las que podríamos suponer que derivara. Aparentemente, en los casos particulares de la operación de los cuerpos, no podemos descubrir, ni mediante el más celoso examen, nada que no sea que un evento sigue a otro, sin llegar a identificar ninguna fuerza o poder por el que opera la causa, ni ninguna conexión entre ésta y su supuesto efecto. La misma dificultad se da al contemplar las operaciones de la mente sobre el cuerpo, donde observamos que el movimiento de este último se sigue de la volición de la primera pero somos incapaces de observar o concebir el vínculo que une el movimiento y la volición, o la energía por la que la mente produce este efecto. La autoridad de la voluntad sobre sus propias facultades e ideas no es ni un ápice más comprensible. De ahí que, en su conjunto, en toda la naturaleza no aparece ni un solo caso de conexión que nos sea concebible. Todos los eventos parecen estar completamente sueltos y separados. Un evento sigue al otro, pero nunca podemos observar ningún vínculo entre ellos. Parecen estar unidos pero nunca conectados. Y como no podemos hacernos ninguna idea de nada que no haya aparecido nunca ante nuestro sentido externo o sentimiento interno, necesariamente la conclusión parece ser que no tenemos idea alguna de la conexión o el poder, y que estas palabras no tienen absolutamente ningún significado cuando las empleamos tanto en los razonamientos filosóficos como en la vida ordinaria.

2. Sin embargo, aún existe un método para evitar esta conclusión, y una fuente que todavía no hemos examinado. Cuando se nos presenta cualquier evento u objeto natural, nos es imposible, a pesar de nuestra sagacidad o capacidad de penetración, descubrir, o siquiera conjeturar, sin la experiencia, qué evento resultará de ello, y también llevar nuestra previsión más allá del objeto que se presenta de manera inmediata a la memoria y los sentidos. Incluso después de un caso o experimento donde hemos observado que determinado evento sigue a otro, no podemos formular una regla general, ni predecir lo que ocurrirá en casos similares; siendo justo considerar una temeridad imperdonable juzgar el conjunto del devenir de la naturaleza a partir de un solo experimento, por preciso o infalible que éste sea. Pero cuando una especie determinada de evento ha estado siempre, en todos los casos, unida a otra, dejamos de tener escrúpulos a la hora de predecir uno por la aparición del

otro, y de utilizar ese razonamiento, el único que puede confirmarnos cualquier estado de los hechos o de la existencia. Entonces llamamos a un objeto causa y al otro, efecto. Suponemos que existe alguna conexión entre ellos, algún poder en la una para producir de manera infalible el otro, y que opera con la mayor de las certezas y la más poderosa de las necesidades.

3. Así, aparentemente, esta idea de conexión necesaria entre eventos surge de una serie de casos similares que se dan por la conjunción constante de dichos eventos; no porque esa idea pueda ser sugerida nunca por ninguno de estos casos, aunque se examinen bajo todas las luces y posiciones posibles. Sin embargo, en un número determinado de casos no hay nada distinto de cada caso particular que se suponga que sea exactamente similar; salvo, únicamente, que tras una repetición de casos similares la mente se deja llevar por el hábito: ante la aparición de un evento, espera su habitual seguimiento, y cree que existirá. Esta conexión, por tanto, que sentimos en la mente, esta transición rutinaria de la imaginación desde un objeto a su normal seguimiento, es el sentimiento o la impresión de la que formamos la idea de poder o conexión necesaria. No hay nada más en el caso. Contemplemos el tema desde todos los lados; no encontraremos nunca ningún otro origen a esa idea. Ésta es la única diferencia que existe entre un caso, del que nunca podemos recibir la idea de conexión, y una serie de casos similares, que la sugieren. La primera vez que el hombre vio la comunicación del movimiento a través del impulso, como cuando chocan dos bolas de billar, no pudo decir que un evento estaba conectado al otro; sino tan solo que uno estaba unido al otro. Tras haber observado varios casos de la misma naturaleza, entonces es cuando dice que están conectados. ¿Qué ha cambiado para que surja esta nueva idea de conexión? Nada, salvo que él ahora siente que estos eventos están conectados en su imaginación, y que puede predecir al punto la existencia de uno de la aparición del otro. Así pues, cuando decimos que un objeto está conectado a otro, sólo significamos que han adquirido una conexión en nuestro pensamiento, y que da lugar a esta inferencia por la que cada uno se convierte en la prueba de la existencia del otro. Una conclusión un tanto sorprendente, aunque parezca fundamentada en suficientes pruebas, pruebas que no quedarán debilitadas por ninguna desconfianza general del entendimiento, o sospecha escéptica relativa a toda conclusión que sea nueva y extraordinaria. No existen conclusiones más gratas para el escepticismo que aquellas que hacen descubrimientos relativos a la debilidad y las limitaciones de la razón y la capacidad humanas.

4. Y qué caso más fuerte puede hallarse de la sorprendente ignorancia y debilidad del entendimiento que el presente. Pues si existe alguna relación entre los objetos que nos importe conocer a la perfección es, indudablemente, la de causa y efecto. Sobre ella se fundamentan todos nuestros razonamientos relativos a las cuestiones de hecho o de existencia. Sólo por ella tenemos alguna seguridad relativa a los objetos que no se encuentran en el testimonio presente de nuestra memoria y sentidos. La única utilidad inmediata de todas las ciencias es la de

enseñarnos a controlar y regular los eventos futuros mediante sus causas. Por lo tanto, a cada momento, nuestros pensamientos e investigaciones se emplean en esta relación. Y sin embargo, las ideas que sobre esto formamos son tan imperfectas que es imposible dar ninguna definición justa de la causa, salvo la que se extrae de algo extraño y ajeno a ella. Objetos similares siempre están unidos a lo similar. De esto tenemos experiencia. De acuerdo a esta experiencia, por tanto, podemos definir que una causa puede ser un objeto, seguido de otro, y donde todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo. O en otras palabras, donde, si el primer objeto no se diera, el segundo nunca habría existido. La aparición de una causa siempre confiere a la mente, mediante una transición de la costumbre, la idea del efecto. De esto también tenemos experiencia. Podemos, por tanto, y de acuerdo a esta experiencia, formar otra definición de causa, y llamarla, un objeto seguido de otro, y cuya apariencia siempre conduce al pensamiento del otro. Pero aunque estas dos definiciones se extraigan de circunstancias ajenas a la causa, no podemos

remediar este inconveniente, ni alcanzar una definición más perfecta que pueda señalar en la causa la circunstancia que le dé una conexión con su efecto. No tenemos idea alguna sobre esta conexión, ni siquiera una lejana noción de qué es lo que podemos conocer cuando nos proponemos averiguar cuál es su concepción. Decimos, por ejemplo, que la vibración de esta cuerda es la causa de este sonido particular. ¿Y qué queremos decir con esta afirmación? O bien que ésta vibración es seguida por este sonido, y que todas las vibraciones similares han sido seguidas por sonidos similares; o que esta vibración es seguida por este sonido, y que por la aparición de una la mente anticipa los sentidos formando de manera inmediata una idea de la otra. Podemos considerar la relación de causa y efecto bajo cualquiera de estas dos luces; pero más allá no tenemos idea de ella.

5. Recapitulando, así pues, los razonamientos de esta sección: toda idea está copiada de alguna impresión o sentimiento que la precede, y allí donde no podamos hallar ninguna impresión, podemos tener la certeza de que no existirá ninguna idea. En todos los casos particulares de la operación de cuerpos o mentes, no existe nada que produzca ninguna impresión, por lo que consecuentemente no puede sugerir ninguna idea de poder o conexión necesaria. Sin embargo, cuando aparecen muchos casos uniformes y el mismo objeto es siempre seguido por el mismo evento, entonces empezamos a tener la noción de causa y conexión. Entonces sentimos una nueva emoción o impresión, a saber, una conexión, por costumbre, en el pensamiento o la imaginación, entre un objeto y su habitual seguimiento; y esta emoción es el original de aquella idea que estamos buscando. Pues como esta idea surge de una serie de casos similares, y no de ningún caso único, debe surgir de esa circunstancia en la que la serie de casos difieren de todo caso individual.

Pero esta conexión de la costumbre o transición de la imaginación es la única circunstancia en que difieren. En todo particular restante son similares. El primer caso que vimos del movimiento comunicado por el choque entre dos bolas de billar (para volver a este claro ejemplo) es exactamente similar a cualquier caso que pueda, ahora, ocurrir ante nosotros; salvo tan solo que, no pudiéramos, en un principio, inferir un evento del otro; lo que sí podemos hacer ahora, después de un devenir tan largo de experiencia uniforme. No sé si el lector aprehenderá al punto este razonamiento. Temo que, si multiplicara las palabras, o si lo lanzara bajo una mayor variedad de luces, éste acabaría siendo más oscuro e intrincado. En todo razonamiento abstracto existe un punto de vista que, si conseguimos dar con él, nos llevará más lejos a la hora de ilustrar el tema que toda la elocuencia y las palabras del mundo. Es este punto de vista lo que nos proponemos alcanzar, reservando las flores de la retórica para los temas que se adapten mejor a ellas. *Traducción de Michelle para “LaFilosofíaenelBachillerato”*

ROUSSEAU, Contrato social, caps. 6-7.

 filosoblog.com/historia-de-la-filosofia/textos-de-los-autores/rousseau-contrato-social-caps-6-7/

CAPÍTULO VI. Del pacto social.

Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican a su conservación en el estado de naturaleza logran vencer, mediante su resistencia, a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Desde este momento, el estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser.

Ahora bien; como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil y hacerlas obrar en armonía.

Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo va a comprometerlos sin perjudicarse y sin olvidar los cuidados que se debe? Esta dificultad, referida a nuestro problema, puede anunciarse en estos términos:

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

Las cláusulas de este contrato se hallan determinadas hasta tal punto por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría vanas y de efecto nulo; de suerte que, aun cuando jamás hubiesen podido ser formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y doquiera están tácitamente admitidas y reconocidas, hasta que, una vez violado el pacto social, cada cual vuelve a la posesión de sus primitivos derechos y a recobrar su libertad natural, perdiendo la convencional, por la cual renunció a aquélla.

Estas cláusulas, debidamente entendidas, se reducen todas a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la humanidad; porque, en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás. Es más: cuando la enajenación se hace sin reservas, la unión llega a ser lo más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar, porque si quedasen reservas en algunos derechos, los particulares, como no habría ningún superior común que pudiese fallar entre ellos y el público, siendo cada cual su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, y el estado de naturaleza subsistiría y la asociación advendría necesariamente tiránico o vana.

En fin, dándose cada cual a todos, no se da a nadie, y como no hay un asociado, sobre quien no se adquiriera el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

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

Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de ciudad y toma ahora el de República o de cuerpo político, que es llamado por sus miembros Estado, cuando es pasivo; Soberano, cuando es activo; poder, al compararlo a sus semejantes; respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de Pueblo, y se llaman en particular Ciudadanos, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y Súbditos, en cuanto sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden frecuentemente y se toman unos por otros; basta con saberlos distinguir cuando se emplean en toda su precisión.

CAPÍTULO VII. Del soberano.

Se ve por esta fórmula que el acto de asociación encierra un compromiso recíproco del público con los particulares, y que cada individuo, contratando, por decirlo así, consigo mismo, se encuentra comprometido bajo una doble relación, a saber: como miembro del Soberano, respecto a los particulares, y como miembro del Estado, respecto al Soberano. Mas no puede aplicarse aquí la máxima del derecho civil de que nadie se atiene a los compromisos contraídos consigo mismo; porque hay mucha diferencia entre obligarse con uno mismo o con un todo de que se forma parte.

Es preciso hacer ver, además, que la deliberación pública, que puede obligar a todos los súbditos respecto al soberano, a causa de las dos diferentes relaciones bajo las cuales cada uno de ellos es considerado, no puede por la razón contraria obligar al Soberano para con él mismo, y, por tanto, que es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no puede infringir. No siéndole dable considerarse más que bajo una sola y misma relación, se encuentra en el caso de un particular que contrata consigo mismo; de donde se ve que no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social. Lo que no significa que este cuerpo no pueda comprometerse por completo con respecto a otro, en lo que no derogue este contrato; porque, en lo que respecta al extranjero, es un simple ser, un individuo.

Pero el cuerpo político o el soberano, no derivando su ser sino de la santidad del contrato, no puede nunca obligarse, ni aun respecto a otro, a nada que derogue este acto primitivo, como el de enajenar alguna parte de sí mismo o someterse a otro soberano. Violar el acto por el cual existe sería aniquilarlo, y lo que no es nada no produce nada.

Tan pronto como esta multitud se ha reunido así en un cuerpo, no se puede ofender a uno de los miembros ni atacar al cuerpo, ni menos aún ofender al cuerpo sin que los miembros se resistan. Por tanto, el deber, el interés, obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente, y los mismos hombres deben procurar reunir bajo esta doble relación todas las ventajas que dependan de ella.

Ahora bien; no estando formado el soberano sino por los particulares que lo componen, no hay ni puede haber interés contrario al suyo; por consiguiente, el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía con respecto a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros, y ahora veremos cómo no puede perjudicar a ninguno en particular. El soberano, sólo por ser lo que es, es siempre lo que debe ser.

Mas no ocurre lo propio con los súbditos respecto al soberano, de cuyos compromisos, a pesar del interés común, nada respondería si no encontrase medios de asegurarse de su fidelidad.

En efecto, cada individuo puede como hombre tener una voluntad particular contraria o disconforme con la voluntad general que tiene como ciudadano; su interés particular puede hablarle de un modo completamente distinto de como lo hace el interés común; su existencia, absoluta y naturalmente independiente, le puede llevar a considerar lo que debe a la causa común, como una contribución gratuita, cuya pérdida será menos perjudicial a los demás que oneroso es para él el pago, y considerando la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón, ya que no es un hombre, gozaría de los derechos del ciudadano sin querer llenar los deberes del súbdito, injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político.

Por tanto, a fin de que este pacto social no sea una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso: que sólo por sí puede dar fuerza a los demás, y que quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre, pues es tal la condición, que dándose cada ciudadano a la patria le asegura de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política y que es la única que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin esto serían absurdos, tiránicos y estarían sujetos a los más enormes abusos.

KANT, Crítica de la razón pura, Introducción.

 [filosoblog.com/historia-de-la-filosofia/textos-de-los-autores/kant-critica-de-la-razon-pura-intro-a-la-2ª-edicion/](https://filosoblog.com/historia-de-la-filosofia/textos-de-los-autores/kant-critica-de-la-razon-pura-intro-a-la-2a-edicion/)

- I -

De la distinción del conocimiento puro y el empírico

No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿por dónde iba a despertarse la facultad de conocer, para su ejercicio, como no fuera por medio de objetos que hieren nuestros sentidos y ora provocan por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento nuestra capacidad intelectual para compararlos, enlazarlos, o separarlos y elaborar así, con la materia bruta de las impresiones sensibles, un conocimiento de los objetos llamado experiencia? Según el tiempo, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella.

Mas si bien todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia, no por eso origínase todo él *en* la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuera compuesto de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer (con ocasión tan sólo de las impresiones sensibles) proporciona por sí misma, sin que distingamos este añadido de aquella materia fundamental hasta que un largo ejercicio nos ha hecho atentos a ello y hábiles en separar ambas cosas.

Es pues por lo menos una cuestión que necesita de una detenida investigación y que no ha de resolverse enseguida a primera vista, la de si hay un conocimiento semejante, independiente de la experiencia y aún de toda impresión de los sentidos. Esos *conocimientos* llámanse *a priori* y distínguense de los *empíricos*, que tienen sus fuentes *a posteriori*, a saber, en la experiencia.

Aquella expresión, empero, no es bastante determinada para señalar adecuadamente el sentido todo de la cuestión propuesta. Pues hay algunos conocimientos derivados de fuentes de experiencia, de los que suele decirse que nosotros somos *a priori* partícipes o capaces, de ellos, porque no los derivamos inmediatamente de la experiencia, sino de una regla universal, la cual, sin embargo, hemos sacado de la experiencia. Así, de uno que socavare el fundamento de su casa, diríase que pudo saber *a priori* que la casa se vendría abajo, es decir, que no necesitaba esperar la experiencia de su caída real. Mas totalmente *a priori* no podía saberlo. Pues tenía que saber de antemano por experiencia que los cuerpos son pesados y por tanto que cuando se les quita el sostén, caen.

En lo que sigue, pues, entenderemos por conocimientos *a priori* no los que tienen lugar independientemente de esta o aquella experiencia, sino *absolutamente* de toda experiencia. A estos opónense los conocimientos empíricos o sea los que no son posibles más que *a posteriori*, es decir por experiencia. De entre los conocimientos *a priori* llámanse *puros* aquellos en los cuales no se mezcla nada empírico. Así por ejemplo, la proposición: todo cambio tiene su causa, es una proposición *a priori*, mas no es pura, porque el cambio es un concepto que no puede ser sacado

más que de la experiencia.

- II -

Estamos en posesión de ciertos conocimientos a priori y aun el entendimiento común no está nunca sin conocimientos de esa clase.

Trátase aquí de buscar una característica por la que podamos distinguir un conocimiento puro de uno empírico. Ciertamente es que la experiencia nos enseña que algo está constituido de este u otro modo, pero no que ello no pueda ser de otra manera. Así pues, *primero*: si se encuentra una proposición que sea pensada al mismo tiempo con su necesidad, es entonces un juicio *a priori*; si además no está derivada de ninguna otra que no sea a su vez verdadera como proposición necesaria, es entonces absolutamente *a priori*. *Segundo*: la experiencia no da jamás a sus juicios universalidad verdadera o estricta, sino sólo admitida y comparativa (por inducción), de tal modo que se debe propiamente decir: en lo que hasta ahora hemos percibido no se encuentra excepción alguna a esta o aquella regla. Así pues si un juicio es pensado con estricta universalidad, de suerte que no se permita como posible ninguna excepción, entonces no es derivado de la experiencia, sino absolutamente *a priori*. La universalidad empírica es pues sólo un arbitrario aumento de la validez: que, de valer para la mayoría de los casos, pasa a valer para todos ellos, por ejemplo en la proposición: todos los cuerpos son pesados. Pero en cambio cuando un juicio tiene universalidad estricta, ésta señala una fuente particular de conocimiento para aquel juicio, una facultad del conocimiento *a priori*. Necesidad y universalidad estrictas son pues, señales seguras de un conocimiento *a priori* y están inseparablemente unidas. Mas como, en el uso, es a veces más fácil mostrar la contingencia que la limitación empírica de los juicios, o a veces también es más claro mostrar la universalidad ilimitada, atribuida por nosotros a un juicio, que su necesidad, es de aconsejar el uso separado de ambos criterios, cada uno de los cuales por sí es infalible.

Es fácil mostrar ahora que hay realmente en el conocimiento humano juicios necesarios y universales, en el más estricto sentido, juicios por tanto puros *a priori*. Si se quiere un ejemplo sacado de las ciencias, no hay más que fijarse en todas las proposiciones de la matemática. Si se quiere un ejemplo del uso más ordinario del entendimiento, puede servir la proposición: todo cambio tiene que tener una causa. Y aun en este último ejemplo, encierra el concepto de causa tan manifiestamente el concepto de necesidad del enlace con un efecto y de universalidad estricta de la regla, que se perdería completamente, si se le quisiera derivar, como hizo *Hume*, de una conjunción frecuente entre lo que ocurre y lo que precede y de una costumbre nacida de ahí (por tanto de una necesidad meramente subjetiva) de enlazar representaciones. Y también, sin necesidad de semejantes ejemplos para demostrar la realidad de principios puros *a priori* en nuestro conocimiento, podría mostrarse lo indispensable que son éstos para la posibilidad de la experiencia misma y por tanto exponerlos *a priori*. Pues ¿de dónde iba a sacar la experiencia su certeza si todas las reglas, por las cuales progresa, fueran empíricas y por ende contingentes? Por eso no se puede fácilmente dar a éstas el valor de primeros principios. Podemos empero contentarnos aquí con haber expuesto el uso puro de nuestra facultad de conocer, como un hecho, con todas sus señales. Pero no sólo en juicios, sino también en conceptos muéstrase que algunos tienen un origen *a priori*. Prescindid poco a poco, en el concepto que la experiencia os da de un cuerpo, de todo lo que es en él empírico: color, dureza o blandura, peso, impenetrabilidad;

siempre queda el espacio que aquel cuerpo (que ahora ha desaparecido por completo) ocupaba; de este no podéis prescindir. De igual modo, si en vuestro concepto empírico de todo objeto, corporal o incorporeal, prescindís de todas las propiedades que os enseña la experiencia, no podréis sin embargo suprimirle aquella por la cual lo pensáis como substancia o como adherente a una substancia (aunque este concepto encierra más determinación que el de un objeto en general). Así pues, tenéis que confesar, empujados por la necesidad con que se os impone ese concepto, que tiene un lugar en vuestra facultad de conocer *a priori*.

- III -

La filosofía necesita una ciencia que determine la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos *a priori*

Pero hay algo más importante aún que lo antes dicho, y es que ciertos conocimientos abandonan incluso el campo de todas las experiencias posibles y, mediante conceptos para los cuales no puede ser dado en la experiencia ningún objeto correspondiente, parece que amplifican la extensión de nuestros juicios por encima de todos los límites de la experiencia.

Y precisamente en estos últimos conocimientos, que se salen del mundo de los sentidos y en donde la experiencia no puede proporcionar ni hilo conductor ni rectificación alguna, es donde están las investigaciones de nuestra razón, que nosotros consideramos, por su importancia, como mucho más excelentes y sublimes en su intención última que todo lo que el entendimiento puede aprender en el campo de los fenómenos. Y aún en ellas nos atrevemos a todo, corriendo el peligro de errar, antes que abandonar investigaciones tan importantes por motivo de duda o por menosprecio e indiferencia. [Estos problemas inevitables de la razón pura son *Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad*. La ciencia empero, cuyo último propósito, con todos sus armamentos, se endereza sólo a la solución de esos problemas, llámase *metafísica*, cuyo proceder, al comenzar, es dogmático, es decir, que sin previo examen de la capacidad o incapacidad de la razón para una empresa tan grande, emprende confiada su realización].

Ahora bien, parece natural que tan pronto como se ha abandonado el campo de la experiencia, no se levante un edificio con conocimientos que se poseen sin saber de dónde y sobre el crédito de principios, cuyo origen no se conoce, sin antes haber asegurado, por medio de cuidadosas investigaciones, la fundamentación de dicho edificio; y que, por lo tanto se habrá lanzado hace tiempo la cuestión de cómo el entendimiento puede llegar a todos esos conocimientos *a priori*, y qué extensión, validez y valor pueden tener. Nada, en realidad, es más natural, si por *natural* se entiende lo que debiera ocurrir equitativa y racionalmente. Mas si se entiende lo que ocurre de costumbre, entonces nada más natural y más comprensible que el que esa investigación no se haya hecho en tanto tiempo. Pues una parte de esos conocimientos, los matemáticos, está de antiguo en posesión de la certidumbre y da de ese modo una esperanza favorable para los otros, aunque éstos sean de una naturaleza totalmente distinta. Además, cuando se ha salido del círculo de la experiencia, hay seguridad de que no ha de venir la experiencia a refutarnos. El encanto que nos produce ampliar nuestros conocimientos es tan grande, que no nos detiene en nuestra marcha más que el tropiezo con una contradicción clara. Ésta, empero, puede evitarse; basta con hacer cuidadosamente las invenciones, que no por eso dejan de ser invenciones. La

matemática nos da un brillante ejemplo de cuán lejos podemos ir en el conocimiento *a priori*, independientemente de la experiencia. Ahora bien ella se ocupa, es cierto, sólo de objetos y conocimientos que se pueden exponer en la intuición. Pero esta circunstancia pasa fácilmente desapercibida, porque esa intuición puede ella misma ser dada *a priori* y por tanto se distingue a penas de un mero concepto puro. Arrebatado por una prueba semejante del poder de la razón, el afán de acrecentar nuestro conocimiento no ve límites. La paloma ligera que hiende en su libre vuelo los aires, percibiendo su resistencia, podría forjarse la representación de que volaría mucho mejor en el vacío. De igual modo abandonó *Platón* el mundo sensible, porque éste pone al entendimiento estrechas limitaciones y se arriesgó más allá, en el espacio vacío del entendimiento puro, llevado por las alas de las ideas. No notó que no ganaba camino alguno con sus esfuerzos; pues no tenía, por decirlo así, ningún apoyo, ninguna base sobre que hacer fuerzas y en que poder emplearlas para poner el entendimiento en movimiento. Es un destino habitual de la razón humana en la especulación, el acabar cuanto antes su edificio y sólo después investigar si el fundamento del mismo está bien afirmado. Pero entonces se buscan toda clase de pretextos para quedar contentos de su solidez o incluso para excusarse de hacer esa prueba tardía y peligrosa. Mas lo que nos libra de todo cuidado y de toda sospecha durante la construcción y nos promete una aparente solidez es lo siguiente. Una gran parte, quizá la mayor parte de la labor de nuestra razón, consiste en análisis de los conceptos que ya tenemos de los objetos. Ella nos proporciona una multitud de conocimientos que, aunque no son más que aclaraciones o explicaciones de lo que ya estaba pensado en nuestros conceptos (aunque sólo de un modo confuso), son apreciados sin embargo, al menos según la forma, al igual que conocimientos nuevos, aunque, por la materia o el contenido, no amplían, sino sólo dilucidan los conceptos que tenemos. Ahora bien, como ese proceder nos da un verdadero conocimiento *a priori*, que tiene un progreso seguro y útil, la razón sin notarlo ella misma, introduce subrepticamente por debajo de esa engañosa ilusión, afirmaciones de muy otra especie, añadiendo, y esto *a priori*, a conceptos dados otros enteramente extraños, sin que se sepa cómo llega a hacerlo y sin dejar que venga ni siquiera a las mentes semejante pregunta. Por eso quiero al comenzar, tratar enseguida de la distinción de esas dos especies de conocimiento.

- IV -

De la distinción de los juicios analíticos y sintéticos

En todos los juicios en donde se piensa la relación de un sujeto con el predicado (refiriéndome sólo a los afirmativos, pues la aplicación a los negativos es luego fácil), es esa relación posible de dos maneras. O bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido (ocultamente) en ese concepto A; o bien B está enteramente fuera del concepto A, si bien en enlace con el mismo. En el primer caso llamo el juicio *analítico*; en el otro *sintético*. Los juicios analíticos (los afirmativos) son pues aquellos en los cuales el enlace del predicado con el sujeto es pensado mediante identidad. Aquéllos, empero, en que este enlace es pensado sin identidad, deben llamarse juicios sintéticos. Los primeros pudieran también llamarse *juicios de explicación*, los segundos *juicios de ampliación*, porque aquéllos no añaden nada con el predicado al concepto del sujeto, sino que lo dividen tan sólo, por medio de análisis, en sus conceptos-partes, pensados ya (aunque

confusamente) en él; los últimos en cambio añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba pensado en él y no hubiera podido sacarse por análisis alguno. Por ejemplo, si yo digo: todos los cuerpos son extensos, es éste un juicio analítico. Pues no he de salir fuera del concepto que uno al cuerpo¹⁷, para hallar la extensión como enlazada con él, sino que tan sólo tengo que analizar aquel concepto, es decir, tomar conciencia de la multiplicidad que siempre pienso en él, para encontrar en esa multiplicidad dicho predicado; es pues un juicio analítico. En cambio si yo digo: todos los cuerpos son pesados, entonces el predicado es algo enteramente distinto de lo que pienso en el mero concepto de un cuerpo en general. La adición de un predicado semejante da pues un juicio sintético.

Los juicios de experiencia, como tales, son todos sintéticos. Sería efectivamente absurdo fundamentar en la experiencia un juicio analítico, pues no he de salir de mi concepto para formular el juicio y no necesito para ello, por lo tanto, testimonio alguno de la experiencia. La proposición: un cuerpo es extenso, es una proposición que subsiste *a priori* y no es juicio alguno de experiencia. Pues antes de ir a la experiencia, tengo ya en el concepto todas las condiciones para mi juicio, y del concepto puedo sacar el predicado por medio del principio de contradicción, pudiendo asimismo tomar conciencia al mismo tiempo, de la necesidad del juicio, cosa que la experiencia no podría enseñarme. En cambio, aunque yo no incluya en el concepto de un cuerpo en general el predicado de la pesantez, aquel concepto sin embargo señala un objeto de la experiencia¹⁸ por medio de una parte de la misma, a la cual puedo yo añadir aún otras partes de esa misma experiencia como pertenecientes a la primera. Puedo conocer antes *analíticamente* el concepto de cuerpo, mediante los caracteres de la extensión, de la impenetrabilidad, de la figura, etc... que todos son pensados en ese concepto. Ahora bien, si amplifico mi conocimiento y me vuelvo hacia la experiencia, de donde había separado ese concepto de cuerpo, encuentro, unida siempre con los anteriores caracteres, también la pesantez, y la añado, pues, como predicado, *sintéticamente* a aquel concepto. Es pues en la experiencia en donde se funda la posibilidad de la síntesis del predicado de la pesantez con el concepto de cuerpo, porque ambos conceptos, aun cuando el uno no está contenido en el otro, sin embargo, como partes de un todo (a saber, la experiencia que es ella misma una unión sintética de las intuiciones) pertenecen uno a otro, si bien sólo por modo contingente.

Pero en los juicios sintéticos *a priori* falta enteramente esa ayuda. Si he de salir del concepto A para conocer otro B, como enlazado con él, ¿en qué me apoyo? ¿Mediante qué es posible la síntesis, ya que aquí no tengo la ventaja de volverme hacia el campo de la experiencia para buscarlo? Tómese esta proposición: todo lo que sucede tiene una causa. En el concepto de algo que sucede pienso ciertamente una existencia, antes de la cual precede un tiempo, etc..., y de aquí pueden sacarse juicios analíticos. Pero el concepto de una causa [está enteramente fuera de aquel concepto y me ofrece algo distinto del concepto de lo que sucede y no está por tanto contenido en esta última representación. ¿Cómo llego a decir de lo que sucede en general algo enteramente distinto y a conocer como perteneciente a ello [y hasta necesariamente] el concepto de causa, aun cuando no se halle contenido en ello? ¿Cuál es aquí la incógnita *x*, sobre la cual se apoya el entendimiento cuando cree encontrar fuera del concepto A un predicado B extraño a aquel concepto y lo considera, sin embargo, enlazado con él? La experiencia no puede ser, porque el principio citado añade esta segunda representación a la primera, no sólo con más universalidad de la que la experiencia puede proporcionar, sino también con la expresión de la necesidad y, por

tanto, enteramente *a priori* y por meros conceptos. Ahora bien, en semejantes principios sintéticos, es decir, de amplificación, descansa todo el propósito último de nuestro conocimiento especulativo *a priori*; pues los analíticos, si bien altamente importantes y necesarios, lo son tan sólo para alcanzar aquella claridad de los conceptos, que se exige para una síntesis segura y extensa, que sea una adquisición verdaderamente nueva.

- V -

En todas las ciencias teóricas de la razón están contenidos juicios sintéticos *a priori* como principios.

Los juicios matemáticos son todos ellos sintéticos.- Esta proposición parece haber escapado hasta ahora a los analíticos de la razón humana y hasta hallarse en directa oposición a todas sus sospechas, aunque es cierta irrefutablemente y muy importante en sus consecuencias. Pues habiendo encontrado que las conclusiones de los matemáticos se hacen todas según el principio de contradicción (cosa que exige la naturaleza de toda certeza apodíctica), persuadiéronse de que también los principios eran conocidos por el principio de contradicción; en lo cual anduvieron errados, pues una proposición sintética, si bien puede ser conocida por medio del principio de contradicción, no lo es nunca en sí misma, sino sólo presuponiendo otra proposición sintética de la cual pueda ser deducida.

Hay que notar, ante todo, que las proposiciones propiamente matemáticas son siempre juicios *a priori* y no empíricos, pues llevan consigo necesidad, la cual no puede ser derivada de la experiencia. Mas si no se quiere admitir esto, ¡muy bien!, entonces limito mi proposición a la *matemática pura*, cuyo concepto lleva ya consigo el contener no un conocimiento empírico, sino tan sólo un conocimiento puro *a priori*.

Podría pensarse al principio que la proposición: $7 + 5 = 12$, es una proposición meramente analítica, que se sigue del concepto de una suma de siete y de cinco, según el principio de contradicción. Pero, cuando se considera más de cerca, se encuentra que el concepto de la suma de 7 y 5 no encierra nada más que la reunión de ambos números en uno sólo, con lo cual no se piensa de ningún modo cuál sea ese número único que comprende los otros dos. El concepto de doce no es, en modo alguno, pensado ya en el pensamiento de aquella reunión de siete y cinco, y por mucho que analice mi concepto de una suma semejante posible, no encontraré en él el número doce. Hay que salir de esos conceptos, ayudándose con la intuición que corresponde a uno de ellos, por ejemplo, los cinco dedos o bien (como *Segner* en su Aritmética) cinco puntos, y así poco a poco añadir las unidades del cinco, dado en la intuición, al concepto del siete. Pues tomo primero el número 7 y, ayudándome como intuición de los dedos de mi mano para el concepto del 5, añado las unidades, que antes había recogido para constituir el número 5, poco a poco al número 7, siguiendo mi imagen, y así veo surgir el número 12. Que 5 ha de añadirse a 7, es cierto que lo he pensado en el concepto de una suma $= 7 + 5$; pero no que esa suma sea igual al número 12. La proposición aritmética es, por tanto, siempre sintética y de esto se convence uno con tanta mayor claridad cuanto mayores son los números que se toman, pues entonces se advierte claramente que por muchas vueltas que le demos a nuestros conceptos, no podemos nunca encontrar la suma por medio del mero análisis de nuestros conceptos y sin ayuda

de la intuición.

De igual modo, ningún principio de la geometría pura es analítico. Que la línea recta es la más corta entre dos puntos, es una proposición sintética. Pues mi concepto de *recta* no encierra nada de magnitud, sino sólo una cualidad. El concepto de lo más corto es enteramente añadido y no puede sacarse, por medio de ningún análisis, del concepto de línea recta; la intuición tiene pues que venir aquí a ayudarnos y por medio de ella tan sólo es posible la síntesis.

Algunos pocos principios, que los geómetras presuponen, son ciertamente analíticos y descansan en el principio de contradicción; pero, como las proposiciones idénticas, tampoco sirven más que como cadena del método y no como principios, por ejemplo, $a = a$, el todo es igual a sí mismo, o bien $(a + b) > a$, el todo es mayor que la parte. Y aun estos mismos, aunque valen según meros conceptos, no son admitidos en la matemática más que porque pueden ser expuestos en la intuición.

Lo que comúnmente nos hace creer aquí que el predicado de esos juicios apodícticos está ya en nuestro concepto y que el juicio es, por tanto, analítico, es tan sólo la ambigüedad de la expresión. Tenemos efectivamente que pensar, en un concepto dado, un cierto predicado, y esa necesidad yace ya en los conceptos. Mas la cuestión no es qué *debemos* pensar en el concepto dado, sino qué es lo que *pensamos realmente* en él, aunque obscuramente; y entonces se muestra que el predicado pende de aquel concepto necesariamente, es cierto, pero no como pensado en el concepto mismo, sino por medio de una intuición, que tiene que añadirse al concepto.

2º. *La ciencia de la naturaleza (Physica) contiene juicios sintéticos a priori como principios.*- Quiero adelantar tan sólo un par de proposiciones como ejemplos: que en todas las transformaciones del mundo corporal la cantidad de materia permanece inalterada, o que en toda comunicación del movimiento tienen que ser siempre iguales la acción y la reacción. En ambas, no sólo la necesidad y por ende el origen *a priori* está claro, sino que se ve claramente también que son proposiciones sintéticas. Pues en el concepto de materia no pienso la permanencia, sino sólo la presencia de la materia en el espacio, llenándolo. Así, pues, salgo realmente del concepto de materia, para pensar *a priori* unido a él, algo que no pensaba en él. La proposición no es, por tanto, analítica, sino sintética y, sin embargo, pensada *a priori*. Así también en las demás proposiciones, que constituyen la parte pura de la física.

3º. *En la metafísica*, aun no considerándola más que como una ciencia sólo ensayada hasta ahora, pero indispensable, sin embargo, por la naturaleza de la razón humana, *deben estar contenidos conocimientos sintéticos a priori*. No se trata en ella de analizar solamente y explicar así analíticamente los conceptos que nos hacemos *a priori* de ciertas cosas, sino que queremos ampliar nuestro conocimiento *a priori*, para lo cual tenemos que servirnos de principios tales que añadan al concepto dado algo que no estaba contenido en él, saliendo de él por medio de juicios sintéticos *a priori*, y llegando tan lejos, que la experiencia misma no puede seguirnos. Ejemplo, la proposición: el mundo tiene que tener un primer comienzo. Y otras más. Y así la *metafísica* consiste, al menos *según su fin*, en proposiciones sintéticas *a priori*.

Problema general de la razón pura

Mucho se gana ya cuando se logra reducir a la fórmula de un solo problema una multitud de investigaciones. Pues de ese modo no solo se facilita el propio trabajo, determinándolo con exactitud, sino también el juicio de cualquier otra persona, que quiera examinar si hemos cumplido o no nuestro propósito. Pues bien, el problema propio de la razón pura está encerrado en la pregunta: *¿Cómo son posibles juicios sintéticos a priori?*

Si la metafísica hasta ahora ha permanecido en un estado tan vacilante de inseguridad y contradicciones, es porque el pensamiento no se planteó este problema, ni aun quizá siquiera la diferencia entre los juicios analíticos y los sintéticos. Ahora bien, la metafísica se mantendrá en pie o se derrumbará, según la solución que se le dé a este *problema* o que se demuestre que la posibilidad de que quiere obtener explicación, no tiene en realidad lugar. *David Hume*, que entre todos los filósofos fue el que más se acercó a este problema, aunque sin pensarlo, ni con mucho, con suficiente determinación y en su universalidad, sino quedándose en la proposición sintética del enlace del efecto con su causa (*principium causalitatis*), creyó haber demostrado que semejante proposición es enteramente imposible *a priori* y, según sus conclusiones, todo lo que llamamos metafísica vendría a ser una mera ilusión de supuesto conocimiento racional de lo que en realidad sólo de la experiencia está sacado y ha recibido por el hábito la apariencia de la necesidad. Jamás hubiera caído en semejante afirmación, destructora de toda filosofía pura, si hubiese tenido ante los ojos nuestro problema en su universalidad; pues entonces hubiera visto que, según su argumento, tampoco podría haber matemática pura, porque ésta encierra seguramente proposiciones sintéticas *a priori*; y de hacer esta afirmación le hubiera guardado su buen entendimiento.

En la solución del anterior problema está al mismo tiempo comprendida la posibilidad del uso puro de la razón en la fundación y desarrollo de todas las ciencias que encierran un conocimiento *a priori* teórico de los objetos, es decir, la contestación a estas preguntas:

- *¿Cómo es posible la matemática pura?*
- *¿Cómo es posible la física pura?*

Como estas ciencias están realmente dadas, puede preguntarse sobre ellas: *¿cómo son posibles?* Pues *que* tienen que ser posibles queda demostrado por su realidad²³. Pero en lo que se refiere a la *metafísica*, su marcha, hasta ahora defectuosa, puede hacer dudar a cualquiera, con razón, de su posibilidad; porque, además, no se puede decir de ninguna de las presentadas hasta ahora que, en lo que toca a su fin esencial, se halle realmente dada ante nosotros.

Ahora bien; esa *especie de conocimiento* ha de considerarse también como dada en cierto sentido, y la metafísica es real, sí bien no como ciencia, como disposición natural al menos (*metaphysica naturalis*).

Pues la razón humana va irresistiblemente, sin que a ello la mueva la mera vanidad del saber mucho, impulsada por necesidad propia, a cuestiones tales que no pueden ser contestadas por ningún uso empírico de la razón, ni por principios sacados de la experiencia; y así realmente, por cuanto la razón en los hombres se extiende hasta la especulación, ha habido siempre alguna

metafísica y la habrá siempre. Acerca de ésta se plantea pues la cuestión:

¿Cómo es posible la metafísica, en el sentido de una disposición natural?, es decir, ¿cómo las preguntas que se hace la razón pura a sí misma y a las que se siente impulsada, por propia necesidad, a contestar de la mejor manera que pueda, surgen de la naturaleza de la razón humana universal?

Mas como en todos los ensayos hechos hasta ahora para contestar a esas preguntas naturales (v. g. si el mundo tiene un comienzo o existe desde toda eternidad, etc.), se han encontrado siempre contradicciones inevitables, no podemos atenernos a la mera disposición natural a la metafísica, es decir, a la facultad pura misma de la razón, de donde siempre nace alguna metafísica (sea cual sea), sino que ha de ser posible llegar sobre ello a alguna certidumbre o sobre el saber o sobre el no saber de los objetos, es decir, a una decisión sobre los objetos de sus preguntas o sobre la capacidad e incapacidad de la razón de juzgar acerca de esos objetos. Así pues, o bien a extender con confianza nuestra razón pura, o bien a ponerle determinadas y seguras limitaciones. Esta última pregunta, emanada del problema universal anterior, sería con razón la siguiente: *¿cómo es posible la metafísica como ciencia?*

La crítica de la razón conduce pues, en último término, necesariamente a la ciencia; el uso dogmático de la misma, sin crítica, conduce, en cambio, a afirmaciones que carecen de fundamento, frente a las cuales se pueden oponer otras igualmente ilusorias y, por tanto, al *escepticismo*.

Tampoco puede esta ciencia ser de una longitud grande, descorazonadora, porque no tiene que tratar de los objetos de la razón, cuya multiplicidad es infinita, sino sólo de sí misma, de problemas que nacen en su seno y que le son propuestos no por la naturaleza de las cosas que son distintas de ella, sino por su propia naturaleza; pues entonces, habiendo primero conocido completamente su propia facultad, en consideración de los objetos que puedan presentársele en la experiencia, tiene que serle fácil determinar completa y seguramente la extensión y los límites de su uso, cuando se ensaya más allá de todos los límites de la experiencia.

Se puede pues y se debe considerar como no acaecidos todos los intentos hechos hasta ahora para llevar a cabo *dogmáticamente* una metafísica. Pues lo que en unos u otros haya de analítico, es decir, mera descomposición de los conceptos que residen *a priori* en nuestra razón, no es el fin de la metafísica, sino solamente un preparativo para la metafísica propiamente dicha, o sea para extender el conocimiento *a priori* sintéticamente; y eso no sirve para ello, pues no muestra más que lo que se halla contenido en esos conceptos, pero no cómo nosotros llegamos *a priori* a esos conceptos para luego poder determinar también su uso valedero en consideración de los objetos de todo conocimiento en general. No hace falta tampoco mucha abnegación para sacrificar todas esas pretensiones, pues las contradicciones innegables y, en el uso dogmático, inevitables también, de la razón consigo misma, han despojado ya desde hace tiempo a la metafísica de su autoridad. Más perseverancia hará falta para no dejarse vencer interiormente por la dificultad, y exteriormente por la resistencia, que se oponen a fomentar, por medio de un tratamiento enteramente opuesto al usado hasta ahora, la pujanza, por fin saludable y fructífera, de una ciencia imprescindible para la razón humana, ciencia cuyas ramas pueden podarse pero cuya raíz no puede cortarse nunca.

- VII -

Idea y división de una ciencia particular, bajo el nombre de crítica de la razón pura

De todo esto se deduce la idea de una ciencia particular que puede llamarse *crítica de la razón pura*. Pues razón es la facultad que proporciona los *principios* del conocimiento *a priori*. Por eso es razón pura aquella que contiene los principios para conocer algo absolutamente *a priori*. Un *organon* de la razón pura sería un conjunto de los principios según los cuales todos los conocimientos puros *a priori* pueden ser adquiridos y realmente establecidos. La detenida aplicación de un *organon* semejante nos proporcionaría un sistema de la razón pura. Mas como éste es muy solicitado y sin embargo no sabemos aún si aquí también es posible en general una ampliación de nuestro conocimiento y en qué casos lo es, resulta que no podemos considerar una ciencia del mero juicio de la razón pura, sus fuentes y límites, más que como la *propedéutica* para el sistema de la razón pura. Ésta no debería llamarse *doctrina* sino sólo *crítica* de la razón pura y su utilidad sería realmente solo negativa [en consideración de la especulación] y serviría no para la ampliación sino sólo para la depuración de nuestra razón, y la guardaría de los errores; en lo cual se habría ganado ya mucho. Llamo *transcendental* todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *Filosofía transcendental*. Ésta empero es a su vez demasiado para el comienzo. Pues como una ciencia semejante debe contener por completo no sólo el conocimiento analítico sino también el sintético *a priori*, resulta demasiado extensa en cuanto se refiere a nuestro propósito, ya que no podemos llevar el análisis sino hasta el punto en que nos es absolutamente necesario, para penetrar en toda su extensión los principios de la síntesis *a priori*, que es solamente de lo que tenemos que tratar. Esta investigación, que no podemos propiamente llamar doctrina, sino sólo crítica transcendental, porque tiene como propósito no la ampliación de los conocimientos, sino solo la rectificación de los mismos, y debe proporcionar la piedra de toque del valor o no valor de todos los conocimientos *a priori*, es lo que aquí nos ocupa ahora. Una crítica semejante es según eso una preparación, en lo posible, para un *organon* y, si éste no resulta bien, por lo menos, para un canon, según el cual en todo caso podría ser expuesto en adelante, tanto analítica como sintéticamente, el sistema completo de la filosofía de la razón pura, consista éste en una ampliación o en una limitación de su conocimiento. Y esto es posible; más aún: puede decirse que un sistema semejante no ha de tener una extensión muy grande, y que cabe esperar terminarlo completamente. En efecto, de antemano podemos colegirlo, porque aquí constituye el objeto no la naturaleza de las cosas, que es inagotable, sino el entendimiento que juzga sobre la naturaleza de las cosas, y aún este a su vez sólo en consideración de sus conocimientos *a priori*, cuya provisión no puede permanecer oculta para nosotros, ya que no podemos buscarla fuera, y, según toda probabilidad es bastante pequeña para poder ser enteramente recogida, juzgada en su valor o no valor y reducida a una exacta apreciación. [Menos aún podrá esperarse aquí una crítica de los libros y sistemas de la razón pura, sino solamente la de la facultad pura misma de la razón. Sólo sobre la base de una crítica semejante, encuéntrase una piedra de toque segura para apreciar el contenido filosófico de las obras antiguas y modernas en esa especialidad; de lo contrario el historiador y juez sin autoridad falla su juicio sobre las afirmaciones infundadas de los demás, por medio de las suyas que no tienen tampoco mejor base.

La filosofía trascendental es la idea de una ciencia²⁸ para la cual la crítica de la razón pura debe bosquejar todo el plano, de un modo arquitectónico, es decir por principios, con garantía completa de la integridad y certeza de todas las partes que constituyen ese edificio. [Ella es el sistema de todos los principios de la razón pura]. El que la crítica no se llame Filosofía trascendental, obedece tan sólo a que para ser un sistema completo debía contener también un detallado análisis de todo el conocimiento humano *a priori*.

Es cierto que nuestra crítica debe desde luego presentar una enumeración completa de todos los conceptos madres, que constituyen el referido conocimiento puro. Mas es justo que se abstenga del detallado análisis de esos conceptos mismos, como también de la recensión completa de los que de ellos se derivan; porque por una parte ese análisis no sería adecuado a nuestro fin, ya que no tiene las dificultades que se hallan en la síntesis, para la cual propiamente está hecha toda la crítica, y por otra parte porque sería contrario a la unidad del plan cargar con la responsabilidad de que fueran completos ese análisis y esa derivación, pudiéndose dispensar de ellos por lo que respecta a su propósito. Esa integridad del análisis como de la derivación, que habrían de hacerse sobre los conceptos *a priori* que luego se han de proporcionar, puede en cambio completarse fácilmente, una vez que esos conceptos estén ya en nuestro poder, como amplios principios de la síntesis y nada falte de lo que toca a ese propósito esencial.

A la crítica de la razón pura pertenece según eso todo lo que constituye la filosofía trascendental, y es la idea completa de la filosofía trascendental, pero no esta ciencia misma; porque la crítica no adelanta en el análisis más que lo necesario para el completo juicio del conocimiento sintético *a priori*.

El principal cuidado que hay que tener en la división de una ciencia semejante, es que no debe entrar en ella ningún concepto que contenga algo empírico, esto es: que el conocimiento *a priori* sea enteramente puro. Por eso aunque los principios supremos de la moralidad y los conceptos fundamentales de la misma son conocimientos *a priori*, no pertenecen sin embargo a la filosofía trascendental; porque si bien no ponen como fundamento de sus preceptos los conceptos de placer y dolor, de apetitos e inclinaciones, etc... todos de origen empírico, sin embargo, con el concepto del deber, que como obstáculo debe ser superado o, como excitante, no debe convertirse en motivo, tienen necesariamente que introducirlos en la construcción del sistema de la moralidad pura³⁰. Por eso la filosofía trascendental es una filosofía de la razón pura, meramente especulativa. Pues todo lo práctico, por cuanto encierra motivos, se refiere a sentimientos, los cuales pertenecen a las fuentes empíricas del conocimiento.

Ahora bien, si desde el punto de vista universal de un sistema en general se quiere hacer la división de esa ciencia, entonces ésta que ahora exponemos debe contener primero una *doctrina elemental*, y segundo una *metodología* de la razón pura. Cada una de estas partes principales tendría sus divisiones, cuyos fundamentos sin embargo no se pueden exponer aún. Como introducción o recuerdo previo parece que sólo es necesario lo siguiente: que hay dos ramas del conocimiento humano, que quizá se originen en una raíz común, pero desconocida para nosotros, y son a saber, la sensibilidad y el entendimiento. Por medio de la primera nos son *dados* objetos; por medio de la segunda son los objetos *pensados*. Ahora bien, por cuanto la sensibilidad debe

contener representaciones *a priori*, que constituyan la condición bajo la cual nos son dados objetos, pertenecerá a la Filosofía trascendental. La doctrina trascendental de los sentidos correspondería a la primera parte de la ciencia de los elementos, porque las condiciones bajo las cuales tan sólo son dados los objetos del conocimiento humano, preceden a las condiciones bajo las cuales los mismos son pensados.

(Traducción de Manuel García Morente).

MARX, La ideología alemana, Introducción, Apartado A, [1] Historia.

 filosoblog.com/historia-de-la-filosofia/textos-de-los-autores/marx-la-ideologia-alemana-introduccion-apartado-a-1-historia/

Introducción, Apartado A, [1] HISTORIA

Tratándose de los alemanes, situados al margen de toda premisa, debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen para “hacer historia”, en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres. Y aun cuando la vida de los sentidos se reduzca al mínimo, a lo más elemental, como en SanBruno, este mínimo presupondrá siempre, necesariamente, la actividad de la producción. Por consiguiente, lo primero, en toda concepción histórica, es observar este hecho fundamental en toda su significación y en todo su alcance y colocarlo en el lugar que le corresponde. Cosa que los alemanes, como es sabido, no han hecho nunca, razón por la cual la historia jamás ha tenido en Alemania una *base terrenal* ni, consiguientemente, ha existido nunca aquí un historiador. Los franceses y los ingleses, aun cuando concibieron de un modo extraordinariamente unilateral el entronque de este hecho con la llamada historia, ante todo mientras estaban prisioneros de la ideología política, hicieron, sin embargo, los primeros intentos encaminados a dar a la historiografía una base materialista, al escribir las primeras historias de la sociedad civil, del comercio y de la industria.

Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico. Y ello demuestra inmediatamente de quién es hija espiritual la gran sabiduría histórica de los alemanes, que, cuando les falta el material positivo y no vale chalanear con necedades políticas ni

literarias, no nos ofrecen ninguna clase de historia, sino que hacen desfilar ante nosotros los “tiempos prehistóricos”, pero sin detenerse a explicarnos cómo se pasa de este absurdo de la “prehistoria” a la historia en sentido propio, aunque es evidente, por otra parte, que sus especulaciones históricas se lanzan con especial fruición a esta “prehistoria” porque en ese terreno creen hallarse a salvo de la ingerencia de los “toscos hechos” y, al mismo tiempo, porque aquí pueden dar rienda suelta a sus impulsos especulativos y proponer y echar por tierra miles de hipótesis.

El tercer factor que aquí interviene de antemano en el desarrollo histórico es el de que los

hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la *familia*. Esta familia, que al principio constituye la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales y, a su vez, al aumentar el censo humano, brotan nuevas necesidades, pasa a ser (salvo en Alemania) una relación secundaria y tiene, por tanto, que tratarse y desarrollarse con arreglo a los datos empíricos existentes, y no ajustándose al “concepto de la familia” misma, como se suele hacer en Alemania.

Por lo demás, estos tres aspectos de la actividad social no deben considerarse como tres fases distintas, sino sencillamente como eso, como tres aspectos o, para decirlo a la manera alemana, como tres “momentos” que han existido desde el principio de la historia y desde el primer hombre y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia.

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

Pero, asimismo es evidente que en Alemania no se puede escribir este tipo de historia, ya que los alemanes carecen, no sólo de la capacidad de concepción y del material necesarios, sino también de la “certeza adquirida” a través de los sentidos, y que de aquel lado del Rin no es posible reunir experiencias, por la sencilla razón de que allí no ocurre ya historia alguna. Se manifiesta, por tanto, ya de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una “historia”, aun sin que exista cualquier absurdo político o religioso que también mantenga unidos a los hombres.

Solamente ahora, después de haber considerado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originarias, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también “conciencia”. Pero, tampoco ésta es de antemano una conciencia “pura”. El “espíritu” nace ya tarado con la maldición de estar “preñado” de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la

necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres. Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se “*comporta*” ante nada ni, en general, podemos decir que tenga “*comportamiento*” alguno. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).

Inmediatamente, vemos aquí que esta religión natural o este determinado comportamiento hacia la naturaleza se hallan determinados por la forma social, y a la inversa. En este caso, como en todos, la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que el comportamiento limitado de los hombres hacia la naturaleza condiciona el limitado comportamiento de unos hombres para con otros, y éste, a su vez, su comportamiento limitado hacia la naturaleza, precisamente porque la naturaleza apenas ha sufrido aún ninguna modificación histórica. Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una sociedad. Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social en esta fase: es simplemente, una conciencia gregaria y, en este punto, el hombre sólo se distingue del carnero por cuanto su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente. Esta conciencia gregaria o tribal se desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al acrecentarse las necesidades y al multiplicarse la población, que es el factor sobre que descansan los dos anteriores. De este modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo “natural” en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc. etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría “pura”, de la teología “pura”, la filosofía y la moral “puras”, etc. Pero, aun cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., se hallen en contradicción con las relaciones existentes, esto sólo podrá explicarse porque las relaciones sociales existente se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva existente; cosa que, por lo demás, dentro de un determinado círculo nacional de relaciones, podrá suceder también a pesar de que la contradicción no se dé en el seno de esta órbita nacional, sino entre esta conciencia nacional y

la práctica de otras naciones; es decir, entre la conciencia nacional y general de una nación. Por lo demás, es de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí solo haga o emprenda, pues de toda esta escoria sólo obtendremos un resultado, a saber: que estos tres momentos, la fuerza productora, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción, entre sí, ya que, con la *división del trabajo*, se da la posibilidad, más aún, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignan a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo. Por lo demás, de suyo se comprende que los “espectros”, los “nexos”, los “entes superiores”, los “conceptos”, los “reparos”, no son más que la expresión espiritual puramente idealista, la idea aparte del individuo aislado, la representación de trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de intercambio congruente con él.

Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la distribución y, concretamente, la distribución *desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad, que, por lo demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros. Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta.

La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo “general”, sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo. Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que lo sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al

paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay una que domina sobre todas las demás.

De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases (de lo que los historiadores alemanes no tienen ni la más remota idea, a pesar de haberseles facilitado las orientaciones necesarias acerca de ello en los *Anales Franco-Alemanes* y en *La Sagrada Familia*). Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada.

Precisamente porque los individuos *sólo* buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo “ajeno” a ellos e “independiente” de ellos, como un interés “general” a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que enfrentarse en esta escisión, como en la democracia. Por otra parte, la lucha *práctica* de estos intereses particulares que constantemente y de un modo real se enfrentan a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición *práctica* y el refrenamiento por el interés “general” ilusorio bajo la forma del Estado. El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural,

no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta “*enajenación*”, para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas *prácticas*. Para que se convierta en un poder “*insoportable*”, es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente “*desposeída*” y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo; y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano *histórico-universal*, y no en la vida puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la *escasez* y, por tanto, con la *pobreza*, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior; y, además, porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio *universal* de los hombres, en virtud de lo cual, por una parte, el fenómeno de la masa “*desposeída*” se produce simultáneamente en todos los pueblos (competencia general), haciendo que cada uno de ellos dependa de las conmociones de los otros y, por último, instituye a individuos *histórico-universales*, empíricamente mundiales, en vez de individuos locales. Sin esto, 1º el comunismo sólo llegaría a existir como fenómeno local; 2º las mismas potencias del intercambio no podrían desarrollarse como potencias *universales* y, por tanto, insoportables, sino que seguirían siendo simples “*circunstancias*” supersticiosas de puertas adentro, y 3º toda ampliación del intercambio acabaría con el comunismo local.

El comunismo, empíricamente, sólo puede darse como la acción “*coincidente*” o simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado. ¿Cómo, si no, podría la propiedad, por ejemplo, tener una historia, revestir diferentes formas, y la propiedad territorial, supongamos, según las diferentes premisas existentes, presionar en Francia para pasar de la parcelación a la centralización en pocas manos y en Inglaterra, a la inversa, de la concentración en pocas manos a la parcelación, como hoy realmente estamos viendo? ¿O cómo explicarse que el comercio, que no es sino el intercambio de los productos de diversos individuos y países, llegue a dominar el mundo entero mediante la relación entre la oferta y la demanda – relación que, como dice un economista inglés, gravita sobre la tierra como el destino de los antiguos, repartiendo con mano invisible la felicidad y la desgracia entre los hombres, creando y destruyendo imperios, alumbrando pueblos y haciéndolos desaparecer-, mientras que, con la destrucción de la base, de la propiedad privada, con la regulación comunista de la producción y la abolición de la actitud en que los hombres se comportan ante sus propios productos como ante algo extraño a ellos, el

poder de la relación de la oferta y la demanda se reduce a la nada y los hombres vuelven a hacerse dueños del intercambio, de la producción y del modo de su mutuo comportamiento? Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente. Por lo demás, la masa de los *simples* obreros –de la fuerza de trabajo excluida en masa del capital o de cualquier satisfacción, por limitada que ella sea- y, por tanto, la pérdida no puramente temporal de este mismo trabajo como fuente segura de vida, presupone, a través de la competencia, el *mercado mundial*. Por tanto, el proletariado sólo puede existir en un plano *histórico-mundial*, lo mismo que el comunismo, su acción, sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico- universal. Existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal.

La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la *sociedad civil*, que, como se desprende de lo anteriormente expuesto, tiene como premisa y como fundamento la familia simple y la familia compuesta, lo que suele llamarse la tribu, y cuya naturaleza queda precisada en páginas anteriores. Ya ello revela que esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia y cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, sólo mira, con su limitación, a las acciones resonantes de los jefes y del Estado. La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende de los límites del Estado y de la nación, si bien, por otra parte, tiene necesariamente que hacerse valer al exterior como nacionalidad y, vista hacia el interior, como Estado. El término de sociedad civil apareció en el siglo XVIII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido de los marcos de la comunidad antigua y medieval. La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía; sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente basándose en la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra superestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre.

Traducción de Wenceslao Roces, Grijalbo, Barcelona, 1974.

NIETZSCHE, La gaya ciencia, Libro V, §§ 343-346.

 filosoblog.com/historia-de-la-filosofia/textos-de-los-autores/nietzsche-la-gaya-ciencia-libro-v-ss-343-346/

LIBRO V; NOSOTROS, LOS SIN MIEDO

¿Tiembblas, esqueleto?

Más temblarías si supieras adónde te llevo.

Turenne

343. Lo que conlleva nuestra alegría.

El mayor acontecimiento reciente –que “Dios ha muerto”, que la creencia en el Dios cristiano ha caído en descrédito– empieza desde ahora a extender su sombra sobre Europa. Al menos, a unos pocos, dotados de una suspicacia bastante penetrante, de una mirada bastante sutil para este espectáculo, les parece efectivamente que acaba de ponerse un sol, que una antigua y arraigada confianza ha sido puesta en duda. Nuestro viejo mundo debe parecerles cada día más crepuscular, más dudoso, más extraño, “más viejo”. Pero, en general, se puede decir que el acontecimiento en sí es demasiado considerable, demasiado lejano, demasiado apartado de la capacidad conceptual de la inmensa mayoría como para que se pueda pretender que ya ha llegado la noticia y, mucho menos aún, que se tome conciencia de lo que ha ocurrido realmente y de todo lo que en adelante se ha de derrumbar, una vez convertida en ruinas esta creencia por el hecho de haber estado fundada y construida sobre ella y, por así decirlo, enredado a ella. Un ejemplo lo proporciona nuestra moral europea en su totalidad. ¿Quién puede adivinar con suficiente certeza esta larga y fecunda sucesión de rupturas, de destrucciones, de hundimientos, de devastaciones, que hay que prever de ahora en más, para convertirse en el maestro y el anunciador de esta enorme lógica de terrores, el profeta de un oscurecimiento, de un eclipse de sol como no se ha producido nunca en este mundo?...

¿Por qué incluso nosotros, que adivinamos enigmas, nosotros, adivinadores natos, que en cierto modo vivimos en los montes esperando, situados entre el presente y el futuro, y tensos por la contradicción entre el presente y el futuro, nosotros, primicias, nosotros, primogénitos prematuros del próximo siglo, que ya deberíamos ser capaces de discernir las sombras que están a punto de envolver a Europa, miramos este oscurecimiento creciente sin sentirnos realmente afectados y, sobre todo, sin preocuparnos ni temer por nosotros mismos? ¿Sufriremos demasiado fuerte quizás el efecto de las consecuencias inmediatas del acontecimiento? Estas consecuencias inmediatas no son para nosotros –en contra tal vez de lo que cabía esperar– de ninguna manera tristes, opacas ni sombrías; son más bien como una especie de luz, una felicidad, un alivio, un regocijo, una confortación, una aurora de un tipo nuevo difícil de describir... Efectivamente, los filósofos, los “espíritus libres”, con la noticia de

que el “viejo Dios ha muerto” nos sentimos como alcanzados por los rayos de una nueva mañana; con esta noticia, nuestro corazón rebosa de agradecimiento, admiración, presentimiento, espera. Ahí está el horizonte despejado de nuevo, aunque no sea aún lo suficientemente claro; ahí están nuestros barcos dispuestos a zarpar, rumbo a todos los peligros; ahí está toda nueva audacia que le está permitida a quien busca el conocimiento; y ahí está el mar, nuestro mar, abierto de nuevo, como nunca.

344. *En qué sentido seguimos siendo también piadosos.*

Se dice, con razón, que en la ciencia las convicciones no tienen carta de ciudadanía. Sólo cuando deciden descender modestamente al nivel de una hipótesis, a adoptar el punto de vista provisional de un ensayo experimental, de una ficción normativa, puede concedérseles acceso e incluso un cierto valor dentro del campo del conocimiento –con la limitación, no obstante, de quedar bajo la vigilancia policial de la desconfianza–. Pero si consideramos esto con mayor detenimiento, ¿no significa que la convicción no es admisible en la ciencia sino cuando deja de ser convicción? ¿No se inicia la disciplina del espíritu científico con el hecho de prohibirse de ahora en más toda convicción?... Es posible. Queda por saber si, para que pueda instaurarse esta disciplina, no hace falta ya una convicción tan imperativa y absoluta que sacrifique a ella todas las demás convicciones. Se ve que también la ciencia se funda en una creencia y que no existe ciencia “sin supuestos”. La pregunta de si es necesaria la verdad no sólo tiene que haber sido respondida antes afirmativamente, sino que la respuesta debe ser afirmada de forma que exprese el principio, la creencia, la convicción de que “nada es tan necesario como la verdad y que en relación con ella, lo demás sólo tiene una importancia secundaria”. ¿Qué es esta voluntad absoluta de verdad? ¿Es la voluntad de no dejarse engañar? En este sentido podría interpretarse, efectivamente, la voluntad de verdad, con la condición de que la subordinemos a la generalización “no quiero engañar”, e incluso al caso particular “no quiero engañarme”. Pero ¿por qué no engañar? Vemos cómo las razones del primer caso pertenecen a un campo completamente diferente de las del segundo; no queremos dejarnos engañar porque suponemos que es perjudicial, peligroso y nefasto ser engañado. En este sentido, la ciencia constituiría una perspicacia mantenida, una precaución, una utilidad a la que se le podría objetar; ¡cómo!, ¿el hecho de no querer dejarse engañar sería realmente menos perjudicial, menos peligroso y menos nefasto? ¿Qué saben previamente del carácter de la existencia para poder establecer si las mayores ventajas radican en la desconfianza absoluta o en la confianza absoluta? Pero en el caso de que ambas fueran indispensables, ¿de dónde tomaría la ciencia su creencia absoluta, esa convicción en la que se apoya, según la cual la verdad es más importante que cualquier otra cosa, es decir, más que cualquier otra convicción? No habría podido originarse esa convicción si la verdad y la no verdad demostraran ser útiles continuamente y al mismo tiempo, como sucede en realidad. Por consiguiente, la creencia en la ciencia, que indudablemente existe, no podría haberse originado en semejante cálculo de utilidad, sino que, por el contrario, nació a pesar del hecho de que la inutilidad y el peligro de la “voluntad de

verdad”, de la “voluntad a toda costa”, se están demostrando constantemente. ¡Bien sabemos lo que significa “a toda costa”, con la cantidad de creencias que inmolamos una tras otra en este altar! Por ende, “voluntad de verdad” no significa “no quiero dejarme engañar”, sino —no hay otra alterativa— “no quiero engañar, ni quiero engañarme a mí mismo”; así, estamos en el terreno de la moral. Preguntémosnos, entonces, seriamente, “¿Por qué no querer engañar?”, cuando parece (¡y tanto que parece!) que la vida no está hecha más que para la apariencia, es decir, para el error, la impostura, el disimulo, el deslumbramiento y la ceguera voluntaria, cuando la vida se ha mostrado siempre de parte de los astutos menos escrupulosos. Semejante propósito podría ser explicado suavemente como una quijotada, como una pequeña locura entusiasta, aunque podría tratarse también de algo peor que un principio destructivo hostil a la vida... La “voluntad de verdad” podría ocultar una voluntad de muerte. De este modo, la pregunta “¿para qué la ciencia?”, conduce a la cuestión moral “¿para qué sirve, en última instancia, la moral?”, si la vida, la naturaleza y la historia son amorales. Sin duda alguna, el espíritu verídico, audaz y último que presupone la fe en la ciencia afirma al mismo tiempo otro mundo diferente al de la vida, la naturaleza y la historia; si afirma ese “otro mundo”, ¿no debe negar su contrario, este mundo, nuestro mundo?... Ya se habrá comprendido adónde quiero llegar; a que nuestra creencia en la ciencia sigue apoyándose también en una creencia metafísica, y a que quienes buscamos hoy el conocimiento, los sin dios y los antimetafísicos, encendemos nuestro fuego en la hoguera que ha levantado una creencia milenaria, que era también la de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, que la verdad es divina... Pero, ¿qué decir si esta idea se va desacreditando cada vez más, si todo deja de presentar un carácter divino y se revela como error, ceguera, falsedad, y si Dios mismo se muestra como nuestra mentira más largamente mantenida?

345. La moral como problema.

Por todas partes se percibe la falta de personalidad. Una personalidad debilitada, raquítica, apagada, que se niega a sí misma y reniega de sí misma, no sirve para ninguna tarea humana, y menos para la filosofía. El “desinterés” no tiene valor alguno ni en el cielo ni en la tierra. Todos los grandes problemas exigen un gran amor y sólo son capaces de él los espíritus poderosos, enteros, seguros y firmes en sus cimientos. Constituye una diferencia considerable que un pensador se dedique a sus problemas hasta el punto de ver en ellos su destino, su angustia y también su felicidad, o que, por el contrario, los aborde de una forma “impersonal”, es decir, que sólo sepa abordarlos y captarlos con las antenas de un pensamiento frío y simplemente curioso. En este último caso, podemos estar seguros de que no conseguirá nada, pues los grandes problemas, aunque se dejen captar, no se dejan retener por las ranas y los impotentes; en esto consiste el buen gusto de los problemas —gusto que, por lo demás, comparten con las mujerzuelas valientes—. ¿A qué se debe, entonces, que no haya encontrado aún a nadie, ni siquiera en los libros, que haya adoptado una posición personal de esta forma respecto a la moral, que haya visto la moral como problema y dicho

problema como su angustia, su tormento, su deleite, su pasión personal? Es plenamente evidente que hasta ahora la moral no ha sido un problema, sino más bien el terreno en el que tras las desconfianzas, los disensos y las contradicciones acaban todos entendiéndose mutuamente, el lugar sagrado de la paz donde los pensadores, extenuados por su propia naturaleza, descansaban, respiraban, recobraban vida. No veo a nadie que se haya atrevido a criticar los juicios de valor; busco inútilmente en este campo intentos emprendidos por la curiosidad científica, por la imaginación veleidosa y mimada de los psicólogos y de los historiadores, que anticipa fácilmente un problema y lo capta al vuelo, sin saber muy bien lo que acaba de agarrar. Apenas he encontrado unos inicios rudimentarios de una historia de los orígenes de estos sentimientos y de estas valoraciones (lo que difiere de una crítica de éstos y por supuesto de una historia de los sistemas éticos). Sólo en un caso hice todo lo que fue apropiado para estimular la inclinación y el talento hacia este tipo de historia, aunque hoy creo que fue en vano. Estos historiadores de la moral (principalmente los ingleses) son mentirosos, pues suelen sufrir ingenuamente la exigencia de una moral determinada, convirtiéndose, sin advertirlo, en sus defensores y en su escolta. Admiten, de este modo, ese prejuicio difundido en la Europa cristiana, tan ingenuamente repetido, según el cual la acción moral se caracteriza por el desinterés, la renuncia a uno mismo, el sacrificio personal, el sentimiento de solidaridad, la compasión, la piedad. El fallo habitual de sus hipótesis consiste en afirmar no sé qué pacto de los pueblos, al menos de los pueblos domesticados, respecto a ciertos preceptos de moral, y en concluir determinando la obligación absoluta de éstos para cada uno de nosotros; o, por el contrario, tras haber aceptado la verdad de que las valoraciones difieren necesariamente según los pueblos, concluir en la ausencia de obligación de toda moral; ambas conclusiones son pueriles. Los más sutiles de estos historiadores cometen el defecto consistente en que cuando descubren y critican las opiniones, tal vez insensatas, de un pueblo respecto a su propia moral o las de los hombres respecto a toda moral humana, o bien lo relativo al origen de ésta última, sus sanciones religiosas, la superstición del libre albedrío y otras cosas por el estilo, se imaginan que con eso han criticado a la moral misma. Pero el valor de un precepto como “debes” es muy diferente e independiente de semejantes opiniones acerca del mismo precepto y de la cizaña de error que haya podido invadirlo, del mismo modo que la eficacia de una medicina es totalmente independiente de las opiniones que el enfermo tenga de ella, de que posea conocimientos científicos o prejuicios de anciana. Una moral puede haber nacido muy bien de un error; esta constatación ni siquiera ha abordado el problema de su valor. Nadie hasta ahora ha examinado, entonces, el valor de la más famosa de las medicinas, llamada moral. Esto exigiría ante todo decidirse a poner en cuestión este valor. ¡Pues bien! ¡En esto precisamente consiste nuestra empresa!

346. *Nuestro interrogante.*

Pero, ¿es eso lo que no entienden? Realmente costará trabajo entendernos. Buscamos palabras y quizás buscamos también oídos. ¿Quiénes somos, entonces? Si quisiéramos simplemente denominarnos con términos antiguos como ateos, incrédulos o incluso inmorales, estaríamos

lejos de creer que nos hemos definido, pues somos esas tres cosas a la vez en una etapa demasiado tardía; así se comprende, comprenden ustedes, señores curiosos, lo que sentimos en el alma siendo eso. ¡No es la amargura ni la pasión del hombre desenfrenado que hace de su falta de fe una creencia, un fin y un martirio! Hemos sido afilados, nos hemos vuelto fríos y duros a fuerza de reconocer que nada de lo que sucede aquí abajo ocurre de forma divina y que, según los criterios humanos, ni siquiera pasa de un modo razonable, misericordioso y equitativo. Sabemos que el mundo en el cual vivimos no es divino, sino inmoral, “inhumano”; lo hemos interpretado durante demasiado tiempo de manera falsa y mentirosa, pero según nuestros deseos y nuestra voluntad de veneración, es decir, según una necesidad. ¡Pues el hombre es un animal que venera!

Pero también es desconfiado. Lo más cierto de todo lo que captó nuestra desconfianza es que el mundo no vale lo que hemos creído que valía. Tanta desconfianza, tanta filosofía. Evitamos sin duda decir que el mundo tiene menos valor, hasta nos parece risible hoy que el hombre pretenda inventar valores que deban superar el valor del mundo real. Nos hemos desengañado de esto como de una aberración exuberante de la vanidad y de la sinrazón humanas, que durante mucho tiempo no ha sido reconocida en cuanto tal. Ha tenido su última expresión en el pesimismo moderno, y otra más antigua y más fuerte en la doctrina de Buda; pero también la contiene el cristianismo, bajo una forma más dudosa, es cierto, más equívoca, pero no por ello menos fascinante. En cuanto a esta actitud, “el hombre contra el mundo”, el hombre como principio “negador del mundo”, el hombre como medida de valor de las cosas, como juez del universo que llega a poner la vida misma en el platillo de su balanza y la calcula demasiado liviana; pues bien, hemos tomado conciencia del prodigioso mal gusto que supone toda esta actitud y nos repugna. Por eso nos reímos en cuanto vemos al “hombre y al mundo”, puestos uno al lado del otro, separados por la sublime pretensión de la partícula “y”. Pero, ¿qué sucede? Al reírnos, ¿no habremos dado un paso de más en el desprecio del hombre y, por consiguiente, también en el pesimismo, en el desprecio de la existencia que nos es cognoscible? ¿No habríamos caído por ello mismo en la sospecha de una contradicción, de la contradicción entre este mundo donde hasta ahora teníamos la sensación de estar en casa con nuestras veneraciones –veneraciones en virtud de las cuales tal vez soportábamos la vida–, y un mundo que no es otro que nosotros mismos? Habríamos caído, así, en la sospecha inexorable, extrema, definitiva respecto a nosotros mismos; sospecha que ejerce de forma cada vez más cruel su dominio sobre los europeos y que podría fácilmente poner a las generaciones futuras ante esta espantosa alternativa: “¡O suprimen sus veneraciones, o se suprimen ustedes mismos!” El último término sería el nihilismo; ¿pero no sería nihilismo también el primero? Este es nuestro interrogante.

ORTEGA Y GASSET, El tema de nuestro tiempo, cap. 10.

 filosoblog.com/historia-de-la-filosofia/textos-de-los-autores/ortega-y-gasset-el-tema-de-nuestro-tiempo-cap-10/

Capítulo X. LA DOCTRINA DEL PUNTO DE VISTA

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

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

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

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

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

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

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

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

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último, y queda oscuro y borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás se ocultan

en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno?. Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.

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

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

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

El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tornan, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con

ese su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la Única. Dicho de otra manera: lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde “lugar ninguno”. El utopista -y esto ha sido en esencia el racionalismo- es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto.

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

Cuando hoy miramos las filosofías del pasado, incluyendo las del último siglo, notamos en ellas ciertos rasgos de primitivismo. Empleo esta palabra en el estricto sentido que tiene cuando es referida a los pintores del *quattrocento*. ¿Por qué llamamos a éstos “primitivos”?

¿En qué consiste su primitivismo? En su ingenuidad, en su candor -se dice-. Pero ¿cuál es la razón del candor y de la ingenuidad, cuál su esencia? Sin duda, es el olvido de sí mismo. El pintor primitivo pinta el mundo desde su punto de vista -bajo el imperio de las ideas, valoraciones, sentimientos que le son privados-, pero cree que lo pinta según él es. Por lo mismo, olvida introducir en su obra su personalidad; nos ofrece aquélla como si se hubiera fabricado a sí misma, sin intervención de un sujeto determinado, fijo en un lugar del espacio y en un instante del tiempo. Nosotros, naturalmente, vemos en el cuadro el reflejo de su individualidad y vemos, a la par, que él no la veía, que se ignoraba a sí mismo y se creía una pupila anónima abierta sobre el universo. Esta ignorancia de sí mismo es la fuente encantadora de la ingenuidad.

Mas la complacencia que el candor nos proporciona incluye y supone la desestima del candoroso. Se trata de un benévolo menosprecio. Gozamos del pintor primitivo, como gozamos del alma infantil, precisamente, porque nos sentimos superiores a ellos. Nuestra visión del mundo es mucho más amplia, más compleja, más llena de reservas, encrucijadas, escotillones. Al movernos en nuestro ámbito vital sentimos éste como algo ilimitado, indomable, peligroso y difícil. En cambio al asomamos al universo del niño o del pintor primitivo vemos que es un pequeño círculo, perfectamente concluso y dominable, con un

repertorio reducido de objetos y peripecias. La vida imaginaria que llevamos durante el rato de esa contemplación nos parece un juego fácil que momentáneamente nos liberta de nuestra grave y problemática existencia. La gracia del candor es, pues, la delectación del fuerte en la flaqueza del débil.

El atractivo que sobre nosotros tienen las filosofías pretéritas es del mismo tipo. Su claro y sencillo esquematismo, su ingenua ilusión de haber descubierto toda la verdad, la seguridad con que se asientan en fórmulas que suponen incommovibles nos dan la impresión de un orbe concluso, definido y definitivo, donde ya no hay problemas, donde todo está ya resuelto. Nada más grato que pasear unas horas por mundos tan claros y tan mansos. Pero cuando tomamos a nosotros mismos y volvemos a sentir el universo con nuestra propia sensibilidad, vemos que el mundo definido por esas filosofías no era, en verdad el mundo, sino el horizonte de sus autores. Lo que ellos interpretaban como límite del universo, tras el cual no había nada más, era sólo la línea curva con que su perspectiva cerraba su paisaje. Toda filosofía que quiere curarse de ese inveterado primitivismo, de esa pertinaz utopía, necesita corregir ese error, evitando que lo que es blando y dilatado horizonte se anquilese en mundo.

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

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

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

HABERMAS. Tres modelos de democracia

 filosoblog.com/historia-de-la-filosofia/habermas-tres-modelos-de-democracia/

LA INCLUSIÓN DEL OTRO

Tres modelos normativos de democracia

JÜRGEN HABERMAS

Me referiré a continuación a la comprensión «liberal» y a la «republicana» de la política, expresiones que elevadas a la categoría de tipos ideales sirven hoy en los Estados Unidos para señalar las partes enfrentadas en el debate provocado por los denominados comunitaristas. Siguiendo las aportaciones de Frank Michelman, voy a presentar una descripción de estos dos modelos de democracia —confrontados de manera polémica— en relación al concepto de ciudadano, al concepto de derecho y a la naturaleza del proceso de formación de la voluntad política (I); luego, tras una crítica a la sobrecarga ética del modelo republicano (II), desarrollaré una concepción procedimental para la que deseo reservar el nombre de «política deliberativa» (III).

I

La diferencia decisiva radica en la diferente comprensión del papel asignado al proceso democrático. Según la concepción «liberal», dicho proceso desempeña la tarea de programar al Estado en interés de la sociedad; el Estado, a su vez, se concibe como el aparato de la administración pública y la sociedad como el sistema de interrelación entre las personas privadas y su trabajo social estructurado en términos de la economía de mercado. La política (en el sentido de la formación de la voluntad política de los ciudadanos) tendría ahí la función de amarrar e impulsar los intereses sociales privados frente a un aparato estatal especializado en el empleo administrativo del poder político para alcanzar fines colectivos.

De acuerdo con la concepción «republicana», la política no se agotaría en dicha función de mediación, sino que representaría más bien un factor constitutivo del proceso de socialización en su conjunto. La política se concibe como una forma de reflexión de un entramado de vida ético. Constituye el medio con el que los miembros de comunidades en cierto sentido solidarias asumen su recíproca dependencia y con el que en su calidad de ciudadanos prosiguen y configuran con voluntad y conciencia las relaciones de reconocimiento recíproco con las que se encuentran convirtiéndolas en una asociación de miembros libres e iguales. Con ello la arquitectónica liberal del Estado y de la sociedad experimenta una importante transformación: junto a la instancia de regulación jerárquica de la soberanía estatal y la instancia de regulación descentralizada del mercado, esto es, junto al poder administrativo y a los intereses privados, surge la *solidaridad* como una *tercera fuente* de integración social.

Esta formación de la voluntad política de carácter horizontal, orientada hacia el entendimiento o hacia un consenso logrado comunicativamente, debería gozar incluso de primacía, tanto si se considera genética como normativamente. El ejercicio de la autodeterminación ciudadana presupone una base social autónoma, independiente tanto de la administración pública como del tráfico económico privado: una base que protegería a la comunicación política de quedar absorbida por el aparato estatal o de ser asimilada por las estructuras del mercado. En la concepción republicana, el espacio público político y, como infraestructura suya, la sociedad civil cobran un significado estratégico: conjuntamente deben asegurar su fuerza integradora y su autonomía a la práctica del entendimiento mutuo entre los ciudadanos. La falta de articulación de la comunicación política con respecto de la sociedad centrada en la economía se corresponde con una nueva conexión del poder administrativo con el poder comunicativo resultante de la formación política de la opinión y la voluntad.

De estos dos planteamientos que compiten entre sí se desprenden algunas consecuencias:

(a) En primer lugar, cabe distinguir los respectivos *conceptos de ciudadano*. De acuerdo con la concepción liberal, el *status* de los ciudadanos está determinado por la medida de los derechos subjetivos que tienen frente al Estado y frente a los demás ciudadanos. Como portadores de derechos subjetivos, disfrutan de la protección del Estado mientras persigan sus intereses privados dentro de los límites trazados por las leyes y esto incluye también la protección frente a las actuaciones estatales que vayan más allá de las reservas legales de intervención. Los derechos subjetivos son derechos negativos que garantizan un ámbito de elección dentro del cual las personas jurídicas están libres de coacciones externas. Los derechos políticos tienen esa misma estructura: otorgan a los ciudadanos la posibilidad de hacer valer sus intereses privados de modo que éstos puedan agregarse con otros intereses privados para configurar una voluntad política que influya de manera efectiva en la administración mediante la celebración de elecciones, la composición de las cámaras parlamentarias y la formación del gobierno. De este modo, los ciudadanos en su papel de ciudadanos políticos controlan si el poder del Estado se ejerce en interés de los ciudadanos en tanto que sujetos privados.

De acuerdo con la concepción republicana, el *status* de los ciudadanos no se determina por el modelo de las libertades negativas que pueden reclamar *como* personas privadas. Más bien, los derechos cívicos, principalmente los derechos de participación y comunicación, son libertades positivas. No garantizan la libertad de coacción externa, sino la participación en una práctica común sólo a través de cuyo ejercicio los ciudadanos pueden llegar a ser aquello que ellos mismos desean ser: sujetos políticamente responsables de una comunidad de personas libres e iguales. En este sentido, el proceso político no sirve sólo para mantener la actividad estatal bajo control de los ciudadanos que en el ejercicio de sus derechos privados y de sus libertades prepolíticas han logrado ya una autonomía previa. Tampoco cumple una función de bisagra entre el Estado y la sociedad, ya que el poder democrático del Estado no representa en

absoluto un poder originario. Ese poder procede más bien del poder producido comunicativamente en el ejercicio de la autodeterminación de los ciudadanos y se legitima en la medida en que mediante la institucionalización de la libertad pública proteja ese ejercicio. La razón de ser del Estado no radica primordialmente en la protección de iguales derechos subjetivos, sino en la salvaguardia de un proceso inclusivo de formación de la opinión y de la voluntad común, en el que los ciudadanos libres e iguales se entienden acerca de las metas y normas que serían de interés común para todos. Con esto a los ciudadanos republicanos se les exige algo más que una orientación en función de sus propios intereses.

(b) En la polémica contra el concepto clásico de persona jurídica como portadora de derechos subjetivos se esconde una controversia sobre el propio *concepto de derecho*. Mientras que para la concepción liberal el sentido de un ordenamiento jurídico consiste en que permita determinar en cada caso qué derechos les corresponden a qué individuos, de acuerdo con la concepción republicana estos derechos subjetivos se deben a un ordenamiento jurídico objetivo que hace posible, a la vez que garantiza, la integridad de una vida en común autónoma en igualdad de derechos y basada en el respeto recíproco. En un caso, pues, el ordenamiento jurídico se construye partiendo de los derechos subjetivos; en el otro caso, se otorga un primado al contenido objetivo que posea ese sistema jurídico.

Estos conceptos dicotomizadores no afectan ciertamente al contenido *intersubjetivo* de los derechos que exigen el respeto recíproco de derechos y obligaciones en unas relaciones de reconocimiento de carácter simétrico. En todo caso, la concepción republicana acoge favorablemente un concepto de derecho que atribuye igual peso a la integridad del individuo y a sus libertades subjetivas que a la integridad de la comunidad en la que los individuos pueden reconocerse como individuos a la vez que como miembros de la misma. Esta concepción de la política vincula la legitimidad de las leyes al procedimiento democrático de su génesis y mantiene así una conexión interna entre la praxis de la autodeterminación del pueblo y el imperio impersonal de las leyes: «Para los republicanos, los derechos no son, en último término, sino las determinaciones de la voluntad política predominante, mientras que para los liberales, algunos derechos están basados siempre en un «derecho superior» racional de carácter suprapolítico o en un «derecho superior» revelado [...]. Desde un punto de vista republicano, el objetivo de una comunidad, el bien común, consiste sustancialmente en el éxito de su intento político para definir, establecer, realizar y sostener el conjunto de derechos (o, menos tendenciosamente, de leyes) que mejor se adecúe a las condiciones y costumbres de esa comunidad, mientras que, por el contrario, desde un punto de vista liberal, los derechos basados en un derecho superior proporcionan las estructuras trascendentales y los frenos al poder requeridos para que esa búsqueda pluralista de intereses diversos y en conflicto pueda avanzar tan satisfactoriamente como sea posible».

El derecho de sufragio interpretado como libertad positiva se convierte en paradigma de los derechos en general, no sólo porque es un elemento constitutivo de la autodeterminación política, sino porque en él queda claro cómo la inclusión en una comunidad de individuos

iguales en derechos guarda relación con la habilitación de los individuos para realizar contribuciones autónomas y adoptar posiciones propias: «Lo que se reivindica es que todos nosotros nos intereseamos por la concesión del derecho de sufragio a todos, porque (I) nuestra elección se sitúa entre mantenerse juntos o separados; (II) mantenerse juntos depende de la garantía recíproca de que los intereses vitales de uno sean considerados por los otros; (III) y en las condiciones profundamente pluralizadas de la sociedad estadounidense contemporánea, tales garantías son alcanzables [...] sólo manteniendo al menos la apariencia de una política en la que a cada cual se le concede voz». Esta misma estructura que se vislumbra en los derechos de participación y comunicación política se transmite a *todos* los derechos mediante el proceso de producción legislativa establecido y articulado por los derechos. Asimismo, la facultad — propia del derecho privado— de perseguir fines privados, determinados libremente, obliga a su vez a observar los límites de la acción estratégica que hayan sido acordados en igual interés de todos.

(c) Las distintas maneras de conceptualizar el papel del ciudadano y del derecho son expresión de un disenso más profundo sobre la *naturaleza del proceso político*. De acuerdo con la concepción liberal, la política es esencialmente una lucha por posiciones que conceden la capacidad de disponer de poder administrativo. El proceso de formación de la opinión y de la voluntad política en el espacio público y en el parlamento se determina por la competencia entre actores colectivos que proceden estratégicamente con el objeto de mantener o de adquirir posiciones de poder. El éxito se mide por la aprobación, cuantificada en número de votos, que a los ciudadanos les merecen las personas y los programas. Con sus votos los electores expresan sus preferencias. Sus decisiones electorales tienen la misma estructura que los actos de elección de quienes participan en el mercado para obtener el mayor beneficio: estos votos permiten el acceso a posiciones de poder que los partidos políticos se disputan con esa misma actitud encaminada al éxito. El *input* de votos y el *output* de poder corresponden al mismo patrón de acción estratégica.

Según la concepción republicana, el proceso de formación de la opinión y de la voluntad política en el espacio público y en el parlamento no obedece a las estructuras de los procesos de mercado, sino a las estructuras propias de una comunicación pública orientada al entendimiento. El paradigma de la política, concebida en el sentido de una práctica de autodeterminación ciudadana, no es el mercado, sino el diálogo. Desde este punto de vista, existe una diferencia estructural entre el poder comunicativo (que, en forma de opiniones mayoritarias formadas discursivamente, surge de la comunicación política) y el poder administrativo (del que dispone el aparato estatal). También los partidos que luchan por el acceso a posiciones estatales de poder tienen que aceptar el estilo deliberativo y la obstinación propia de los discursos políticos: «La deliberación [...] hace referencia a una cierta actitud propicia a la cooperación social, a saber, a esa disposición abierta a ser persuadido mediante razones relativas a las demandas de los otros tanto como a las propias. El medio deliberativo es un medio bienintencionado para el intercambio de puntos de vista —incluyendo los

dictámenes de los participantes acerca de su manera de comprender sus respectivos intereses vitales— [...] en el que un voto, sea cual sea, representa un conjunto de juicios». Por eso, la disputa de opiniones sostenida en la escena política posee fuerza legitimadora no sólo en el sentido de una autorización para acceder a posiciones de poder; más bien, el discurso político mantenido de manera continuada posee fuerza vinculante también para el modo de ejercer el dominio político. El poder administrativo sólo puede emplearse sobre la base de aquellos programas políticos y dentro de los límites de aquellas leyes que surgen del proceso democrático.

II

Hasta aquí la comparación entre los dos modelos de democracia que en la actualidad, sobre todo en los Estados Unidos, dominan la discusión entre los llamados «comunitaristas» y los «liberales». El modelo republicano posee ventajas e inconvenientes. La ventaja la veo en que se atiene al sentido demócrata-radical de una autoorganización de la sociedad mediante ciudadanos unidos de manera comunicativa y en la que los fines colectivos no sólo se derivan de un *deal* entre intereses privados contrapuestos. El inconveniente lo veo en que resulta ser un modelo demasiado idealista y hace depender el proceso democrático de las virtudes de los ciudadanos orientados hacia el bien común. La política empero no consiste sólo, y menos aún en primer lugar, en cuestiones referentes a la autocomprensión ética. El error radica, pues, en el *estrechamiento ético al que son sometidos los discursos políticos*.

Ciertamente constituyen un componente importante de la política aquellos discursos de autocomprensión en los que los participantes desean aclararse acerca de cómo entenderse a sí mismos en cuanto miembros de una determinada nación, en cuanto miembros de un municipio o de un Estado, en cuanto habitantes de una región, etc., acerca de qué tradiciones proseguir, de cómo tratar a los demás, de cómo comportarse con las minorías y con los grupos marginales y, en definitiva, acerca de la clase de sociedad en que quieren vivir. Pero en las condiciones de pluralismo social y cultural, tras los objetivos políticamente relevantes se encuentran a menudo intereses y orientaciones valorativas que en ningún modo son elementos constitutivos de la identidad de la comunidad en su conjunto, esto es, del conjunto de una forma de vida compartida intersubjetivamente. Estos intereses y orientaciones valorativas, que en el interior de la misma comunidad entran en conflicto con otros sin ninguna perspectiva de conseguir un consenso, tienen necesidad de un acuerdo o compromiso que no ha de alcanzarse mediante discursos éticos, aun cuando los resultados de ese acuerdo o compromiso no obtenido discursivamente estén sujetos a la reserva de no vulnerar los valores fundamentales de una cultura que concitan consenso.

El acuerdo sobre intereses se lleva a cabo como una formación de compromisos entre distintas partes que se apoyan en potenciales de poder y en potenciales de sanción. Las negociaciones de este tipo presuponen, claro está, una disposición para cooperar, esto es, la voluntad de lograr —respetando las reglas de juego— resultados que puedan ser aceptables

para todas las partes aunque sea por diferentes motivos. No obstante, la formación de compromisos no se lleva a cabo en la forma de un discurso racional que neutralice el poder y excluya la acción estratégica. A pesar de ello, la limpieza y equidad de los compromisos se mide por medio de presupuestos y procedimientos que necesitan por su parte de una justificación racional o normativa, es decir, desde el punto de vista de la justicia. A diferencia de las cuestiones éticas, las cuestiones relativas a la justicia no guardan relación originariamente con un determinado grupo. Para ser considerado legítimo, el derecho políticamente establecido debe estar en conformidad con principios morales que pretenden validez general más allá de los límites de una comunidad jurídica concreta.

El concepto de una política deliberativa sólo cobra una referencia empírica cuando tenemos en cuenta la pluralidad de formas de comunicación en las que se configura una voluntad común, a saber: no sólo por medio de la *autocomprensión ética*, sino también mediante acuerdos de intereses y *compromisos*, mediante la elección *racional de medios en relación a un fin*, las *fundamentaciones morales* y la comprobación de lo coherente *jurídicamente*. Así, aquellos dos tipos de política, que Michelman contrapone en cuanto tipos ideales, pueden compenetrarse y complementarse de forma racional. Si están suficientemente institucionalizadas las correspondientes condiciones de comunicación, la política dialógica y la política instrumental pueden *entrelazarse* en el medio que representan las deliberaciones. Todo depende, pues, de las condiciones de la comunicación y de los procedimientos que prestan su fuerza legitimadora a la formación institucionalizada de la opinión y de la voluntad común. El tercer modelo de democracia que yo quisiera proponer se apoya precisamente en las condiciones comunicativas bajo las cuales el proceso político tiene para sí la presunción de producir resultados racionales porque se lleva a cabo en toda su extensión de un modo deliberativo.

Cuando hacemos del concepto procedimental de la política deliberativa el núcleo normativo de la teoría de la democracia aparecen diferencias tanto en relación con la concepción republicana del Estado concebido como una comunidad ética, como en relación con la concepción liberal del Estado concebido como guardián de la sociedad centrada en el subsistema económico. En la comparación de los tres modelos de democracia parto de la dimensión de la política que nos ha ocupado hasta el momento, a saber: de la formación democrática de la opinión y de la voluntad común que se evidencia en las elecciones generales y en las resoluciones parlamentarias.

Según la concepción liberal, este proceso sólo se lleva a cabo en la forma de compromisos entre intereses. Conforme a esta concepción, las reglas para la formación de compromisos que deben asegurar la equidad de los resultados mediante el derecho electoral general, así como por medio de la composición representativa de las cámaras parlamentarias, se fundamentan en principios constitucionales liberales. En cambio, según la concepción republicana, la formación democrática de la voluntad se lleva a cabo en la forma de una autocomprensión ética; conforme a esta concepción, la deliberación —en lo referente a su

contenido— puede apoyarse en el consenso cultural de fondo entre los ciudadanos que se renueva en la conmemoración ritualizada del acto fundacional de la república. La teoría discursiva asume elementos de ambas partes y los integra en el concepto de un procedimiento ideal para la deliberación y la toma de resoluciones. Este *procedimiento democrático* genera una interna conexión entre *negociaciones, discursos de autocomprensión y discursos referentes a la justicia*, y cimienta la presunción o equitativos. Con ello, la razón práctica se repliega desde la noción de los derechos universales del ser humano o desde la eticidad concreta de una comunidad determinada a aquellas reglas del discurso y formas de la argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada hacia el entendimiento, y, en definitiva, de la estructura de la comunicación lingüística.

Con estas descripciones estructurales del proceso democrático quedan establecidas las vías para una *conceptualización normativa del Estado y la sociedad*. Se presupone tan sólo una administración pública del tipo de la que se configuró en el inicio de la modernidad con el sistema de Estados europeos y se desarrolló mediante el entrelazamiento funcional con el sistema de economía capitalista. Según la concepción republicana, la formación de la voluntad y de la opinión políticas de los ciudadanos conforma el medio sobre el que se constituye la sociedad como un todo estructurado políticamente. La sociedad se centra en el Estado, pues en la práctica de la autodeterminación política de los ciudadanos la comunidad se torna consciente de sí misma como totalidad y actúa sobre sí misma mediante la voluntad colectiva de los ciudadanos. La democracia equivale a la autoorganización política de la sociedad. De ahí se desprende una *comprensión polémica de la política dirigida contra el aparato estatal*. En los escritos políticos de Hannah Arendt puede verse el blanco contra el que se dirige la argumentación republicana: contra el privatismo ciudadano de una población despoltizada y la generación de legitimación por parte de unos partidos estatalizados, la esfera pública política debe ser revitalizada hasta el punto de que una ciudadanía regenerada pudiese hacer suyo (de nuevo) el poder estatal autonomizado burocráticamente recurriendo a formas propias de una autoadministración descentralizada.

Según la concepción liberal, esta separación del aparato estatal respecto de la sociedad no puede ser eliminada, sino sólo franqueada por medio del proceso democrático. Las débiles connotaciones normativas de un equilibrio regulado de poderes e intereses precisan, en cualquier caso, del complemento aportado por el Estado de derecho. La formación de la voluntad democrática, entendida en términos minimalistas, de los ciudadanos atentos a su propio interés sólo configura un elemento dentro de una constitución que disciplina el poder estatal mediante dispositivos normativos (como los derechos fundamentales, la división de poderes y la vinculación de la administración a la ley) y que a través de la competencia entre partidos políticos, por una parte, y entre gobierno y oposición, por otra, debe mover a la adecuada consideración de los intereses y orientaciones valorativas de la sociedad. Esta *comprensión de la política centrada en el derecho* puede renunciar a un supuesto poco realista de una ciudadanía capaz de actuar colectivamente. No se orienta por el *input* de una formación

racional de la voluntad política, sino por el *output* de un balance exitoso de los rendimientos de la actividad estatal. El objetivo de la argumentación liberal se dirige contra el potencial perturbador de un poder estatal que entorpece la interrelación social autónoma de los particulares. El punto crucial del modelo liberal no es la autodeterminación democrática de ciudadanos que deliberan, sino la normativización, en términos de Estado de derecho, de una sociedad volcada en la economía que mediante la satisfacción de las expectativas de felicidad privadas de ciudadanos activos habría de garantizar un bienestar general entendido de manera apolítica.

La teoría discursiva, que asocia al proceso democrático connotaciones normativas más fuertes que el modelo liberal, pero más débiles que el modelo republicano, toma por ello elementos de ambas partes y los articula de una manera distinta. En concordancia con el republicanismo, la teoría discursiva coloca el proceso de formación de la voluntad y de la opinión políticas en el punto central, pero sin entender como algo secundario la constitución en términos del Estado de derecho; más bien, concibe los derechos fundamentales y los principios del Estado de derecho como una respuesta consecuente a la cuestión de cómo pueden ser institucionalizados los exigentes presupuestos comunicativos del procedimiento democrático. La teoría discursiva no hace depender la realización de una política deliberativa de una ciudadanía capaz de actuar colectivamente, sino de la institucionalización de los procedimientos correspondientes. Ya no opera con el concepto de una totalidad social centrada en el Estado, que pudiera representarse como un macrosujeto que actúa orientado por fines. Tampoco la teoría discursiva localiza a esa totalidad en un sistema de normas constitucionales que regulen de manera inconsciente el equilibrio de poderes e intereses según el modelo desarrollado por el tráfico mercantil. Dicha teoría se despidió completamente de las figuras de pensamiento típicas de la filosofía de la conciencia que, en cierto modo, sugieren o bien atribuir la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos a un sujeto social global o bien referir el imperio anónimo de la ley a sujetos particulares que compiten entre sí. En un caso, la ciudadanía es considerada como un actor colectivo en el que el todo se refleja y actúa por sí; en el otro caso, los actores individuales actúan como variables dependientes en los procesos de poder que transcurren de manera ciega, ya que más allá del acto individual de votar no puede darse ninguna decisión colectiva plenamente consciente (a no ser en un sentido meramente metafórico).

La teoría del discurso cuenta, en cambio, con la *intersubjetividad de orden superior* que representan los procesos de entendimiento que se llevan a cabo, por una parte, en la forma institucionalizada de deliberaciones en las cámaras parlamentarias y, por otra parte, en la red de comunicación de la esfera política de la opinión pública. Estas comunicaciones no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto, realizadas en el interior o en el exterior de las asambleas programadas para la toma de resoluciones, configuran escenarios donde pueden tener lugar una formación más o menos racional de la opinión y de la voluntad común sobre temas relevantes para el conjunto de la sociedad y sobre materias que requieren

una regulación. La formación informal de la opinión desemboca en decisiones electorales institucionalizadas y en resoluciones legislativas por las que el poder producido comunicativamente se transforma en poder utilizable administrativamente. Como en el caso del modelo liberal, también en este modelo se respetan los límites entre el Estado y la sociedad, pero aquí la sociedad civil, como base social de una esfera pública autónoma, se diferencia tanto del sistema económico de acción como de la administración pública. De esta comprensión de la democracia se sigue normativamente la exigencia de un desplazamiento del centro de gravedad en relación a aquellos tres recursos que representan el dinero, el poder administrativo y la solidaridad, con los que las sociedades modernas satisfacen sus necesidades de integración y regulación. Las implicaciones normativas resultan evidentes: el poder de integración social que posee la solidaridad, que ya no cabe extraer sólo de las fuentes de la acción comunicativa, debería desplegarse a lo largo de los variados espacios públicos autónomos y de los procedimientos institucionalizados de formación democrática de la opinión y de la voluntad común típicos del Estado de derecho. Además, el poder de la solidaridad debería poder afirmarse frente a los otros dos poderes, a saber, el dinero y el poder administrativo.

III

Esta concepción tiene consecuencias a la hora de comprender la legitimación y la soberanía popular. De acuerdo con la concepción liberal, el proceso de formación de la voluntad democrática tiene exclusivamente la función de *legitimar* el ejercicio del poder político. Los resultados electorales representan una licencia para la toma de posesión del poder político, en tanto que el gobierno debe justificar ante la opinión pública y el parlamento el uso que hace de ese poder. De acuerdo con la concepción republicana, la formación de la voluntad democrática desempeña la función, esencialmente más fuerte, de *constituir* la sociedad como una comunidad política y de mantener vivo con cada elección el recuerdo de ese acto fundacional. El gobierno no sólo se encuentra habilitado —merced a una elección entre los diferentes equipos dirigentes que compiten entre sí— para ejercer un mandato ampliamente no imperativo, sino que también se encuentra programáticamente comprometido a la ejecución de determinadas políticas. Más bien comisión que órgano del Estado, el gobierno es parte de una comunidad política que se administra a sí misma, no la cúspide de un poder estatal separado.

Con la teoría discursiva entra de nuevo en juego una idea distinta: los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión y de la voluntad funcionan como las más importantes esclusas para la racionalización discursiva de las decisiones de un gobierno y de una administración sujetos al derecho y a la ley. *Racionalización* significa más que mera legitimación, pero menos que constitución del poder. El poder disponible de modo administrativo modifica su propia estructura interna mientras se mantenga retroalimentado mediante una formación democrática de la opinión y de la voluntad común, que no sólo controle a posteriori el ejercicio del poder político, sino que, en cierto modo, también lo programe. A pesar de todo ello, únicamente el sistema político puede

«actuar». El sistema político es un subsistema especializado en la toma de decisiones colectivamente vinculantes, mientras que las estructuras comunicativas del espacio público conforman una red ampliamente expandida de sensores que reaccionan ante la presión de los problemas que afectan a la sociedad en su conjunto y que además estimulan la generación de opiniones de mucha influencia. La opinión pública transformada en poder comunicativo mediante procedimientos democráticos no puede «mandar» ella misma, sino sólo dirigir el uso del poder administrativo hacia determinados canales.

El concepto de *soberanía popular* se debe a la apropiación y transvaloración republicanas de la noción de soberanía emprendida en los albores de la modernidad y vinculada, ante todo, al príncipe que gobierna de modo absolutista. El Estado, que monopoliza los medios de la aplicación legítima de la violencia, se presenta entonces como una concentración de poder capaz de someter a todos los demás poderes de este mundo. Rousseau transfirió a la voluntad del pueblo unido esta figura de pensamiento que se remonta hasta Bodino, la fundió con la idea clásica del autodomínio de los sujetos libres e iguales y, finalmente, la sublimó en el concepto moderno de autonomía. A pesar de esta sublimación de carácter normativo, el concepto de soberanía permaneció ligado a la idea de su encarnación en el pueblo (en principio, presente también de una manera física). Según la concepción republicana, el pueblo, al menos potencialmente presente, es el portador de una soberanía que en principio no puede ser delegada: en su calidad de soberano, el pueblo no puede ser representado. El poder constituyente se basa en la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos, no de sus representantes. A ello contraponen el liberalismo la concepción, más realista, de que en el Estado democrático de derecho el poder estatal que procede del pueblo sólo «se ejerce en las elecciones y referendos y mediante órganos especiales del poder legislativo, del ejecutivo y del judicial» (como reza, por ejemplo, el artículo 20.2 de la Ley Fundamental de Bonn).

Estas dos concepciones configuran ciertamente una vía alternativa completa sólo bajo la problemática premisa de un concepto de Estado y de sociedad que parta del todo y de sus partes, en donde el todo se configure o bien a través de una ciudadanía soberana o bien mediante una constitución. Al concepto discursivo de la democracia le corresponde, por el contrario, la imagen de una sociedad descentralizada que, mediante la emergencia del espacio público, ciertamente se trasmutó en una plataforma diferenciada para la percepción, identificación y deliberación de los problemas de la sociedad en su conjunto.

Si se prescinde de las categorías típicas de la filosofía del sujeto, la soberanía no necesita ser concentrada de una manera concreta en el pueblo, ni tampoco ser desterrada al anonimato de las competencias constitucionales. El «sí mismo» (*das «Selbst»*), el sujeto de la comunidad jurídica que se organiza a sí mismo se esfuma en las formas comunicativas sin sujetos que regulan el flujo de la formación discursiva de la opinión y de la voluntad, de modo que sus resultados falibles tengan a su favor la presunción de racionalidad. Con ello, la intuición que va asociada a la idea de soberanía popular no queda desmentida, mas sí interpretada de manera intersubjetivista. Una soberanía popular, por anónima que resulte, se repliega sobre los

procedimientos democráticos y la implementación jurídica de sus exigentes presupuestos comunicativos sólo para hacerse valer como poder generado comunicativamente. Expresado ahora con exactitud: la soberanía popular surge de las interacciones entre la formación de la voluntad común, institucionalizada con técnicas propias del Estado de derecho, y los espacios públicos movilizadas culturalmente, que por su parte hallan una base en las asociaciones de una sociedad civil alejada por igual del Estado como de la economía.

Si bien es cierto que la autocomprensión normativa de la política deliberativa exige *de la comunidad jurídica* un modo discursivo de socialización, éste no abarca, sin embargo, a la sociedad en su totalidad que es en donde se encuentra *empotrado* el sistema político articulado en términos de Estado de derecho. También desde su propia autocomprensión, la política deliberativa se mantiene como parte integrante de una sociedad compleja que se substrahe en cuanto totalidad a los modos de consideración de la teoría del derecho. A este respecto, la interpretación de la democracia realizada en términos de la teoría discursiva enlaza con una distanciada consideración científico-social, según la cual el sistema político no es ni el centro ni la cúspide, ni tan siquiera el modelo de la sociedad que acuñara las estructuras de ésta, sino tan sólo un sistema de acción entre otros.

Dado que la política adopta para la solución de los problemas que ponen en peligro la integración de la sociedad los modos propios de una especie de «garantía en caso de fallo del sistema», tiene ciertamente que poder comunicarse a través del medio que representa el derecho con todos los demás ámbitos de acción ordenados legítimamente, cualquiera que sea el modo en que estén estructurados y dirigidos. No obstante, el sistema político no sólo permanece dependiente en un sentido trivial de las otras prestaciones sistémicas (como, por ejemplo, de las prestaciones fiscales que provienen del sistema económico); la política deliberativa, tanto si se lleva a cabo mediante procedimientos formales de formación institucionalizada de la voluntad y de la opinión como si se efectúa de modo informal en las redes del espacio público político, más bien guarda una interna conexión con los contextos de un mundo de la vida, deferente con dicho tipo de política, y por su parte también racionalizado. Precisamente, las comunicaciones políticas filtradas deliberativamente dependen de los recursos del mundo de la vida —de una cultura política libre y de una socialización política de tipo ilustrado y, sobre todo, de las iniciativas de las asociaciones conformadoras de opinión— que se constituyen y se regeneran de modo espontáneo y que, en cualquier caso, son, por su parte, difícilmente accesibles a los intentos de intervención y dirección política.