ANTOLOGÍA DE TEXTOS FILOSÓFICOS y GUÍA

Historia de la Filosofía — 2º de Bachillerato

Cuaderno de lectura, comprensión y relación curricular

IMPORTANTE: NO SON TEXTOS OBLIGATORIOS, NI BATERÍA CERRADA QUE AGOTE POSIBILIDADES DE MODELOS DE EXAMEN, SINO PROPUESTAS DE TRABAJO DOCENTE. LA PARTE DE GUÍA Y MATERIALES AUXILIARES ES SIMPLEMENTE UNA APORTACIÓN PARA EL PROFESORADO, QUE VALORARÁ SU UTILIDAD

En este documento se han incluido fragmentos que proceden, en su caso, de obras protegidas por derechos de propiedad intelectual y se facilitan **exclusivamente para su utilización en el ámbito de la enseñanza reglada**, en el marco de las actividades docentes regladas vinculadas a la preparación de las pruebas de acceso a la universidad y el desarrollo del segundo curso de Bachillerato. Su incorporación responde a una finalidad estrictamente educativa y se realiza al amparo de los límites al derecho de autor relativos al **derecho de cita** y a la **ilustración con fines educativos o de investigación científica**, previstos en la normativa vigente de propiedad intelectual. Los fragmentos reproducidos se seleccionan por su pertinencia didáctica, con indicación de su autoría y procedencia cuando esta resulta aplicable, y sin que, individualmente, excedan de una extensión incompatible con dicha finalidad. No se puede realizar comunicación pública, reproducción, distribución, transformación, publicación, difusión o puesta a disposición —total o parcial— de los textos que estuvieran protegidos que contiene fuera del contexto docente reglado previsto en la normativa.

GUÍA DE USO DEL CUADERNO

Este cuaderno reúne fragmentos filosóficos originales, seleccionados como base de trabajo para 2º de Bachillerato. Antes de leer cualquier texto, conviene tener presente cómo debe trabajarse con él.

Método de trabajo

- Lectura comprensiva: lee primero el fragmento completo de manera orientativa y, después, realiza una segunda lectura detenida, párrafo a párrafo, comprobando que entiendes cada frase antes de continuar. Usa el glosario solo cuando lo necesites, no antes de intentar comprender el sentido general.
- Detección de ideas fundamentales y secundarias: para cada párrafo o bloque argumental, identifica cuál es la tesis o idea principal que se defiende y cuáles son las razones, matices o ejemplos que la acompañan (ideas secundarias). Es útil subrayar o esquematizar esta jerarquía antes de pasar al siguiente párrafo.
- Relaciones estructurales: no basta con enumerar ideas sueltas; hay que explicitar cómo se relacionan entre sí (causa-efecto, oposición, condición, consecuencia, ejemplificación...). El listado de "temas tratados" y el propio orden argumental del fragmento son la mejor guía para reconstruir este esqueleto del texto.
- Transferencia relacional de los saberes básicos: el apartado final de "sugerencias de relación" no debe emplearse como una lista de etiquetas para copiar mecánicamente. Su función es mostrar cómo el contenido del fragmento se articula con los saberes básicos del currículo oficial de manera relacional —estableciendo vínculos argumentativos de continuidad, contraste, influencia o ruptura entre autores y problemas— y no como una simple yuxtaposición de nombres, fechas o épocas. **Las propuestas no son exhaustivas, son meros ejemplos. Existen múltiples relaciones relevantes que no están ahí reflejadas y que quedarán a decisión del profesorado.**

Estructura de cada apartado

Cada uno de los dieciocho autores se presenta siempre con el mismo orden: semblanza filosófica del autor (solo en su primera aparición), reseña de la obra concreta, temas tratados en el fragmento, texto original (enmarcado y sombreado), notas del propio fragmento, glosario técnico y general, y sugerencias de relación con el currículo.

Los textos entre el marco sombreado se reproducen sin ninguna alteración de su redacción original. El resto del contenido —semblanzas, reseñas, temas, glosarios y sugerencias de relación— es material de apoyo elaborado expresamente para este cuaderno y debe entenderse siempre como un andamiaje para la lectura, nunca como sustituto de ella. Asimismo, todas las expresiones en lenguas extranjeras (latín, griego, alemán, inglés, francés, italiano, etc.) que aparecen en los textos y en el aparato de lectura (no así en los glosarios) se han transcrito en cursiva de manera uniforme en todo el cuaderno, independientemente de cómo apareciesen tipográficamente en las obras de referencia originales; esta uniformización es una decisión meramente tipográfica y no supone ninguna alteración de la redacción original de los textos.

ÍNDICE

01. PLATÓN — Fedón, 65a–69b

02. PLATÓN — República, libro VII, 514a–521b

03. ARISTÓTELES — Ética Nicomáquea, libro II, caps. 4–6

04. ARISTÓTELES — Política, libros I y III

05. TOMÁS DE AQUINO — Suma teológica, I, cuestión 2, artículo 3 (cinco vías)

06. NICOLÁS MAQUIAVELO — Discursos sobre la primera década de Tito Livio, I, 5

07. THOMAS HOBBES — Leviatán, cap. XIII

08. RENÉ DESCARTES — Meditaciones metafísicas, Segunda meditación

09. JOHN LOCKE — Segundo tratado sobre el gobierno civil, cap. 9

10. DAVID HUME — Tratado de la naturaleza humana, libro I, parte IV, sección VI ("De la identidad personal")

11. JEAN-JACQUES ROUSSEAU — El contrato social, libro I, caps. VI–VIII

12. IMMANUEL KANT — Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?

13. MARY WOLLSTONECRAFT — Vindicación de los derechos de la mujer, caps. I–III

14. KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS — Manifiesto del Partido Comunista, capítulo I ("Burgueses y proletarios")

15. FRIEDRICH NIETZSCHE — Así habló Zaratustra, «De las tres transformaciones»

16. JOSÉ ORTEGA Y GASSET — ¿Qué es filosofía?, lección X

17. SIMONE DE BEAUVOIR — El segundo sexo, I: Los hechos y los mitos (Introducción)

18. KARL R. POPPER — «Sobre las fuentes del conocimiento y de la ignorancia», en Conjeturas y refutaciones

PLATÓN

Fedón, 65a–69b

Edición de referencia: PLATÓN, Fedón, introducción, traducción y notas de Carlos García Gual, en Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro, Madrid, Editorial Gredos, 1986, Biblioteca Clásica Gredos, 93.

SEMBLANZA FILOSÓFICA DEL AUTOR

Platón (Atenas, c. 427-347 a.C.) es, junto con su maestro Sócrates y su discípulo Aristóteles, el fundador de la tradición filosófica occidental. Discípulo directo de Sócrates, cuya condena y muerte marcó decisivamente su pensamiento, fundó en Atenas la Academia, la primera institución de enseñanza superior estable de Occidente, donde se cultivaron la filosofía, las matemáticas y la política durante siglos. Su obra, transmitida casi por completo en forma de diálogos protagonizados en su mayoría por Sócrates, no ofrece un sistema cerrado, sino un método de indagación racional que combina argumentación rigurosa, mito e imagen poética. El núcleo de su filosofía es la teoría de las Ideas o Formas: frente al mundo sensible, cambiante e imperfecto, existe un ámbito de realidades inteligibles, eternas e inmutables (lo Bello, lo Justo, lo Bueno en sí), que son el auténtico objeto del conocimiento y el fundamento de las cosas particulares, que solo «participan» de ellas de modo imperfecto. Esta distinción entre apariencia y realidad, entre opinión (*doxa*) y ciencia (*episteme*), vertebra su teoría del conocimiento, su psicología (el alma como principio racional distinto e independiente del cuerpo, capaz de sobrevivirlo) y su ética, de raíz socrática: quien conoce el bien obra bien, de modo que la virtud es, en el fondo, sabiduría. De ahí deriva también su filosofía política: solo quien ha alcanzado el conocimiento verdadero, el filósofo, está capacitado para gobernar con justicia, lo que le lleva a diseñar en la República un modelo de Estado ideal jerarquizado según las capacidades y virtudes de cada ciudadano. Su pensamiento, expuesto mediante recursos como el mito, la analogía y el diálogo dialéctico, ha marcado de manera permanente la metafísica, la epistemología, la ética y la teoría política posteriores, y sigue siendo punto de referencia obligado para pensar la relación entre razón, realidad y vida buena.

RESEÑA DE LA OBRA

Este pasaje del Fedón (65a-69b) recoge el diálogo que Sócrates mantiene con Simmias en su última jornada de vida, antes de beber la cicuta. Sócrates defiende que el auténtico filósofo busca separar el alma del cuerpo, pues los sentidos corporales engañan y solo el pensamiento puro puede alcanzar las realidades verdaderas —lo justo, lo bello, lo bueno en sí—. De ahí extrae su célebre tesis de que filosofar es «ejercitarse en morir» y que la muerte, lejos de ser temible, es la liberación que permite al alma conocer sin obstáculos. El fragmento concluye replanteando las virtudes tradicionales (valentía, templanza) como formas auténticas solo si se fundan en el saber, y no en el mero cálculo de placeres y temores.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- La relación entre alma y cuerpo

- La desconfianza en los sentidos como vía de conocimiento
- La teoría de las Ideas (lo justo, lo bello, lo bueno en sí)
- La filosofía como preparación para la muerte
- La purificación del alma
- La crítica a la valentía y la templanza convencionales
- La sabiduría como única «moneda» de la virtud
- El filósofo frente al hombre común

TEXTO

[65a] —¿Es que no está claro, desde un principio, que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres?

—Está claro.

—Y, por cierto, que les parece, Simmias, a los demás hombres que quien no halla placer en tales cosas ni participa de ellas no tiene un vivir digno, sino que se empeña en algo próximo al estar muerto el que nada se cuida de los placeres que están unidos al cuerpo.

—Muy verdad es lo que dices, desde luego.

[65b] —¿Y qué hay respecto de la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es el cuerpo un impedimento o no, si uno lo toma en la investigación como compañero? Quiero decir, por ejemplo, lo siguiente: ¿acaso garantizan alguna verdad la vista y el oído a los humanos, o sucede lo que incluso[23] los poetas nos repiten de continuo, que no oímos nada preciso ni lo vemos? Aunque, si estos sentidos del cuerpo no son exactos ni claros, mal lo serán los otros. Pues todos son inferiores a ésos. ¿O no te lo parecen a ti?

—Desde luego —dijo.

—¿Cuándo, entonces —dijo él—, el alma aprehende la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él.

[65c] —Dices verdad.

—¿No es, pues, al reflexionar, más que en ningún otro momento, cuando se le hace evidente algo de lo real[24]?

—Sí.

—Y reflexiona, sin duda, de manera óptima, cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende hacia lo existente.

—Así es.

[65d] —Por lo tanto, ¿también ahí el alma del filósofo desprecia al máximo el cuerpo y escapa de éste, y busca estar a solas en sí ella misma?

—Es evidente.

—¿Qué hay ahora respecto de lo siguiente, Simmias? ¿Afirmamos que existe algo justo en sí o nada?

—Lo afirmamos, desde luego, ¡por Zeus!

—¿Y, a su vez, algo bello y bueno?

—¿Cómo no?

[65e] —¿Es que ya has visto alguna de tales cosas con tus ojos nunca?[25]

—De ninguna manera —dijo él.

—¿Pero acaso los has percibido con algún otro de los sentidos del cuerpo? Me refiero a todo eso, como el tamaño, la salud, la fuerza, y, en una palabra, a la realidad[26] de todas las cosas, de lo que cada una es. ¿Acaso se contempla por medio del cuerpo lo más verdadero de éstas, o sucede del modo siguiente: que el que de nosotros se prepara a pensar mejor y más exactamente cada cosa en sí de las que examina, éste llegaría lo más cerca posible del conocer cada una?

—Así es, en efecto.

[66a] —Entonces, ¿lo hará del modo más puro quien en rigor máximo vaya con su pensamiento solo hacia cada cosa, sin servirse de ninguna visión al reflexionar, ni arrastrando ninguna otra percepción de los sentidos en su razonamiento, sino que, usando sólo de la inteligencia pura por sí misma, intente atrapar cada objeto real puro, prescindiendo todo lo posible de los ojos, los oídos y, en una palabra, del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma adquirir la verdad y el saber cuando se le asocia? ¿No es ése, Simmias, más que ningún otro, el que alcanzará lo real?

—¡Cuán extraordinariamente cierto —dijo Simmias— es lo que dices, Sócrates!

[66b] —Por consiguiente es forzoso —dijo— que de todo eso se les produzca a los auténticamente filósofos una opinión tal, que se digan entre sí unas palabras de este estilo, poco más o menos: «Puede ser que alguna senda nos conduzca hasta el fin, junto con el razonamiento, en nuestra investigación, en cuanto a que, en tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, [66c] además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada! Porque, en efecto, guerras,

revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de éste. Pues a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, [66d] siendo esclavos de sus cuidados. Por eso no tenemos tiempo libre para la filosofía, con todas esas cosas suyas. Pero el colmo de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de sus cuidados y nos dedicamos a observar algo, inmiscuyéndose de nuevo en nuestras investigaciones nos causa alboroto y confusión, y nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad.

»Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Y entonces, según parece, [66e] obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría[27], una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma [67a] estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no. Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere. Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo [67b] lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro.»

Creo que algo semejante, Simmias, es necesario que se digan unos a otros y que mantengan tal creencia los que rectamente aman el saber. ¿No te lo parece así?

—Del todo, Sócrates.

—Por lo tanto —dijo Sócrates—, si eso es verdad, compañero, hay una gran esperanza, para quien llega adonde yo me encamino, de que allí de manera suficiente, más que en ningún otro lugar adquirirá eso que nos ha procurado la mayor preocupación en la vida pasada. Así que el viaje que ahora me han ordenado hacer se [67c] presenta con una buena esperanza, como para cualquier otro hombre que considere que tiene preparada su inteligencia, como purificada.

—Muy bien —dijo Simmias.

—¿Pero es que no viene a ser una purificación eso, lo que desde antiguo se dice en la sentencia «el separar al máximo el alma del cuerpo»[28] y el acostumbrarse ella a recogerse y concentrarse en sí misma fuera del cuerpo, y a habitar en lo posible, tanto en el tiempo presente como [67d] en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como de unas cadenas?

—Desde luego.

—¿Por tanto, eso es lo que se llama muerte, la separación y liberación del alma del cuerpo?

—Completamente —dijo él.

—Y en liberarla, como decimos, se esfuerzan continuamente y ante todo los filósofos de verdad, y ese empeño es característico de los filósofos, la liberación y la separación del alma del cuerpo. ¿O no?

—Parece que sí.

—Por lo tanto, lo que decíamos en un comienzo: sería [67e] ridículo un hombre que se dispusiera a sí mismo durante su vida a estar lo más cerca posible del estar muerto y a vivir de tal suerte, y que luego, al llegarle la muerte, se irritara de ello.

—Ridículo. ¿Cómo no?

—En realidad, por tanto —dijo—, los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible. Obsérvalo a partir de lo siguiente. Si están, pues, enemistados por completo con el cuerpo, y desean tener a su alma sola en sí misma, cuando eso se les presenta, ¿no sería una enorme incoherencia que no marcharan gozosos hacia allí [68a] adonde tienen esperanza de alcanzar lo que durante su vida desearon amantemente —pues amaban el saber— y de verse apartados de aquello con lo que convivían y estaban enemistados? Cierto que, al morir sus seres amados, o sus esposas, o sus hijos, muchos por propia decisión quisieron marchar al Hades, guiados por la esperanza de ver y convivir allá con los que añoraban. ¿Y, en cambio, cualquiera que ame de verdad la sabiduría y que haya albergado esa esperanza de que no va a conseguirla de una manera válida en ninguna otra parte de no ser en el Hades, va [68b] a irritarse de morir y no se irá allí gozoso? Preciso es creerlo, al menos si de verdad, amigo mío, es filósofo. Pues él tendrá en firme esa opinión: que en ningún otro lugar conseguirá de modo puro la sabiduría sino allí. Si eso es así, lo que justamente decía hace un momento, ¿no sería una enorme incoherencia que tal individuo temiera la muerte?

—En efecto, enorme, ¡por Zeus! —dijo él.

—Por lo tanto, eso será un testimonio suficiente para ti —dijo—, de que un hombre a quien veas irritarse por ir a morir, ése no es un filósofo, sino algún amigo del cuerpo. Y ese mismo será seguramente amigo también de [68c] las riquezas y de los honores[29], sea de una de esas cosas o de ambas.

—Desde luego —dijo—, es así como tú dices.

—¿Acaso, Simmias —dijo—, no se aplica muy especialmente la llamada valentía a los que presentan esa disposición de ánimo?

—Por completo, en efecto —dijo.

[68d] —Por consiguiente también la templanza, e incluso eso que la gente llama templanza[30], el no dejarse excitar por los deseos, sino dominarlos moderada y ordenadamente, ¿acaso no les

conviene a estos solos, a quienes en grado extremo se despreocupan del cuerpo y viven dedicados a la filosofía?

—Forzosamente —dijo.

—Porque si quieres —dijo él— considerar la valentía y templanza de los otros, te va a parecer que es absurda[31].

—¿Cómo dices, Sócrates?

—¿Sabes —dijo él— que todos los otros consideran la muerte uno de los grandes males?

—Y mucho —dijo.

—¿Así que por miedo de mayores males los valientes de entre ésos afrontan la muerte, cuando la afrontan?

—Así es.

[68e] —Por lo tanto, por tener miedo y por temor son valientes todos a excepción de los filósofos. Y, sin embargo, es absurdo que alguien sea valiente por temor y por cobardía.

—Desde luego que sí.

—¿Qué pasa con los moderados de ésos? ¿No les sucede lo mismo: que son moderados por una cierta intemperancia? Y aunque decimos que eso es imposible, sin embargo les ocurre una experiencia semejante en lo que respecta a su boba moderación. Porque por temor de verse privados de otros placeres y por más que los desean, renuncian a unos dominados por otros.

Aunque, sí, llaman intemperancia al ser dominado por los placeres, no obstante les sucede que, al ser dominados por placeres, ellos [69a] dominan otros placeres. Y eso es semejante a lo que se decía hace un instante: que en cierto modo, ellos se han hecho moderados por su intemperancia.

—Pues así parece.

—Bienaventurado Simmias, quizá no sea ése el cambio correcto en cuanto a la virtud. Que se truequen placeres por placeres y pesares por pesares y miedo por miedo, mayores por menores, como monedas, sino que sea sólo una la moneda válida, contra la cual se debe cambiar todo eso, la sabiduría[32]. Y, quizá, comprándose y vendiéndose [69b] todas las cosas por ella y con ella, existan de verdad la valentía, la moderación, la justicia, y, en conjunto, la verdadera virtud, en compañía del saber, tanto si se añaden como si se restan placeres, temores y las demás cosas de tal clase. Y si se apartan del saber y se truecan unas por otras, temo que la virtud resultante no sea sino un juego de sombras, y servil en realidad, y que no tenga nada sano […]

NOTAS

23. Este «incluso» indica la poca estima de Sócrates-Platón hacia los poetas como indagadores de la verdad. En este caso se trata de algo tan obvio que «hasta» ellos lo advierten y repiten. Olimpiodoro pensaba que aquí aludía a Parménides y Empédocles; Burnet piensa en una referencia a EPICARMO (fr. 249); Hackforth cree que se trata de una alusión, más directa, a algún texto que no conocemos.
24. *tôn óntōn*: «algo de las cosas existentes» o «algo de lo ente». Un poco después vuelve a emplearse, en singular, ese mismo participio sustantivo del verbo «ser», y he traducido *orégetai toû óntos* por «tiende hacia lo existente», es decir, «hacia lo que es» (o bien «aspira a alcanzar la realidad», como traduce L. Gil).
25. Aquí comienzan las referencias a la «teoría de las ideas» que Platón desarrolla en este diálogo con más amplitud que en los anteriores. Es interesante señalar que estas «Ideas», que no pueden verse con los ojos del cuerpo, se designan mediante términos que proceden de la raíz de «ver» (Fid-); tanto *eîdos* como *idéa* proceden de ella. Tienen un significado muy similar y es difícil encontrar matices distintos entre uno y otro. También *morphḗ* («forma» y «figura») aparece en Platón para indicar una «idea» o un «tipo ideal», aunque es menos propia para ello. (Cf. la amplia nota de D. Gallop en su comentario, Plato. *Phaedo*, Oxford, 1975, págs. 93-97.)
26. «Realidad» corresponde a *ousía*, que no es apropiado traducir por «esencia». Bien lo advierte Eggers Lan, Platón..., en sus notas ad loc.
27. «Amantes de la sabiduría» es, en el texto, *erastaì phronḗseōs*, con una evidente alusión a los filósofos (*phíloi-sophías*).
28. Según algunos comentaristas —Burnet, Bluck, Loriaux—, hay aquí (*en pâlai... en tôi lógoi*) una referencia a una sentencia órfica. Según otros —J. V. Luce, Hackforth, Verdenius, Gallop—, Sócrates se refiere a lo ya dicho antes: «en el diálogo de hace un rato: separar...».
29. En su juego de palabras, opone *philósophos* a *philosṓmatos* (palabra que Platón inventa), y *philochrḗmatos* a *philótimos*.
30. Traducir *sōphrosýnē* por «templanza», como es lo habitual, no deja de ser un tanto empobrecedor. El término griego, que podría verterse también por «moderación», «cordura», «sensatez», o «sabiduría moral», responde a un concepto esencial y básico en la ética griega, mucho más que «templanza» en la nuestra.
31. Del valor y la templanza tratan dos diálogos socráticos, el Laques y el Cármides, aporéticos ambos. Las cuatro virtudes fundamentales o cardinales están analizadas en la República 427e-444e. Aquí a Sócrates le interesa resaltar que las verdaderas virtudes sólo las practica conscientemente el sabio, mientras que los demás se atienen a meras apariencias de tales virtudes. Una tesis que desarrollarán, hasta extremos paradójicos, los estoicos.
32. Conviene rememorar aquí el fr. 90 de Heráclito: «Todas las cosas se truecan por el fuego y el fuego con todas las cosas, tal como las mercancías por el oro y el oro por las mercancías».— He traducido *aretḗ* por «virtud», a sabiendas de que el término griego indica un matiz competitivo de excelencia o superioridad, que no se da ya en «virtud».— Traduzco *phrónēsis* por «sabiduría». (Ya ha salido antes con ese valor; así, en 66e, 68a y 68b.) Se trata de una sabiduría moral y práctica, no sólo teórica y técnica, como la *sophía*. La transcripción termina en «que no tenga nada sano» porque ahí concluye 69b. La oración continúa en 69c con «ni verdadero», que no hemos incluido por quedar fuera del intervalo solicitado.

GLOSARIO

Técnico

- **alma (*psyché*).** Principio racional e inmortal, distinto del cuerpo, capaz de conocer la verdad cuando se libera de las ataduras corporales.
- **cuerpo (*sôma*).** Sede de los sentidos y los deseos; en este fragmento se presenta como obstáculo y fuente de engaño para el conocimiento del alma.

- **lo real / lo existente (*tà ónta*).** Las realidades verdaderas e inmutables —como lo justo o lo bello en sí— que el alma solo alcanza mediante el pensamiento puro, sin ayuda de los sentidos.
- **teoría de las Ideas.** Doctrina, apenas esbozada aquí, según la cual existen realidades perfectas e inmutables (Ideas) de las que las cosas sensibles son copias imperfectas.
- **purificación (*kátharsis*).** Proceso de separación progresiva del alma respecto del cuerpo y sus deseos, propio de la vida filosófica.
- **sabiduría (*phrónesis*).** Conocimiento moral y práctico del bien que, según Sócrates, constituye la única medida verdadera de la virtud.
- **virtud (*areté*).** Excelencia moral que, para ser auténtica, debe fundarse en el saber y no en el simple cálculo de placeres, dolores o miedos.
- **templanza (*sofrosýne*).** Capacidad de moderar los propios deseos; Sócrates distingue la templanza auténtica del sabio de la moderación aparente basada en el miedo.
- **filósofo (*philósophos*).** «Amante de la sabiduría»; quien orienta su vida entera a liberar el alma del cuerpo para alcanzar el conocimiento verdadero.
- ***ousía*.** Término que el traductor vierte por «realidad»; designa aquello que cada cosa es en sí misma, más allá de sus apariencias sensibles.

General

- **vinculación.** Unión o dependencia estrecha entre dos cosas, aquí entre el alma y el cuerpo.
- **encandilamiento.** Deslumbramiento que impide ver con claridad, aplicado en el texto a los sentidos.
- **incoherencia.** Falta de lógica o de sentido entre lo que se piensa y lo que se hace.
- **intemperancia.** Falta de moderación o control sobre los propios deseos y placeres.
- **trivialidad.** Cosa sin importancia, banal, opuesta a lo esencial.
- **colmar.** Llenar por completo algo, aquí referido a deseos o preocupaciones.
- **aporético.** Que termina sin solución clara, dejando abierto el problema planteado.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- ← Sócrates y la Ilustración griega — la figura de Sócrates dialogando en su celda hasta el final enlaza con el método socrático de indagación racional y el papel cívico del filósofo en la ciudad.
- ← los presocráticos — la contraposición entre alma y cuerpo, y la desconfianza en los sentidos, contrasta con las explicaciones físicas de la realidad propias del pensamiento presocrático.
- ↔ Aristóteles — la psique concebida como principio separable del cuerpo dialoga con la futura crítica aristotélica del alma como forma inseparable del cuerpo vivo.
- → Tomás de Aquino y la teología medieval — la idea de un alma inmortal separable del cuerpo será asimilada por la síntesis cristiana medieval entre fe y razón.
- → las éticas de la felicidad y del deber — el rechazo del cálculo hedonista de placeres y dolores como criterio moral puede contrastarse con estas tradiciones morales posteriores, incluido el utilitarismo.

- → el existencialismo (Heidegger y Sartre) — la filosofía entendida como preparación ante la propia finitud anticipa, de forma remota, la pregunta existencialista por la muerte y la autenticidad.

PLATÓN

República, libro VII, 514a–521b

Edición de referencia: Platón. República, libro VII, 514a–521b. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1986, pp. 338–348.

RESEÑA DE LA OBRA

Este fragmento del libro VII de la República contiene el célebre mito de la caverna, una de las alegorías más influyentes de la historia del pensamiento. Sócrates describe a unos prisioneros encadenados que solo ven sombras proyectadas en el fondo de una cueva y las toman por la única realidad, hasta que uno de ellos es liberado y asciende progresivamente hacia la luz del sol, símbolo de la Idea del Bien. A partir de esta imagen, Platón expone su teoría del conocimiento como ascenso gradual desde la ignorancia hasta la sabiduría, su concepción de la educación como «conversión» del alma hacia la verdad, y su propuesta política de que solo quienes han contemplado el Bien —los filósofos— están capacitados y obligados a gobernar la ciudad en beneficio de todos.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- El mito o alegoría de la caverna
- Los grados de conocimiento: sombras, imágenes, realidad, Idea del Bien
- La educación como conversión del alma
- La Idea del Bien como causa suprema de la realidad y del conocimiento
- El filósofo gobernante y el gobierno ideal
- La obligación política de los que han contemplado la verdad
- La justicia y el bien común frente al interés particular

TEXTO

—Después de eso —proseguí— compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Represéntate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ellas están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos.

—Me lo imagino.

—Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras (***hombres***, errata en la traducción) que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan.

—Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros.

—Pero son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?

—Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas.

—¿Y no sucede lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?

—Indudablemente.

—Pues entonces, si dialogaran entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven?[1]

—Necesariamente.

—Y si la prisión contara con un eco desde la pared que tienen frente a sí, y algunos de los que pasan del otro lado del tabique hablara, ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos?

—¡Por Zeus que sí!

—¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?

—Es de toda necesidad.

—Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, ¿qué pasaría si naturalmente[2] les ocurriese que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes? ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado del tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentiría en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?

—Mucho más verdaderas.

—Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran?

—Así es.

—Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos?

—Por cierto, al menos inmediatamente.

—Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol.

—Sin duda.

—Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito.

—Necesariamente.

—Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto.

—Es evidente que, después de todo esto, arribaría a tales conclusiones.

—Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?

—Por cierto.

—Respecto de los honores y elogios que se tributaban unos a otros, y de las recompensas para aquel que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique, y para el que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para aquel de ellos que fuese capaz de adivinar lo que iba a pasar, ¿te parece que estaría deseoso de todo eso y que envidiaría a los más honrados y poderosos entre aquellos? ¿O más bien no le pasaría como al Aquiles de Homero, y «preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre»[3] o soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida?

—Así creo también yo, que padecería cualquier cosa antes que soportar aquella vida.

—Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?

—Sin duda.

—Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?

—Seguramente.

—Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta alegoría a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que deseas oír. Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibido, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público.

—Comparto tu pensamiento, en la medida que me es posible.

—Mira también si lo compartes en esto: no hay que asombrarse de que quienes han llegado allí no estén dispuestos a ocuparse de los asuntos humanos, sino que sus almas aspiran a pasar el tiempo arriba; lo cual es natural, si la alegoría descrita es correcta también en esto.

—Muy natural.

—Tampoco sería extraño que alguien que, de contemplar las cosas divinas, pasara a las humanas, se comportase desmañadamente y quedara en ridículo por ver de modo confuso y, no acostumbrado aún en forma suficiente a las tinieblas circundantes, se viera forzado, en los tribunales o en cualquier otra parte, a disputar sobre sombras de justicia o sobre las figurillas de las cuales hay sombras, y a reñir sobre esto del modo en que esto es discutido por quienes jamás han visto la Justicia en sí.

—De ninguna manera sería extraño.

—Pero si alguien tiene sentido común, recuerda que los ojos pueden ver confusamente por dos tipos de perturbaciones: uno al trasladarse de la luz a la tiniebla, y otro de las tinieblas a la luz; y al considerar que esto es lo que le sucede al alma, en lugar de reírse irracionalmente cuando la ve perturbada e incapacitada de mirar algo, habrá de examinar cuál de los dos casos es: si es que al salir de una vida luminosa ve confusamente por falta de hábito, o si, viniendo de una mayor ignorancia hacia lo más luminoso, es obnubilada por el resplandor. Así, en un caso se

felicitará de lo que le sucede y de la vida a que accede; mientras en el otro se apiadará, y, si se quiere reír de ella, su risa será menos absurda que si se descarga sobre el alma que desciende desde la luz.

—Lo que dices es razonable.

—Debemos considerar entonces, si esto es verdad, que la educación no es como la proclaman algunos. Afirman que, cuando la ciencia no está en el alma, ellos la ponen, como si se pusiera la vista en ojos ciegos.

—Afirman eso, en efecto.

—Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien. ¿No es así?

—Sí.

—Por consiguiente, la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección.

—Así parece, en efecto.

—Ciertamente, las otras denominadas «excelencias» del alma parecen estar cerca de las del cuerpo, ya que, si no se hallan presentes previamente, pueden después ser implantadas por el hábito y el ejercicio; pero la excelencia del comprender da la impresión de corresponder más bien a algo más divino, que nunca pierde su poder, y que según hacia dónde sea dirigida es útil y provechosa, o bien inútil y perjudicial. ¿O acaso no te has percatado de que esos que son considerados malvados, aunque en realidad son astutos, poseen un alma que mira penetrantemente y ve con agudeza aquellas cosas a las que se dirige, porque no tiene la vista débil sino que está forzada a servir al mal, de modo que, cuanto más agudamente mira, tanto más mal produce?

—¡Claro que sí!

—No obstante, si desde la infancia se trabajara podando en tal naturaleza lo que, con su peso plomífero y su afinidad con lo que tiene génesis y adherido por medio de la glotonería, lujuria y placeres de esa índole, inclina hacia abajo la vista del alma; entonces, desembarazada ésta de ese peso, se volvería hacia lo verdadero, y con este mismo poder en los mismos hombres vería del modo penetrante con que ve las cosas a las cuales está ahora vuelta.

—Es probable.

—¿Y no es también probable, e incluso necesario a partir de lo ya dicho, que ni los hombres sin educación ni experiencia de la verdad puedan gobernar adecuadamente alguna vez el Estado, ni tampoco aquellos a los que se permita pasar todo su tiempo en el estudio, los primeros por no tener a la vista en la vida la única meta[4] a que es necesario apuntar al hacer cuanto se hace privada o públicamente, los segundos por no querer actuar, considerándose como si ya en vida estuviesen residiendo en la Isla de los Bienaventurados?[5]

—Verdad.

—Por cierto que es una tarea de nosotros, los fundadores de este Estado, la de obligar a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio que hemos dicho antes que era el supremo: contemplar el Bien y llevar a cabo aquel ascenso y, tras haber ascendido y contemplado suficientemente, no permitirles lo que ahora se les permite.

—¿A qué te refieres?

—Quedarse allí y no estar dispuesto a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas.

—Pero entonces —dijo Glaucón— ¿seremos injustos con ellos y les haremos vivir mal cuando pueden hacerlo mejor?

—Te olvidas nuevamente[6], amigo mío, que nuestra ley no tiende a que una sola clase lo pase excepcionalmente bien en el Estado, sino que se las compone para que esto suceda en todo el Estado, armonizándose los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza, haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno sea capaz de prestar a la comunidad. Porque si se forja a tales hombres en el Estado, no es para permitir que cada uno se vuelva hacia donde le da la gana, sino para utilizarlos para la consolidación del Estado.

—Es verdad; lo había olvidado, en efecto.

—Observa ahora, Glaucón, que no seremos injustos con los filósofos que han surgido entre nosotros, sino que les hablaremos en justicia, al forzarlos a ocuparse y cuidar de los demás. Les diremos, en efecto, que es natural que los que han llegado a ser filósofos en otros Estados no participen en los trabajos de éstos, porque se han criado por sí solos, al margen de la voluntad del régimen político respectivo; y aquel que se ha criado solo y sin deber alimento a nadie, en buena justicia no tiene por qué poner celo en compensar su crianza a nadie. «Pero a vosotros os hemos formado tanto para vosotros mismos como para el resto del Estado, para ser conductores y reyes de los enjambres, os hemos educado mejor y más completamente que a los otros, y más capaces de participar tanto en filosofía como en la política. Cada uno a su turno, por consiguiente, debéis descender hacia la morada común de los demás y habituaros a contemplar las tinieblas; pues, una vez habituados, veréis mil veces mejor las cosas de allí y conoceréis cada una de las imágenes y de qué son imágenes, ya que vosotros habréis visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas. Y así el Estado habitará

en la vigilia para nosotros y para vosotros, no en el sueño, como pasa actualmente en la mayoría de los Estados, donde compiten entre sí como entre sombras y disputan en torno al gobierno, como si fuera algo de gran valor. Pero lo cierto es que el Estado en el que menos anhelan gobernar quienes han de hacerlo es forzosamente el mejor y el más alejado de disensiones, y lo contrario cabe decir del que tenga los gobernantes contrarios a esto».

—Es muy cierto.

—¿Y piensas que los que hemos formado, al oír esto, se negarán y no estarán dispuestos a compartir los trabajos del Estado, cada uno en su turno, quedándose a residir la mayor parte del tiempo unos con otros en el ámbito de lo puro?

—Imposible, pues estamos ordenando a los justos cosas justas. Pero además cada uno ha de gobernar por una imposición, al revés de lo que sucede a los que gobiernan ahora en cada Estado.

—Así es, amigo mío: si has hallado para los que van a gobernar un modo de vida mejor que el gobernar, podrás contar con un Estado bien gobernado; pues sólo en él gobiernan los que son realmente ricos, no en oro, sino en la riqueza que hace la felicidad: una vida virtuosa y sabia. No, en cambio, donde los pordioseros y necesitados de bienes privados marchan sobre los asuntos públicos, convencidos de que allí han de apoderarse del bien; pues cuando el gobierno se convierte en objeto de disputas, semejante guerra doméstica e intestina acaba con ellos y con el resto del Estado.

—No hay cosa más cierta.

—¿Y sabes acaso de algún otro modo de vida, que el de la verdadera filosofía, que lleve a despreciar el mando político?

—No, por Zeus.

—Es necesario entonces que no tenga acceso al gobierno los que están enamorados de éste; si no, habrá adversario que los combata.

—Sin duda.

—En tal caso, ¿impondrás la vigilancia del Estado a otros que a quienes, además de ser los más inteligentes en lo que concierne al gobierno del Estado, prefieren otros honores y un modo de vida mejor que el del gobernante del Estado?

—No, a ningún otro.

—¿Quieres ahora que examinemos de qué modo se formarán tales hombres, y cómo se los ascenderá hacia la luz, tal como dicen que algunos han ascendido desde el Hades hasta los dioses?

—¿Cómo no habría de quererlo?

—Pero esto, me parece, no es como un voleo de concha[7], sino un volverse del alma desde un día nocturno hasta uno verdadero; o sea, de un camino de ascenso hacia lo que es, camino al que correctamente llamamos «filosofía».

—Efectivamente.

—Habrá entonces que examinar qué estudios tienen este poder.

—Claro está.

—¿Y qué estudio, Glaucón, será el que arranque al alma desde lo que deviene hacia lo que es? Al decirlo, pienso a la vez esto: ¿no hemos dicho que tales hombres debían haberse ejercitado ya en la guerra?

—Lo hemos dicho, en efecto.

—Por consiguiente, el estudio que buscamos debe añadir otra cosa a ésta.

—¿Cuál?

—No ser inútil a los hombres que combaten.

—Así debe ser, si es que eso es posible.

NOTAS

1. O sea, los objetos transportados del otro lado del tabique, cuyas sombras, proyectadas sobre el fondo de la caverna, ven los prisioneros.
2. No se trata de que lo que les sucediese fuera natural —el mismo Platón dice que obrarían «forzados»—, sino acorde con la naturaleza humana.
3. En Odisea, XI, 489–490.
4. La Idea de Bien.
5. Desde Píndaro (Olímpicas, II, 70–72), la Isla de los Bienaventurados es el lugar de los justos tras la muerte. Cf. Gorgias, 423a–b.
6. Cf. Adimanto en IV, 419a.
7. La expresión remite a un juego infantil que Adam interpreta siguiendo a Grasberger: se arrojaba al aire una concha, negra de un lado y blanco de otro, y los jugadores, divididos en dos bandos, gritaban «noche» o «día» —de ahí «día nocturno» o «día verdadero», en la frase siguiente, según Forster, citado por Adam—. Según de qué lado caía, un bando echaba a correr y el otro lo perseguía. Platón quiere decir —interpreta Adam siguiendo a Schleiermacher— que la educación no es algo tan intrascendente como dicho juego.

GLOSARIO

Técnico

- **alegoría de la caverna.** Imagen narrativa que representa la condición humana ordinaria (prisioneros que ven solo sombras) frente al proceso de conocimiento filosófico (ascenso hacia la luz).
- **Idea del Bien.** Realidad suprema en la jerarquía de las Ideas platónicas; causa de la verdad, la inteligencia y de todo lo recto y bello, comparada aquí con el sol.

- **ámbito visible / ámbito inteligible.** Distinción entre el mundo sensible, accesible por los sentidos, y el mundo de las Ideas, accesible solo por la razón.
- ***doxa* (opinión).** Conocimiento aparente basado en las sombras o imágenes, propio de quienes permanecen encadenados en la caverna.
- ***episteme* (ciencia o conocimiento verdadero).** Saber auténtico alcanzado al contemplar directamente la Idea del Bien, tras el ascenso fuera de la caverna.
- **educación (*paideía*).** Para Platón, no consiste en «poner» conocimiento en un alma vacía, sino en «volver» el alma en la dirección correcta hacia la verdad.
- **filósofo-gobernante.** Quien, tras contemplar el Bien, es el único capacitado para gobernar el Estado con justicia y debe ser obligado a hacerlo.
- **génesis / lo que es.** Contraste entre el mundo del devenir o cambio constante (génesis) y el ser inmutable de las Ideas (lo que es).
- **excelencias del alma.** Cualidades del alma; Platón distingue las que se adquieren por hábito de la excelencia del comprender, que considera de naturaleza más elevada.

General

- **encandilamiento.** Deslumbramiento que impide ver con claridad al pasar bruscamente de la oscuridad a la luz.
- **desmañadamente.** De manera torpe o poco hábil.
- **obnubilar.** Confundir o nublar la capacidad de ver o de pensar con claridad.
- **plomífero.** Que pesa como el plomo; en el texto, lo que «tira hacia abajo» al alma y le impide elevarse al conocimiento.
- **disensión.** Desacuerdo o conflicto de opiniones entre personas o grupos.
- **pordiosero.** Persona muy pobre, mendigo; en el texto, quien gobierna movido por codicia de bienes.
- **podar.** Cortar o eliminar partes de algo; aquí, en sentido figurado, eliminar los vicios que oscurecen el alma.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- ← los presocráticos — el tránsito de las sombras a la luz reelabora, en clave dualista, el problema del cambio y la realidad que ya preocupaba al pensamiento presocrático.
- ↔ Aristóteles — el gobierno del filósofo que ha contemplado el Bien se opone a la propuesta aristotélica sobre el mejor orden social, fundada en la naturaleza política del hombre.
- ← Sócrates y la Ilustración griega — el filósofo que regresa a la caverna para gobernar recuerda el compromiso cívico de Sócrates ante la ciudad y sus leyes.
- ← el intelectualismo socrático — la idea de que solo quien conoce el Bien puede obrar con justicia recoge la identificación socrática entre saber y virtud.
- → Tomás de Aquino y la teología medieval — la jerarquía entre mundo sensible e inteligible será reelaborada por la síntesis medieval de fe y razón.
- → Kant — la distinción entre apariencia y realidad puede contrastarse con la crítica kantiana a la metafísica como saber más allá de la experiencia.

ARISTÓTELES

Ética Nicomáquea, libro II, caps. 4–6

Edición de referencia: Ética Nicomáquea Introducción de Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid, Editorial Gredos, 1985 (Biblioteca Clásica Gredos, 89).

SEMBLANZA FILOSÓFICA DEL AUTOR

Aristóteles (Estagira, 384 a.C. - Calcis, 322 a.C.) fue discípulo de Platón en la Academia durante casi veinte años y, tras un periodo de viajes y de tutela del joven Alejandro Magno, fundó en Atenas su propia escuela, el Liceo, cuyos seguidores fueron llamados peripatéticos. Frente al dualismo platónico, que separaba el mundo sensible del mundo de las Ideas, Aristóteles defiende que la forma no existe separada de la materia, sino en las cosas mismas: todo ser es una unidad de materia y forma que se mueve de la potencia al acto según una finalidad interna. Esta concepción teleológica de la naturaleza impregna toda su filosofía. En el terreno del conocimiento, sostiene un empirismo moderado: la experiencia sensible es el punto de partida necesario del saber, que la razón eleva después a conceptos universales mediante la abstracción. Su ética, expuesta sobre todo en la Ética a Nicómaco, busca la felicidad (*eudaimonía*) como fin último de la vida humana, alcanzable mediante el ejercicio habitual de las virtudes, entendidas como término medio entre extremos viciosos, y guiadas por la prudencia (*phronesis*). El ser humano, además, es por naturaleza un animal social y político: solo en la comunidad de la ciudad-estado (*polis*) puede desarrollar plenamente sus capacidades racionales y morales, de modo que ética y política forman para él un continuo. Aristóteles sistematizó asimismo la lógica, la física, la metafísica, la retórica y la poética, dejando un corpus enciclopédico que organizó el saber occidental durante siglos. Su influencia se prolongó a través del mundo árabe y de la escolástica medieval, y su método de observación, clasificación y análisis conceptual sigue considerándose una de las bases del pensamiento científico y filosófico posterior.

RESEÑA DE LA OBRA

Este fragmento pertenece al libro II de la Ética a Nicómaco, donde Aristóteles expone su teoría de la virtud como hábito adquirido mediante la repetición de actos justos y moderados, no como mero conocimiento teórico. Analiza la naturaleza de la virtud situándola entre las pasiones, las facultades y los modos de ser, y concluye que es un modo de ser estable. Desarrolla después su doctrina del término medio: la virtud consiste en un punto intermedio entre exceso y defecto, relativo a cada persona y determinado por la razón prudente, aunque hay acciones que no admiten término medio por ser malas en sí mismas. El texto combina argumentación conceptual con ejemplos cotidianos, como el del entrenador o el atleta Milón, para explicar cómo se llega a ser una persona virtuosa.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- La virtud como hábito adquirido mediante la práctica, no solo por el conocimiento teórico
- Crítica a quienes creen que basta la teoría para ser virtuosos

- Clasificación del alma en pasiones, facultades y modos de ser
- Definición de la virtud como modo de ser (*héxis*)
- La doctrina del término medio (*mesótes*) entre exceso y defecto
- El término medio relativo a la persona frente al término medio absoluto de la cosa
- El papel de la razón y la prudencia (*phronesis*) en la determinación del término medio
- Acciones y pasiones que no admiten término medio por ser intrínsecamente malas

TEXTO

LIBRO II

4. Naturaleza de las acciones de acuerdo con la virtud

Uno podría preguntarse cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y moderados, practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación son ya justos y moderados, del mismo modo que si practican la gramática y la música son gramáticos y músicos. Pero ni siquiera éste es el caso de las artes. Pues es posible hacer algo gramatical, o por casualidad o por sugerencia de otro. Así pues, uno será gramático si hace algo gramatical o gramaticalmente, es decir, de acuerdo con los conocimientos gramaticales que posee. Además, no son semejantes el caso de las artes y el de las virtudes, pues las cosas producidas por las artes tienen su bien en sí mismas; basta, en efecto, que, una vez realizadas, tengan ciertas condiciones; en cambio, las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente. Estas condiciones no cuentan para la posesión de las demás artes, excepto el conocimiento mismo; en cambio, para la de las virtudes el conocimiento tiene poco o ningún peso, mientras que las demás condiciones no lo tienen pequeño sino total, ya que surgen, precisamente, de realizar muchas veces actos justos y moderados.

Así las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados. Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno.

Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán el alma con tal filosofía.

5. La virtud como modo de ser

Vamos ahora a investigar qué es la virtud. Puesto que son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser, la virtud ha de pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos; y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones; por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal, si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos moderadamente; y lo mismo con las demás.

Por tanto, ni las virtudes ni los vicios son pasiones, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios; y se nos elogia o censura no por nuestras pasiones (pues no se elogia al que tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se encoleriza por nada, sino al que lo hace de cierta manera), sino por nuestras virtudes y vicios. Además, nos encolerizamos o tememos sin elección deliberada, mientras que las virtudes son una especie de elecciones o no se adquieren sin elección. Finalmente, por lo que respecta a las pasiones se dice que nos mueven, pero en cuanto a las virtudes y vicios se dice no que nos mueven, sino que nos disponen de cierta manera.

Por estas razones, tampoco son facultades; pues, ni se nos llama buenos o malos por ser simplemente capaces de sentir las pasiones, ni se nos elogia o censura. Además, es por naturaleza como tenemos esta facultad, pero no somos buenos o malos por naturaleza (y hemos hablado antes de esto). Así pues, si las virtudes no son ni pasiones ni facultades, sólo resta que sean modos de ser. Hemos expuesto, pues, la naturaleza genérica de la virtud.

6. Naturaleza del modo de ser

Mas no sólo hemos de decir que la virtud es un modo de ser, sino además de qué clase. Se ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno el ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo); igualmente, la virtud del caballo hace bueno el caballo y útil para correr, para llevar el jinete y para hacer frente a los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia. Cómo esto es así, se ha dicho ya; pero se hará más evidente, si consideramos cuál es la naturaleza de la virtud.

En todo lo continuo y divisible es posible tomar una cantidad mayor, o menor, o igual, y esto, o bien con relación a la cosa misma, o a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero el medio

relativo a nosotros, no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla: para Milón45, poco; para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho. Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros.

Entonces, si toda ciencia cumple bien su función, mirando al término medio y dirigiendo hacia éste sus obras (de ahí procede lo que suele decirse de las obras excelentes, que no se les puede quitar ni añadir nada, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva, y los buenos artistas, como decíamos, trabajan con los ojos puestos en él); y si, por otra parte, la virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tendrá que tender al término medio. Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio. Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud46. En las acciones hay también exceso y defecto y término medio.

Ahora, la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio. Además, se puede errar de muchas maneras (pues el mal, como imaginaban los pitagóricos47, pertenece a lo indeterminado, mientras el bien a lo determinado), pero acertar sólo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar); y, a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio, a la virtud:

Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas48.

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo.

Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admiten el término medio, pues hay algunas cuyo solo nombre implica la idea de perversidad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio. Pues todas estas cosas y otras semejantes se llaman así por ser malas en sí mismas, no por sus excesos ni por sus defectos.

Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra. Y en relación con estas cosas, no hay problema de si está bien o mal hacerlas, por ejemplo, cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que el realizarlas es, en absoluto, erróneo. Igualmente lo es el creer que en la injusticia, la cobardía y el desenfreno hay término medio, exceso y defecto; pues, entonces, habría un término medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. Por el contrario, así como no hay exceso ni defecto en la moderación ni en la virilidad, por ser el término medio en cierto modo un extremo, así tampoco hay un término medio, ni un exceso ni un defecto en los vicios mencionados, sino que se yerra de cualquier modo que se actúe; pues, en general, ni existe término medio del exceso y del defecto, ni exceso y defecto del término medio.

NOTAS

45. Milón de Crotona, atleta del siglo VI a. de C., vencedor varias veces de los Juegos Olímpicos y famoso por su fuerza extraordinaria.— La mina, como unidad de peso, equivalía a unos 436 grs.

46. Al unir íntimamente la virtud y el término medio, Aristóteles sigue una corriente profunda del pensamiento griego que tiende a evitar todo exceso y a mantener siempre la medida. Con todo, más adelante nos dirá que el justo medio es, en el orden moral, un extremo (II 6, 1107a8).

47. «Para la mayoría de los pitagóricos, los últimos elementos de todas las cosas son lo Infinito y lo Finito, también llamados Par e Impar; y éstos son análogos a la materia y la forma, respectivamente. Pero la forma es definida y la materia indefinida, y los más antiguos filósofos atribuyen la bondad a lo que es definido y la maldad a lo indefinido. Además, el término medio es definido y único, pero las desviaciones de él son muchas e infinitas; así, alcanzar el término medio es difícil, pero errar es fácil» (H. G. APOSTLE, *The Nicomachean Ethics. Translated with Commentaries and Glossary*, Dordrecht, 1980, página 230).

48. Verso de autor desconocido.

GLOSARIO

Técnico

- **virtud (*areté*).** Modo de ser estable adquirido por la práctica reiterada de acciones buenas, que dispone a obrar bien y encontrar el término medio.
- **modo de ser (*héxis*).** Disposición estable del carácter, distinta de las pasiones y las facultades, que se forma mediante la repetición de actos.
- **pasiones (*pathe*).** Estados afectivos del alma como la ira, el miedo o el deseo, acompañados de placer o dolor, por los que no se es elogiado ni censurado en sí mismos.
- **facultades (*dynámeis*).** Capacidades naturales del alma que nos permiten experimentar las pasiones, presentes por naturaleza y no sujetas a elogio o censura.
- **término medio (*mesótes*).** Punto intermedio entre el exceso y el defecto en las pasiones y acciones, en el que consiste la virtud ética.
- **término medio relativo a nosotros.** El justo medio no calculado de forma absoluta o aritmética, sino ajustado a las circunstancias y capacidades de cada persona.

- **exceso y defecto.** Los dos extremos viciosos entre los que se sitúa la virtud como término medio; el exceso y el defecto destruyen la perfección de la acción.
- **elección deliberada (*proaíresis*).** Decisión razonada y voluntaria que caracteriza a las virtudes, a diferencia de las pasiones, que surgen sin elección.
- **prudencia (*phronesis*, aludida como 'hombre prudente').** Capacidad práctica de discernir el término medio adecuado en cada situación concreta, criterio último de la virtud ética.
- **virtud ética.** Tipo de virtud referida específicamente a las pasiones y a las acciones, distinta de la virtud intelectual o dianoética.

General

- **moderación.** Actitud de control y equilibrio, sin caer en excesos ni en carencias.
- **inquebrantablemente.** De forma firme y constante, sin ceder ni cambiar de actitud.
- **desmesurada.** Que va más allá de lo razonable o adecuado, excesiva.
- **censurar.** Criticar o reprobar una conducta considerada incorrecta.
- **genérica.** Relativa al tipo o clase general de algo, no a un caso particular.
- **aritmética (proporción).** Relación numérica exacta y calculable, aplicada aquí a un término medio matemático.
- **indeterminado.** Que no tiene límites o forma fija, impreciso.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- ← Platón — la doctrina de las Ideas y la primacía del conocimiento intelectual son matizadas aquí al situar la virtud también en el hábito y la costumbre, no solo en el saber.
- ← Sócrates — el intelectualismo socrático, según el cual basta conocer el bien para obrarlo, se discute aquí al vincular la virtud con la voluntad y la repetición de actos.
- ↔ los sofistas — la pregunta de si la virtud es innata, convencional o adquirida por hábito retoma, en otra clave, el debate sofístico entre physis y nomos.
- → Tomás de Aquino y la teología medieval — la ética de la virtud y el término medio serán asimiladas por la síntesis escolástica de la moral cristiana.
- → las éticas de la felicidad y del deber — el eudemonismo aristotélico frente a la ética del deber kantiana y el cálculo utilitarista posteriores.
- → el existencialismo (Heidegger y Sartre) — replantea, en clave de libertad radical, si el carácter moral es una segunda naturaleza adquirida o una elección continua del sujeto.

ARISTÓTELES

Política, libros I y III

Edición de referencia: Política Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid, Editorial Gredos, 1988 (Biblioteca Clásica Gredos, 116).

RESEÑA DE LA OBRA

El fragmento reúne pasajes de los libros I y III de la Política. En el primero, Aristóteles explica el origen natural de la ciudad (*polis*) a partir de comunidades previas —familia y aldea— orientadas primero a la supervivencia y después al «vivir bien», y formula su célebre tesis de que el hombre es por naturaleza un animal social, dotado de palabra para expresar lo justo e injusto, a diferencia de los demás animales. Defiende también la anterioridad de la ciudad respecto al individuo, comparándola con la relación entre el todo y sus partes. En el segundo bloque, tomado del libro III, clasifica los regímenes políticos según gobiernen en interés común (monarquía, aristocracia, república) o en interés particular de quien manda (tiranía, oligarquía, democracia), estableciendo un criterio ético para distinguir gobiernos rectos de desviados.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- Origen natural de la ciudad a partir de la familia y la aldea
- El hombre como 'animal social' o 'animal político' (*zóon politikón*)
- La palabra como facultad exclusivamente humana para expresar lo justo y lo injusto
- Anterioridad de la ciudad (el todo) respecto al individuo (la parte)
- La justicia como valor cívico y fundamento del orden de la comunidad
- Distinción entre autoridad del amo, administración doméstica y autoridad política
- Clasificación de los regímenes políticos según el fin al que atienden
- Regímenes rectos (monarquía, aristocracia, república) frente a regímenes desviados (tiranía, oligarquía, democracia)

TEXTO

LIBRO I, cap. 2 (selección: 1252b27-1253a39)

Génesis de la ciudad: familia, aldea, ciudad. El hombre es un «animal social»

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia18, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien19. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo

o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor.

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social20, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero21 vitupera:

sin tribu22, sin ley, sin hogar, porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra23, como una pieza aislada en el juego de damas.

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano24, y el hombre es el único animal que tiene palabra25. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad26.

Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte27. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta.

Todas las cosas se definen por su función y por sus facultades28, de suerte que cuando éstas ya no son tales no se puede decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.

En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios29. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos30.

La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad. La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo.

LIBRO III, caps. 6-7 (1278b6-1279b10)

Pluralidad de regímenes y de formas de autoridad. El fin de la ciudad

Una vez definidos estos puntos, hay que examinar a continuación si se debe admitir un solo régimen o más, y si más, cuáles y cuántos, y qué diferencias hay entre ellos426. Un régimen político427 es una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano. Y en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen. Digo, por ejemplo, que en las democracias es soberano el pueblo, y, por el contrario, en las oligarquías la minoría. Y así afirmamos que su régimen es distinto, y aplicaremos ese mismo argumento respecto de los demás.

Hay que establecer primero con qué fin está constituida la ciudad, y cuántas son las formas de gobierno relativas al hombre y a la comunidad de vida. Se ha dicho428 en las primeras exposiciones, en las que se ha definido la administración doméstica y la autoridad del amo, que el hombre es por naturaleza un animal político, y, por eso, aun sin tener necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia. No obstante, también la utilidad común los une, en la medida en que a cada uno le impulsa la participación en el bienestar. Éste es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente. Pero también se reúnen por el mero vivir429, y constituyen la comunidad política. Pues quizá en el mero hecho de vivir hay una cierta parte del bien, si en la vida no predominan en exceso las penalidades430. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos sufrimientos por su vivo deseo de vivir, como si en el vivir hubiera una cierta felicidad y dulzura natural.

Pero también es fácil distinguir las clases de autoridad de las que hablamos. De hecho, en los tratados exotéricos431 hemos dado a menudo precisiones de ellas. La autoridad del amo, aunque haya en verdad un mismo interés para el esclavo por naturaleza y para el amo por naturaleza, sin embargo no menos se ejerce atendiendo a la conveniencia del amo, y sólo accidentalmente a la del esclavo, pues si el esclavo perece no puede subsistir la autoridad del amo.

El gobierno de los hijos, de la mujer y de toda la casa, que llamamos administración doméstica, o se ejerce en interés de los gobernados o por algún bien común a ambas partes, pero esencialmente en interés de los gobernados, como vemos también en las demás artes, por ejemplo, en la medicina y en la gimnasia432, aunque accidentalmente sea en provecho de los que las ejercen, pues nada impide que el maestro de gimnasia sea a veces también uno de los que la practican, así como el piloto es siempre uno de los navegantes. El maestro de gimnasia o el piloto miran el bien de los dirigidos, pero cuando personalmente se convierten en uno de ellos, accidentalmente participan del beneficio. Pues entonces el uno se convierte en navegante, y el otro, aún siendo maestro de gimnasio, en uno de los que la ejercitan.

Por eso también en las magistraturas políticas, cuando la ciudad está constituida sobre la igualdad y semejanza de los ciudadanos, se considera justo que estos ejerzan la autoridad por turno. En una época anterior433, juzgaban digno cumplir un servicio público434 turnándose, como es natural, y que otro, a su vez, velara por su interés, como antes él, cuando gobernaba, miraba por el interés de aquél. Mas ahora, a causa de las ventajas435 que se obtienen de los

cargos públicos y del poder, los hombres quieren mandar continuamente, como si el poder procurase siempre la salud a los gobernantes en estado enfermizo. En esas circunstancias, sin duda perseguirían los cargos.

Es evidente, pues, que todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia absoluta; en cambio, cuantos atienden sólo al interés personal de los gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres.

Clasificación de los regímenes. Regímenes rectos y regímenes desviados

Una vez hechas estas precisiones, hay que examinar a continuación cuántas en número y cuáles son las formas de gobierno; y en primer lugar las rectas, pues, definidas éstas, resultarán claras las desviaciones.

Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo, y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno solo, o pocos, o la mayoría; cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo al interés particular436 del uno o de la minoría o de la masa son desviaciones; porque, o no se debe llamar ciudadanos a los que participan en el gobierno, o deben participar en las ventajas de la comunidad437.

De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía a la que mira al interés común438; aristocracia al gobierno de unos pocos, pero más de uno, bien porque gobiernan los mejores, o bien porque se propone lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella439. Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: república440. Y es así con razón, pues uno solo o unos pocos pueden distinguirse por su excelencia; pero un número mayor es ya difícil que alcance la perfección en toda clase de virtud, pero puede destacar especialmente en la virtud guerrera, pues ésta se da en la masa. Por ello precisamente en este régimen la clase combatiente tiene el poder supremo y participan en él los que poseen las armas441.

Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía442 de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos y la democracia al interés de los pobres; pero ninguno de ellos atiende al provecho de la comunidad.

NOTAS

18. La autosuficiencia, en griego *autárkeia* (autarquía), incluye el poseer lo necesario y lograr una vida feliz. Cf. Política, VII 4, 1326b4, y III 9, 1280b34. La define el propio Aristóteles en Ética a Nicómaco I 5, 1097b14: «Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada».
19. Esta idea de «vivir bien» o «bienestar» frente a la simple existencia es uno de los temas centrales de la ética y de la política aristotélica. Véase, también, PLATÓN, República II 11, 369c y ss.; Hipias menor 368b-e.

20. Nos encontramos con la famosa expresión aristotélica que define al hombre: *politikón zóion*. La traducción será siempre poco fiel. El sustantivo *zóion* quiere decir «ser viviente», «animal», y el adjetivo que le acompaña lo califica como perteneciente a una *polis*, que es a la vez la sociedad y la comunidad política (cf. supra, nota 2). ¿Cómo traducir la expresión griega: «animal cívico», «animal político» o «animal social»? En este pasaje parece referirse al carácter social de los individuos que forman la ciudad. Cf. también ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco IX 9, 1169b16 y ss.
21. Cf. HOMERO, Ilíada IX 63.
22. Sin tribu debería, tal vez, decir sin fratría, para recoger el término griego *aphrétór*. Se trata de una división originaria de la población ateniense. Cf. ARISTÓTELES, Constitución de los Atenienses, frag. 5: «Las tribus de Atenas eran cuatro, y de cada una de las tribus había tres partes, que llamaban tritios y fratrías, y cada una de éstas tenía treinta linajes, y cada linaje se componía de treinta hombres» [trad. M. GARCÍA VALDÉS], B. C. G., 70, Madrid, 1984, pág. 51.
23. Un ser que ama la guerra por la guerra, según Aristóteles, es una persona envilecida o, como Ares, superior al hombre. Cf. ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco X 7, 1177b9 ss., y las palabras de indignación que Zeus dirige a Ares en Ilíada V 890 ss.
24. Véase la misma idea infra, 8, 1256b21.
25. Cf. ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco IX 9, 1170b11 ss.: «He aquí lo que se produce cuando se convive y se intercambian palabras y pensamientos, porque así podría definirse la sociedad humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo prado». Cf. también ISÓCRATES, Sobre el cambio de fortunas 253-7, y A Nicocles 50 ss. Y Sócrates consideraba el lenguaje como una de las condiciones de la vida política; cf. JENOFONTE, Memorables IV 3, 12, pasajes todos que pudo haber conocido Aristóteles.
26. Estas ideas están expresadas también infra, III 9, 1280b5; Ética a Nicómaco IX 9, 1167b2; PLATÓN, República VI 484d. — Aristóteles, supra, I 2, 1252a26-34, sostiene que el origen de la familia y, por tanto, de la ciudad está relacionado con los instintos comunes a los animales y plantas; en el pasaje presente la casa familiar y la ciudad sólo se dan en los seres humanos, porque su existencia implica una serie de cualidades que sólo son propias de estos seres. El mismo autor, infra, III 9, 1280a31, da otras razones de la ausencia de la ciudad entre los animales.
27. Este es un principio esencial de la ontología aristotélica, que aplica para demostrar la anterioridad de la ciudad. Ésta forma un todo constituido por individuos que son sus partes; cf. PLATÓN, República VIII 552a.
28. Cf. PLATÓN, Sofista 247d; ARISTÓTELES, Metafísica VII 10, 1035b16; Sobre la reproducción de los animales I 2, 716a23.
29. Para Aristóteles el carácter natural de la comunidad no excluye que tenga un fundador. Se deben dar juntas una tendencia natural y la voluntad de la acción humana.
30. Cf. HESÍODO, Trabajos y días 275. HERÓDOTO IV 108. PLATÓN, Leyes 765e; Protágoras 327d-e. ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco VII 7, 1150a1-5.

426. Tema tratado infra, III 7; III 8, 7, 1279b39 ss.; y también IV 13, 12, 1297b31.

427. Definición semejante pero más completa en IV 1, 10, 1289a15 ss.

428. Cf. supra, I 2, 9, 1253a2; I 3, 3, 1253b11 ss.

429. Sobre esta idea véase supra, I 2, 8, 1252b29.

430. Cf. también ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco IX 9, 1170b1, donde trata este tema.

431. Los tratados exotéricos son destinados al gran público, por oposición a los tratados o discursos destinados a los que acudían al Liceo, llamados esotéricos. Aquí probablemente se refiere, según algunos, al Político, Sobre la realeza y Sobre la Justicia. Cf. Introducción de J. AUBONNET en su edición de la Política I, pág. XXV.

432. Véase la comparación del médico y del piloto en PLATÓN, República I 341C, D. Cf. infra, III 15, 4, 1286a11.

433. Aristóteles probablemente recuerda la descripción del tiempo del poderío del Areópago que hace ISÓCRATES, Areopagítico 24-25; Panatenaico 145; Sobre el cambio de fortunas 145. Cf. HERÓDOTO, I 97, 2.

434. Cumplir un servicio público, en griego *leitourgeîn*, es concretamente encargarse de una liturgia. Las liturgias son todos los servicios públicos de los que los ciudadanos ricos se debían hacer cargo. Cf. ARISTÓTELES, Constitución de los atenienses... 61, pág. 197.

435. Cf. infra, V 8, 20, 1309a20 ss. En las oligarquías, al ser los cargos lucrativos reservados al pueblo, parece que el ejercicio de las magistraturas no era de ningún provecho para los oligarcas.

436. Cf. PLATÓN, Leyes VI 712E; VIII 832B-D.

437. Ventajas de la comunidad que contribuyen a la felicidad que es un fin de la ciudad. Cf. ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco VIII 9, 1160a12.

438. Sobre la monarquía, cf. infra, V 10, 3, 1310b9 ss.

439. Cf. infra, IV 7, 4, 1293b12 ss.

440. Con el término república recogemos el vocablo griego *politeía*, que significa el gobierno de las clases medias bajo una constitución y de acuerdo con la ley. Es el régimen que Aristóteles prefiere. Cf. supra, I 1, 2, 1252a15 y nota 138; y especialmente infra IV 8; 9.

441. Los que poseen armas son los que son capaces, por su cuenta, de equiparse a sí mismos de armas pesadas y de dedicar el tiempo a este servicio; eran ciudadanos con una tributación censitaria bastante alta. Cf. supra, II 6, 16, 1265b28; III 17, 4, 1288a12; IV 13, 7, 1297b4.

442. Cf., infra, V 10, 9, 1311a2 ss. TUCÍDIDES, I 17.

GLOSARIO

Técnico

- **animal social/político (*zóon politikón*).** Expresión que designa al ser humano como naturalmente inclinado a vivir en comunidad política, condición necesaria para su plenitud.
- ***polis*.** La ciudad-estado griega, comunidad política autosuficiente que Aristóteles considera el fin natural de las comunidades humanas.
- **autosuficiencia (*autarkeia*).** Capacidad de una comunidad de proveerse a sí misma de todo lo necesario para una vida buena, rasgo definitorio de la ciudad.
- **vivir bien.** Fin último de la ciudad, superior a la mera supervivencia; vida buena y feliz en comunidad.
- **régimen político (*politeía* en sentido amplio).** Ordenación de las magistraturas de la ciudad y, en particular, de quién ejerce el poder soberano.
- **república (*politeía*).** Gobierno recto de la mayoría orientado al interés común, régimen que Aristóteles considera preferible entre los de muchos.
- **aristocracia.** Gobierno recto de unos pocos, los mejores, orientado al bien de toda la ciudad.
- **monarquía.** Gobierno recto de una sola persona que atiende al interés común de la ciudad.
- **tiranía, oligarquía, democracia (como desviaciones).** Formas desviadas de gobierno que atienden al interés particular del que manda (el tirano, los ricos o los pobres) y no al bien común.
- **regímenes rectos y desviados.** Criterio de clasificación política que distingue los gobiernos según persigan el interés común (rectos) o el particular de quien gobierna (desviados).

General

- **gregario.** Que vive en grupo o rebaño, dicho de animales que se agrupan por instinto.

- **insocial.** Que no tiende a vivir en comunidad con los demás.
- **magistratura.** Cargo o función pública de gobierno o autoridad.
- **soberano (poder).** Que tiene la máxima autoridad, sin estar sometido a otro poder superior.
- **despótico.** Que ejerce el poder de forma abusiva y sin atender al bien de los demás.
- **lascivia.** Tendencia excesiva y desordenada hacia los placeres, especialmente sexuales.
- **liturgia (servicio público).** En la Atenas antigua, cargo o gasto público que debían asumir los ciudadanos ricos.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- ↔ Platón — diálogo directo entre la propuesta aristotélica y la propuesta platónica sobre el mejor orden social.
- ← los sofistas — el debate sobre physis (naturaleza) y nomos (convención) se aplica aquí a la pregunta de si la ciudad y la justicia son naturales o convencionales.
- ← Sócrates y la Ilustración griega — la idea del ser humano como animal cívico retoma, en otra clave, el interés de los sofistas y Sócrates por la relación entre filosofía y ciudadanía.
- → el contractualismo (Hobbes, Locke y Rousseau) — contraste entre el origen natural de la ciudad y el origen convencional o pactado de la sociedad en las teorías modernas del contrato social.
- → Tomás de Aquino y el pensamiento político medieval — la noción de un fin natural de la comunidad política será reinterpretada por el pensamiento político medieval antes de la teoría del contrato.
- → Habermas y la filosofía política contemporánea — la pregunta por la mejor organización de la vida en común se retoma, en clave deliberativa, en la teoría de la acción comunicativa.

TOMÁS DE AQUINO

Suma teológica, I, cuestión 2, artículo 3 (cinco vías)

Edición de referencia: Según la edición del P. Ismael Quiles, Espasa-Calpe, Madrid, 1957.
https://www.webdianoia.com/medieval/aquinate/textos/aquino_vias.htm

SEMBLANZA FILOSÓFICA DEL AUTOR

Tomás de Aquino (Roccasecca, c. 1225 – Fossanova, 1274) es el gran sistematizador de la escolástica medieval y la figura central de la filosofía cristiana bajomedieval. Fraile dominico, estudió con Alberto Magno y enseñó en París y Nápoles, en un momento en que la recuperación del corpus aristotélico a través de traducciones árabes y griegas obligaba a la teología cristiana a replantear su relación con la razón filosófica. Su proyecto intelectual consiste precisamente en integrar la metafísica de Aristóteles dentro de un marco cristiano, mostrando que fe y razón, lejos de excluirse, son vías complementarias de acceso a la verdad: la razón puede demostrar preámbulos como la existencia de Dios, mientras que otras verdades (la Trinidad, la Encarnación) solo se alcanzan por revelación y fe. De Aristóteles toma nociones clave como acto y potencia, causa y sustancia, y las emplea para construir pruebas racionales de la existencia de Dios a partir de la experiencia sensible del mundo, nunca de una idea innata o *a priori*. Su antropología sostiene el hilemorfismo aristotélico: el alma es forma sustancial del cuerpo, unidad psicofísica que se opone tanto al dualismo platónico como a un materialismo reductor. En ética, retoma la doctrina de las virtudes y la noción de ley natural, entendida como participación de la criatura racional en la ley eterna divina, fundamento de un orden moral objetivo y cognoscible por la razón. En metafísica distingue esencia y existencia en todo ente creado, reservando su identidad solo a Dios, acto puro sin mezcla de potencia. Su obra principal, la Suma teológica, organiza de modo sistemático toda esta síntesis entre pensamiento griego, tradición patrística (especialmente Agustín de Hipona) y aportaciones árabes y judías (Avicena, Averroes, Maimónides). El tomismo resultante se convertirá en referencia obligada de la filosofía católica posterior y en uno de los grandes intentos de conciliar razón filosófica y fe religiosa en la historia del pensamiento occidental.

RESEÑA DE LA OBRA

El fragmento pertenece a la Suma teológica (I, cuestión 2, artículo 3), donde Aquino aborda si Dios existe. Tras exponer dos objeciones clásicas (la existencia del mal y la autosuficiencia explicativa de la naturaleza y la razón humana), presenta las célebres «cinco vías»: argumentos *a posteriori* que parten de hechos observables —el movimiento, la causalidad eficiente, la contingencia de los seres, los grados de perfección y el orden finalista del mundo— para concluir racionalmente en la existencia de un primer motor, causa primera, ser necesario, ser supremo y ordenador inteligente, al que «todos llaman Dios». El texto cierra respondiendo a las dificultades iniciales mediante la noción agustiniana de que Dios permite el mal para sacar de él un bien mayor.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- La demostración racional de la existencia de Dios

- El problema del mal como objeción a la existencia divina
- El movimiento y la necesidad de un primer motor inmóvil
- La causalidad eficiente y el rechazo de una serie causal infinita
- La contingencia de los seres y la necesidad de un ser necesario
- Los grados de perfección y la existencia de un ser supremo
- El orden finalista de la naturaleza y la inteligencia ordenadora
- La relación entre razón filosófica y fe religiosa en la teología natural

TEXTO

Cuestión 2, 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 mas que en cuanto está 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 la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque siempre que hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que 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, ya 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.

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.

GLOSARIO

Técnico

- **acto y potencia.** par de principios aristotélicos que Aquino usa para explicar el cambio: la potencia es la capacidad de llegar a ser algo, y el acto, su realización efectiva; nada pasa de potencia a acto por sí mismo, sino movido por algo que ya está en acto.
- **primer motor.** en la primera vía, el principio que origina todo movimiento en el universo sin ser a su vez movido por nada anterior, evitando así una cadena infinita de motores.
- **causa eficiente.** en la segunda vía, aquello que produce un efecto; Aquino niega que algo pueda ser causa de sí mismo y sostiene que la serie de causas subordinadas exige una causa primera no causada.
- **ser contingente.** en la tercera vía, aquello que puede existir o no existir, que nace y perece; su existencia depende de otro y por eso no puede explicar por sí solo por qué hay algo y no nada.
- **ser necesario.** aquello que no puede no existir; para Aquino, ha de haber un ser necesario por sí mismo, sin causa externa de su necesidad, que sea fundamento de la necesidad de los demás.
- **grados de perfección.** en la cuarta vía, la gradación de bondad, verdad y nobleza que se observa entre los seres, la cual remite a un máximo o modelo supremo que es causa de esas perfecciones en los demás.

- **gobierno del mundo / finalidad.** en la quinta vía, el orden regular con que actúan incluso los seres sin conocimiento hacia lo que les conviene, lo cual exige una inteligencia ordenadora que dirija ese fin.
- **vías (*quinque viae*).** nombre con que se conocen los cinco argumentos que Aquino ofrece para demostrar racionalmente, a partir de datos de experiencia, que Dios existe.
- **ente / entidad.** lo que es o existe; en la cuarta vía, aquello cuya máxima verdad se identifica con la máxima entidad, es decir, con el máximo grado de ser.
- **el Filósofo.** modo habitual en que Aquino y otros escolásticos se refieren a Aristóteles, cuya autoridad filosófica invoca para respaldar sus argumentos.

General

- **dificultades.** en el texto, las objeciones o argumentos en contra que se plantean antes de dar la respuesta propia.
- **innegable.** que no se puede negar, evidente.
- **indefinidamente.** sin fin, de manera que se prolonga sin límite.
- **subordinadas.** que dependen de otra cosa o están ordenadas bajo ella.
- **nobilísimo.** que posee en el grado más alto la cualidad de ser noble o excelente.
- **omnipotente.** que tiene poder absoluto, capaz de hacerlo todo.
- **arquero.** persona que dispara flechas con un arco; en el texto, imagen para explicar que algo sin inteligencia necesita ser dirigido por alguien que sí la tiene.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- ← Aristóteles — acto y potencia, causa y ser necesario son conceptos tomados directamente de su metafísica.
- ← la filosofía árabe y judía — «el Filósofo» (Aristóteles) llega a Tomás de Aquino a través de la transmisión helenística y arábigo-judía de su corpus.
- ← Agustín de Hipona — otro gran filósofo medieval con quien dialoga la síntesis de fe y razón, aunque este parte más de la iluminación interior que de la prueba racional a posteriori.
- → Descartes — la prueba racional a posteriori de las cinco vías contrasta con la duda metódica y el argumento innatista de la res cogitans.
- → Kant — su crítica a las pruebas racionales de la existencia de Dios como saber metafísico cuestionará después este tipo de demostración.
- → el contractualismo (Hobbes, Locke y Rousseau) — la ley eterna y el orden finalista del mundo son antecedente del pensamiento político medieval que estas teorías sustituirán por un fundamento convencional.
- → Guillermo de Ockham — el nominalismo y su «navaja» cuestionarán después buena parte de la metafísica realista en que se apoyan las cinco vías.

NICOLÁS MAQUIAVELO

Discursos sobre la primera década de Tito Livio, I, 5

Edición de referencia: Discursos sobre la primera década de Tito Livio, libro I, capítulo V, «Dónde estará más segura la guardia de la libertad, en manos de los nobles o en las del pueblo, y quiénes serán los que den más motivos de desórdenes, los que quieren adquirir o los que desean conservar», traducción de Luis Navarro, notas de Miguel Saralegui, en Maquiavelo, estudio preliminar de Juan Manuel Forte Monge, Madrid, Gredos, 2011, colección Biblioteca de Grandes Pensadores, pp. 270-273

SEMBLANZA FILOSÓFICA DEL AUTOR

Nicolás Maquiavelo (Florencia, 1469-1527) es el pensador que inaugura la reflexión política moderna al desligar el análisis del poder de cualquier fundamento teológico o moral trascendente. Diplomático y funcionario de la República florentina, conoció de cerca las intrigas de las cortes italianas y el reparto de poder entre el papado, las monarquías extranjeras y las ciudades-estado, experiencia que volcó en sus dos grandes obras: El príncipe, dedicado al arte de conquistar y conservar el poder personal, y los Discursos sobre la primera década de Tito Livio, un extenso comentario a la historia romana que defiende, en cambio, las repúblicas y el gobierno mixto como formas superiores de organización política. Frente a la tradición que subordinaba la política a la ética o a la religión, Maquiavelo sostiene que el gobernante debe estudiar «cómo son» los hombres y los Estados, no «cómo deberían ser», y que la eficacia y la estabilidad del poder —lo que él llama la razón de Estado— constituyen el criterio último de la acción política, incluso cuando exige medios moralmente discutibles. Introduce así la noción de *virtù*, entendida no como virtud moral sino como capacidad, energía y astucia para dominar la fortuna, es decir, el azar y las circunstancias cambiantes que condicionan los asuntos humanos. En los Discursos amplía esta mirada realista a la vida de las repúblicas, defendiendo que el conflicto entre grupos sociales —nobles y pueblo— no es necesariamente destructivo, sino que, bien encauzado mediante leyes e instituciones, puede ser fuente de libertad y de grandeza cívica, como mostró Roma. Su pensamiento, acusado durante siglos de cinismo y amoralismo, ha sido reivindicado como el nacimiento de una ciencia política autónoma, empírica y atenta a la historia, que separa el análisis del poder de la especulación moral o religiosa y abre camino a la modernidad política, al republicanismo cívico y a las posteriores teorías del Estado y del contrato social.

RESEÑA DE LA OBRA

El fragmento corresponde al capítulo V del libro I de los Discursos sobre la primera década de Tito Livio, dedicado a decidir en qué manos debe confiarse la «guardia de la libertad» en una república: la de los nobles, como en Esparta y Venecia, o la del pueblo, como en Roma. Maquiavelo compara ambas soluciones atendiendo a resultados históricos, no a principios abstractos, y analiza si son más peligrosos para la estabilidad política quienes desean adquirir poder o quienes temen perder el que ya poseen, ilustrando su argumento con el episodio romano del dictador Menennio.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- La guardia o custodia institucional de la libertad republicana

- El conflicto entre la nobleza y el pueblo como motor político
- El método comparativo e histórico aplicado a la política
- La distinción entre el deseo de adquirir y el miedo a perder lo adquirido
- Los modelos republicanos de Esparta, Venecia y Roma
- La ambición como causa de los trastornos internos de las repúblicas
- La república expansiva frente a la república que solo busca la independencia
- El papel de las leyes y magistraturas en la contención del poder

TEXTO

CAPÍTULO V

Dónde estará más segura la guardia de la libertad, en manos de los nobles o en las del pueblo, y quiénes serán los que den más motivos de desórdenes, los que quieren adquirir o los que desean conservar.

Los que prudentemente han organizado repúblicas, instituyeron, entre las cosas más necesarias, una guardia de la libertad, y según la eficacia de aquella es la duración de esta. Habiendo en todas las repúblicas una clase poderosa y otra popular, se ha dudado a cuál de ellas debería fiarse esta guardia. En Lacedemonia antiguamente, y en nuestros tiempos en Venecia, estuvo y está puesta en manos de los nobles; pero los romanos la pusieron en las de la plebe. Preciso es, por tanto, examinar cuáles de estas repúblicas tuvieron mejor elección. Poderosas razones hay de ambas partes; pero atendiendo a los resultados, es preferible darla a los nobles, porque en Esparta y en Venecia ha tenido la libertad más larga vida que en Roma.

Acudiendo a las razones, y para tratar primero de lo que a los romanos concierne, diré que la guardia de toda cosa debe darse a quien menos deseo tenga de usurparla, y si se considera la índole de nobles y plebeyos, se verá en aquellos gran deseo de dominación; en estos, de no ser dominados, y, por tanto, mayor voluntad de vivir libres, porque en ellos cabe menos que en los grandes la esperanza de usurpar la libertad. Entregada, pues, su guardia al pueblo, es razonable suponer que cuide de mantenerla, porque, no pudiendo atentar contra ella en provecho propio, impedirá los atentados de los nobles.

Los que, al contrario, defienden el sistema espartano y veneciano, dicen que quienes entregan la guardia de la libertad a los nobles hacen dos cosas buenas: una, satisfacer la ambición de los que, teniendo mayor parte en el gobierno del Estado, al poseer esta guardia se encuentran más satisfechos; y otra, privar al ánimo inquieto de la plebe de una autoridad que es causa de infinitas perturbaciones y escándalos en las repúblicas, y motivo a propósito para que la nobleza ejecute algún acto de desesperación, ocasionando en lo porvenir funestos resultados.

Como ejemplo de ello presentan a la misma Roma, donde no bastó a la plebe que sus tribunos tuvieran esta autoridad en sus manos, ni que un cónsul fuera plebeyo, sino quiso que los dos lo

fuesen, y después la censura, la pretura y todos los altos cargos de la república. No satisfecha la plebe con tales aspiraciones e impulsada por desmedida ambición, llegó con el tiempo a adorar a los hombres que consideraba aptos para combatir a la nobleza, ocasionando con ello el predominio de Mario y la ruina de Roma.

En verdad, discurriendo imparcialmente, cabe dudar a quién conviene entregar la guardia de la libertad, no sabiendo quiénes son más nocivos en una república, si los que desean conquistar lo que no tienen o los que aspiran a conservar los honores adquiridos.

Quien examine el asunto con madurez llegaría a la siguiente conclusión: o se trata de una república dominadora, como Roma, o de una que solo quiere vivir independiente.

En el primer caso tiene que hacerlo todo como Roma lo hizo, y en el segundo puede imitar a Venecia y a Esparta, por las razones que en el siguiente capítulo serán expuestas.

Y volviendo al tema de cuáles hombres son más nocivos en una república, los que desean adquirir o los que temen perder lo adquirido, diré que, nombrado dictador Marco Menennio, y jefe de la caballería Marco Fulvio, ambos plebeyos, para averiguar una conjuración tramada en Padua contra Roma, recibieron también autoridad del pueblo para investigar quiénes en Roma, por ambición y medios extralegales, aspiraban al consulado y demás altos cargos. Pareció a la nobleza que se daba aquella autoridad al dictador contra ella, e hizo correr en la ciudad la noticia de que no eran los nobles quienes aspiraban a los cargos públicos por ambición o medios extraordinarios, sino los plebeyos que, no confiando en su nacimiento ni en sus méritos, acudían a recursos ilegales para alcanzarlos. De esto acusaron especialmente al dictador.

Tanto crédito logró dicha acusación, que Menennio convocó una asamblea popular, quejose en ella de las calumnias de los nobles, renunció a la dictadura y se sometió al juicio del pueblo. Sustanciada la causa, fue absuelto después de discutirse mucho quién es más ambicioso, el que desea conservar o el que desea adquirir, porque una u otra ambición pueden ser fácilmente motivo de grandísimos trastornos.

Sin embargo, las más de las veces los ocasionan quienes poseen, porque el miedo a perder agita tanto los ánimos como el deseo de adquirir, no creyendo los hombres seguro lo que tienen si no adquieren de nuevo. Además, cuanto más poderoso, mayor es la influencia y mayores los medios de abusar. Y lo peor es que los modales altivos e insolentes de los nobles excitan en el ánimo de los que nada tienen, no solo el deseo de adquirir, sino también el de vengarse de ellos, despojándoles de riquezas y honores que ven mal usados.

GLOSARIO

Técnico

- **guardia de la libertad.** Institución o grupo social a quien una república confía la vigilancia y defensa de sus leyes y su libertad frente a los abusos internos.

- **república.** Forma de gobierno no personal, organizada mediante instituciones y leyes que reparten y limitan el poder entre distintos grupos sociales.
- **nobles / clase poderosa.** Grupo social dotado de riqueza, cargos y prestigio, al que Maquiavelo atribuye un deseo natural de dominación y de ampliar su poder.
- **pueblo / plebe.** Grupo social sin privilegios, cuyo interés fundamental, según el autor, es no ser dominado, lo que lo convierte en guardián más fiable de la libertad común.
- **deseo de adquirir.** Impulso de quienes no tienen poder o bienes a conseguirlos; una de las dos fuerzas que, según Maquiavelo, generan conflicto político.
- **temor a perder lo adquirido.** Inquietud de quienes ya poseen poder o riqueza ante la posibilidad de perderlos, que Maquiavelo considera fuente de trastornos aún mayor que el simple deseo de adquirir.
- **ambición.** Aspiración desmedida a honores, cargos o poder que, mal encauzada por las instituciones, provoca desórdenes y escándalos en la vida republicana.
- **método de los resultados.** Procedimiento argumentativo de Maquiavelo que juzga la bondad de una institución no por principios abstractos, sino por sus consecuencias históricas efectivas.
- **república dominadora.** Modelo de república, como Roma, orientada a la expansión y la conquista, que exige otorgar mayor poder político al pueblo.
- **república que vive independiente.** Modelo de república, como Esparta o Venecia, que renuncia a la expansión y prioriza la estabilidad interna confiando el poder a los nobles.

General

- **usurpar.** Apoderarse de algo, especialmente de un derecho o cargo, sin tener derecho legítimo a ello.
- **atentar.** Intentar dañar o quebrantar algo, aquí referido a la libertad o el orden de la república.
- **escándalo.** Alboroto o conflicto público que altera gravemente la convivencia.
- **desesperación.** Estado de quien, sintiéndose sin salida, actúa de forma violenta o extrema.
- **funesto.** Que causa o anuncia desgracia o daño grave.
- **altivo.** Que se muestra orgulloso y trata a los demás con superioridad o desprecio.
- **insolente.** Que ofende o falta al respeto de forma atrevida.
- **calumnia.** Acusación falsa hecha a sabiendas contra alguien para dañar su reputación.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- ← Platón y Aristóteles — la comparación entre modelos republicanos (Roma, Esparta, Venecia) dialoga con la discusión clásica sobre el mejor orden social.
- ← el pensamiento político medieval — funda el análisis político en la historia y la experiencia humana, rompiendo con el orden finalista y providencial de la política medieval.
- → Hobbes — la descripción de una naturaleza humana movida por el deseo de adquirir o el miedo a perder anticipa la visión hobbesiana del hombre y el origen del poder.
- → el contractualismo (Locke y Rousseau) — la pregunta por quién debe custodiar la libertad y cómo se organiza el poder anticipa las preguntas centrales de las teorías del contrato social.

- ← Sócrates y la Ilustración griega — la atención al conflicto entre grupos sociales y a las leyes que lo regulan recuerda, por contraste, el interés de la Ilustración griega por la vida cívica y las leyes de la polis.
- → Marx — la lucha entre nobles y pueblo como motor de la vida política anticipa, en otra clave, el análisis marxista posterior del conflicto de clases.

THOMAS HOBBES

Leviatán, cap. XIII

Edición de referencia según la versión de Carlos Moya y Antonio Escohotado "Leviatán o la invención moderna de la razón", Editora Nacional, Madrid, 1980. Disponible en
https://www.webdianoia.com/moderna/hobbes/textos/hobbes_text_nat.htm

SEMBLANZA FILOSÓFICA DEL AUTOR

Thomas Hobbes (Westport, 1588 - Hardwick Hall, 1679) es uno de los fundadores de la filosofía política moderna y una figura clave del materialismo inglés del siglo XVII. Vivió los traumas de la guerra civil inglesa y la revolución puritana, experiencia que marcó profundamente su reflexión sobre el poder y el orden social. Formado en la tradición humanista de Oxford, entró en contacto con la nueva ciencia mecanicista de Galileo y con el racionalismo geométrico, que aspiró a trasladar al estudio del hombre y la sociedad. Su materialismo sostiene que solo existen cuerpos en movimiento, de modo que también las pasiones, el pensamiento y la voluntad se explican mecánicamente, sin recurrir a sustancias espirituales; esta postura lo enfrentó tanto al dualismo cartesiano como a la teología escolástica. Su obra capital, el Leviatán (1651), desarrolla una teoría contractualista del Estado: parte de un hipotético estado de naturaleza en el que los hombres, iguales en facultades y movidos por el deseo, el miedo y la vanidad, viven en guerra permanente de todos contra todos, sin justicia ni propiedad posibles. Para escapar de esa condición, la razón dicta unas leyes naturales que a

consejan la paz, y los hombres, mediante un pacto o contrato social, transfieren su derecho natural a un soberano absoluto —el Leviatán— que garantiza la seguridad y el orden mediante el monopolio legítimo de la fuerza. Hobbes defiende así un absolutismo político justificado no por derecho divino, sino por el consentimiento racional de los individuos, lo que lo convierte en un precursor paradójico del liberalismo posterior pese a su defensa del poder ilimitado del soberano. Su pensamiento influyó decisivamente en Locke, Rousseau y en toda la tradición del contractualismo, y sigue siendo referencia obligada para entender los fundamentos de la legitimidad política y la relación entre naturaleza humana, poder y convivencia.

RESEÑA DE LA OBRA

El fragmento pertenece al capítulo XIII del Leviatán, donde Hobbes describe la «condición natural del género humano» previa a la sociedad civil. Argumenta que la igualdad natural de fuerzas y facultades genera igual esperanza de alcanzar los propios fines, lo que produce competencia, desconfianza y afán de gloria: las tres causas de la riña. De ahí concluye que, sin un poder común que infunda temor, los hombres viven en «guerra de todos contra todos», estado sin industria, cultura ni justicia, donde la vida es «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta». El texto cierra apuntando hacia las pasiones y la razón como vías de salida hacia la paz.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- La igualdad natural de los hombres en facultades corporales y mentales

- La igualdad de esperanza como origen de la competencia entre los hombres
- Las tres causas de la discordia: competencia, inseguridad y gloria
- El estado de naturaleza como guerra de todos contra todos
- La ausencia de justicia, propiedad y ley fuera de la sociedad civil
- Las consecuencias prácticas de la anarquía: falta de industria, cultura y seguridad
- Las pasiones y la razón como caminos hacia la paz
- La analogía entre la naturaleza de la guerra y el mal tiempo

TEXTO

Capítulo XIII

De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y miseria

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aún así, cuando todo se toma en cuenta en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él. Porque en lo que toca a la fuerza corporal, aun el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él.

Y en lo que toca las facultades mentales, (dejando aparte las artes fundadas sobre palabras, y especialmente aquella capacidad de procedimiento por normas generales e infalibles llamada ciencia, que muy pocos tienen, y para muy pocas cosas, no siendo una facultad natural, nacida con nosotros, ni adquirida (como la prudencia) cuando buscamos alguna otra cosa) encuentro mayor igualdad aún entre los hombres, que en el caso de la fuerza. Pues la prudencia no es sino experiencia, que a igual tiempo se acuerda igualmente a todos los hombres en aquellas cosas a que se aplican igualmente. Lo que quizá haga de una tal igualdad algo increíble no es más que una vanidosa fe en la propia sabiduría, que casi todo hombre cree poseer en mayor grado que el vulgo; esto es, que todo otro hombre salvo él mismo, y unos pocos otros, a quienes, por causa de la fama, o por estar de acuerdo con ellos, aprueba. Pues la naturaleza de los hombres es tal que, aunque pueden reconocer que muchos otros son más vivos, o más elocuentes, o más instruidos, difícilmente creerán, sin embargo, que haya muchos más sabios que ellos mismos: pues ven su propia inteligencia a mano, y la de los otros hombres a distancia. Pero esto prueba que los hombres son en ese punto iguales más bien que desiguales. Pues generalmente no hay mejor signo de la igual distribución de alguna cosa que el que cada hombre se contente con lo que le ha tocado.

De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden

ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse. Y viene así a ocurrir que, allí donde un invasor no tiene otra cosa que temer que el simple poder de otro hombre, si alguien planta, siembra, construye, o posee asiento adecuado, puede esperarse de otros que vengan probablemente preparados con fuerzas unidas para desposeerle y privarle no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida, o libertad. Y el invasor a su vez se encuentra en el mismo peligro frente a un tercero.

No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; y esto es, dominar, por fuerza o astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerla en peligro. Y no es esto más que lo que su propia conservación requiere, y lo generalmente admitido. También porque habiendo algunos, que complaciéndose en contemplar su propio poder en los actos de conquista, los que van más lejos de lo que su seguridad requeriría, si otros, que de otra manera se contentarían con permanecer tranquilos dentro de límites modestos, no incrementasen su poder por medio de la invasión, no serían capaces de subsistir largo tiempo permaneciendo sólo a la defensiva. Y, en consecuencia, siendo tal aumento del dominio sobre hombres necesario para la conservación de un hombre, debiera serle permitido.

Por lo demás, los hombres no derivan placer alguno (sino antes bien, considerable pesar) de estar juntos allí donde no hay poder capaz de imponer respeto a todos ellos. Pues cada hombre se cuida de que su compañero le valore a la altura que se coloca el mismo. Y ante toda señal de desprecio o subvaloración es natural que se esfuerce hasta donde se atreva (que, entre aquellos que no tienen un poder común que los mantengan tranquilos, es lo suficiente para hacerles destruirse mutuamente), en obtener de sus rivales, por daño, una más alta valoración; y de los otros, por el ejemplo.

Así pues, encontramos tres causas principales de riña en la naturaleza del hombre. Primero, competición; segundo, inseguridad; tercero, gloria.

El primero hace que los hombres invadan por ganancia; el segundo, por seguridad; y el tercero, por reputación. Los primeros usan de la violencia para hacerse dueños de las personas, esposas, hijos y ganado de otros hombres; los segundos para defenderlos; los terceros, por pequeñeces, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, y cualquier otro signo de subvaloración, ya sea directamente de su persona, o por reflejo en su prole, sus amigos, su nación, su profesión o su nombre.

Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. Pues la guerra no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida. Y, por tanto, la noción de tiempo debe considerarse en la naturaleza de la guerra; como está en la naturaleza del tiempo atmosférico. Pues así como la naturaleza

del mal tiempo no está en un chaparrón o dos, sino en una inclinación hacia la lluvia de muchos días en conjunto, así la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es paz.

Lo que puede en consecuencia atribuirse al tiempo de guerra, en el que todo hombre es enemigo de todo hombre, puede igualmente atribuirse al tiempo en que los hombres también viven sin otra seguridad que la que les suministra su propia fuerza y su propia inventiva. En tal condición no hay lugar para la industria; porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción confortable; ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo; ni artes; ni letras; ni sociedad; sino, lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.

Puede resultar extraño para un hombre que no haya sopesado bien estas cosas que la naturaleza disocie de tal manera los hombres y les haga capaces de invadirse y destruirse mutuamente. Y es posible que, en consecuencia, desee, no confiando en esta inducción derivada de las pasiones, confirmar la misma por experiencia. Medite entonces él, que se arma y trata de ir bien acompañado cuando viaja, que atranca sus puertas cuando se va a dormir, que echa el cerrojo a sus arcones incluso en su casa, y esto sabiendo que hay leyes y empleados públicos armados para vengar todo daño que se le haya hecho, qué opinión tiene de su prójimo cuando cabalga armado, de sus conciudadanos cuando atranca sus puertas, y de sus hijos y servidores cuando echa el cerrojo a sus arcones. ¿No acusa así a la humanidad sus acciones como lo hago yo con mis palabras? Pero ninguno de nosotros acusa por ello a la naturaleza del hombre. Los deseos, y otras pasiones del hombre, no son en sí mismos pecado. No lo son tampoco las acciones que proceden de estas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe. Lo que no pueden saber hasta que haya leyes. Ni puede hacerse ley alguna hasta que hayan acordado la persona que lo hará.

Puede quizás pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así, en todo el mundo. Pero hay muchos lugares donde viven así hoy. Pues las gentes salvajes de muchos lugares de América, con la excepción del gobierno de pequeñas familias, cuya concordia depende de la natural lujuria, no tienen gobierno alguno; y viven hoy en día de la brutal manera que antes he dicho. De todas formas, qué forma de vida habría allí donde no hubiera un poder común al que temer puede ser percibido por la forma de vida en la que suelen degenerar, en una guerra civil, hombres que anteriormente han vivido bajo un gobierno pacífico.

Pero aunque nunca hubiera habido un tiempo en el que los hombres particulares estuvieran en estado de guerra de unos contra otros, sin embargo, en todo tiempo, los reyes y personas de autoridad soberana están, a causa de su independencia, en continuo celo, y en el estado y

postura de gladiadores; con las armas apuntando, y los ojos fijos en los demás; esto es, sus fuertes, guarniciones y cañones sobre las fronteras de sus reinos e ininterrumpidos espías sobre sus vecinos; lo que es una postura de guerra. Pero, pues, sostienen así la industria de sus súbditos, no se sigue de ello aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares.

De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia. La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardinales. La justicia y la injusticia no son facultad alguna ni del cuerpo ni de la mente. Si lo fueran, podrían estar en un hombre que estuvieras solo en el mundo, como sus sentidos y pasiones. Son cualidades relativas a hombres en sociedad, no en soledad. Es consecuente también con la misma condición que no haya propiedad, ni dominio, ni distinción entre mío y tuyo; sino sólo aquello que todo hombre pueda tomar; y por tanto tiempo como pueda conservarlo. Y hasta aquí lo que se refiere a la penosa condición en la que el hombre se encuentra de hecho por pura naturaleza; aunque con una posibilidad de salir de ella, consistente en parte en las pasiones, en parte en su razón.

Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria. Y la razón sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo. Estos artículos son aquellos que en otro sentido se llaman leyes de la naturaleza, de las que hablaré más en concreto en los dos siguientes capítulos.

(Según la versión de Antonio Escohotado "Leviatán o la invención moderna de la razón", Editora Nacional, Madrid, 1980)

GLOSARIO

Técnico

- **estado de naturaleza.** Situación hipotética anterior a la sociedad civil en la que los hombres viven sin un poder común que los someta, y que Hobbes caracteriza como guerra de todos contra todos.
- **guerra de todo hombre contra todo hombre.** Condición de conflicto permanente que resulta de la falta de un poder soberano capaz de imponer el respeto entre los individuos; no exige lucha continua, sino la disposición conocida a ella.
- **igualdad natural.** Semejanza esencial entre los hombres en fuerza y facultades mentales que, para Hobbes, genera igual esperanza de conseguir lo que desean y, por ello, rivalidad.
- **leyes de la naturaleza.** Preceptos que la razón dicta al hombre para orientarlo hacia la paz y la conservación de sí mismo, anunciados al final del fragmento y desarrollados en capítulos posteriores del Leviatán.
- **poder común.** Autoridad superior capaz de obligar a todos al respeto mutuo; su ausencia es, según Hobbes, la causa directa del estado de guerra.

- **prudencia.** Facultad práctica identificada con la experiencia acumulada, distinta de la ciencia, que Hobbes considera repartida con bastante igualdad entre los hombres.
- **ciencia.** Capacidad de razonar por reglas generales e infalibles a partir de las palabras; Hobbes la distingue de la prudencia y señala que muy pocos la poseen.
- **conservación de sí.** Impulso fundamental que, junto con la delectación, mueve a los hombres a actuar y que justifica, para Hobbes, incluso el dominio sobre otros como medio de garantizar la propia seguridad.
- **causas de la riña.** Los tres motivos —competencia, inseguridad (o desconfianza) y gloria— que Hobbes identifica como origen de todo conflicto humano en el estado de naturaleza.
- **justicia e injusticia.** Nociones que, según Hobbes, no tienen sentido fuera de la sociedad civil, pues dependen de la existencia previa de leyes establecidas por un poder común.

General

- **maquinación.** Plan o maniobra oculta y astuta para conseguir algo, normalmente en perjuicio de otro.
- **vanidosa.** Que muestra excesiva confianza o presunción sobre las propias cualidades.
- **subyugar.** Someter a alguien por la fuerza, dominarlo por completo.
- **delectación.** Placer o disfrute intenso que se siente al hacer o conseguir algo.
- **desposeer.** Quitarle a alguien algo que posee, privarle de sus bienes.
- **subvaloración.** Acción de valorar a alguien por debajo de lo que merece o de cómo se valora a sí mismo.
- **prole.** Conjunto de los hijos de una persona.
- **inducción.** Razonamiento que parte de casos particulares observados para llegar a una conclusión general.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- → el materialismo ilustrado — el materialismo de Hobbes, que reduce pasiones y razón a movimientos corporales, inaugura una línea que se prolongará en el materialismo de la Ilustración.
- → Locke y Rousseau — el estado de naturaleza y el pacto que de él deriva son la base de la teoría del contrato social, que ambos reelaborarán de forma muy distinta.
- ↔ Descartes — el método racional y deductivo con que describe la naturaleza humana dialoga con el proyecto racionalista cartesiano, aunque con conclusiones opuestas sobre el alma.
- ← Platón y Aristóteles — frente al orden político ideal fundado en la naturaleza social del hombre, Hobbes parte de un individuo egoísta y asocial que necesita un pacto artificial.
- ← Sócrates y la ética clásica — la antropología pesimista de Hobbes, centrada en el deseo y el miedo, contrasta con la confianza clásica en la razón como guía natural de las virtudes.
- → el proyecto ilustrado — la idea de un poder legitimado por el consentimiento racional de los individuos anticipa el debate ilustrado sobre los derechos y los límites del poder político.

RENÉ DESCARTES

Meditaciones metafísicas, Segunda meditación

Edición de referencia: Según la versión de José María Fouce Fernández, para "La Filosofía en el Bachillerato". Se sigue la traducción francesa de 1647, del duque de Luynes, que fue revisada y corregida por Descartes, quien introdujo variaciones sobre su propia versión latina de París de 1641, "para aclarar su propio pensamiento", según el testimonio de Baillet, biógrafo de Descartes.

https://www.webdianoia.com/moderna/descartes/textos/desc_medi_2.htm

SEMBLANZA FILOSÓFICA DEL AUTOR

René Descartes (La Haye en Touraine, 1596 - Estocolmo, 1650) es considerado el fundador de la filosofía moderna y el padre del racionalismo continental. Formado por los jesuitas en el colegio de La Flèche, recibió una sólida educación escolástica que más tarde sometería a crítica radical. Insatisfecho con la falta de certeza de los saberes heredados, se propuso construir el conocimiento sobre fundamentos tan seguros como los de la matemática, disciplina que le sirvió de modelo de rigor y evidencia. Su obra capital, el "Discurso del método" (1637), expone las reglas de un método basado en la evidencia, el análisis, la síntesis y la enumeración, orientado a alcanzar verdades indudables. En las "Meditaciones metafísicas" (1641) lleva ese proyecto a sus últimas consecuencias mediante la duda metódica: somete a examen todo conocimiento que pueda ser puesto en duda, incluidos los sentidos, el mundo exterior e incluso las verdades matemáticas, hasta hallar un punto de apoyo inquebrantable. Ese punto es el *cogito*: "pienso, luego existo", la certeza de la propia existencia como sujeto pensante, que se impone de manera indudable en el mismo acto de dudar. A partir de ahí, Descartes reconstruye el edificio del saber apoyándose en la idea de Dios como garante de la veracidad del conocimiento claro y distinto, y establece una tajante distinción entre dos sustancias: la *res cogitans* (la mente, cuya esencia es el pensamiento) y la *res extensa* (el cuerpo y la materia, cuya esencia es la extensión). Este dualismo antropológico, que separa radicalmente alma y cuerpo, marcará de forma decisiva la filosofía y la ciencia posteriores, planteando el problema de su interacción. Descartes es también una figura clave de la revolución científica, al defender una física mecanicista y matemática de la naturaleza. Su pensamiento inaugura el llamado "giro del sujeto", que sitúa al yo pensante como punto de partida de la reflexión filosófica y abre el camino al racionalismo de autores como Spinoza y Leibniz, además de provocar la reacción crítica del empirismo británico.

RESEÑA DE LA OBRA

Fragmento de la Segunda meditación de las "Meditaciones metafísicas" (1641), donde Descartes prosigue la duda metódica iniciada el día anterior. Tras suponer falsas todas las cosas sensibles y corporales, descubre que, aunque dude de todo, no puede dudar de que existe mientras piensa: la proposición "soy, existo" resulta indudable. A continuación, indaga qué es ese yo que existe, descartando cuerpo e imaginación, y concluye que es una "cosa que piensa". El célebre ejemplo de la cera cierra el fragmento mostrando que el conocimiento de los cuerpos depende del entendimiento,

no de los sentidos ni de la imaginación, y que el yo se conoce con más certeza que cualquier cuerpo exterior.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- La duda metódica como instrumento de búsqueda de la certeza
- El *cogito*: 'soy, existo' como primera verdad indudable
- La hipótesis del genio maligno engañador
- La distinción entre alma (mente pensante) y cuerpo
- La definición del yo como 'cosa que piensa' (*res cogitans*)
- La crítica a los sentidos y a la imaginación como fuentes de conocimiento cierto
- El ejemplo de la cera y el papel del entendimiento en el conocimiento de los cuerpos
- La superioridad epistemológica del conocimiento de la mente frente al del cuerpo

TEXTO

Meditaciones metafísicas - Segunda meditación

De la naturaleza de la mente humana: que es más fácil de conocer que el cuerpo

La meditación que hice ayer me ha llenado la mente de tantas dudas que, en adelante, ya no está en mi poder olvidarlas. Y sin embargo no veo de qué modo podría resolverlas; así, como si hubiera caído de repente en aguas muy profundas, me encuentro tan sorprendido que ni puedo asegurar mis pies en el fondo ni nadar para mantenerme en la superficie. No obstante, me esforzaré y seguiré, sin desviarme, el mismo camino por el que había transitado ayer, alejándome de todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor duda, al igual que haría si supiese que es absolutamente falso; y continuaré siempre por este camino hasta que encuentre algo cierto o, por lo menos, si no puedo hacer otra cosa, hasta que haya comprendido con certeza que no hay nada cierto en el mundo. Arquímedes, para mover el globo terrestre de su lugar y llevarlo a otro, sólo pedía un punto de apoyo firme y seguro. Del mismo modo podría yo concebir grandes esperanzas si fuera lo bastante afortunado como para encontrar una sola cosa que fuera cierta e indudable.

Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; y me persuado de que jamás ha existido nada de todo aquello que mi memoria, llena de mentiras, me representa; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son más que ficciones de mi mente. ¿Qué es, pues, lo que podrá estimarse verdadero? Quizá ninguna otra cosa excepto que no hay nada cierto en el mundo.

Pero ¿y yo qué sé si no hay ninguna otra cosa diferente de las que acabo de considerar inciertas y de la que no pueda tener la menor duda? ¿No hay algún Dios o cualquier otro poder que me ponga en la mente estos pensamientos? Eso no es necesario, ya que quizás sea yo capaz de

producirlos por mí mismo. Yo, al menos, ¿no soy algo? Pero ya he negado que tuviese sentidos o cuerpo alguno. Dudo, sin embargo, pues ¿qué se sigue de ello? ¿Dependo hasta tal punto de mi cuerpo y de mis sentidos que no pueda ser sin ellos? Pero me he persuadido de que no había absolutamente nada en el mundo: ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos; ¿no me he persuadido, pues, de que yo no existía? No, ciertamente, probablemente exista, si me he persuadido, o solamente si he pensado algo. Pero hay un no sé quién engañador, muy poderoso y muy astuto, que emplea toda su industria en que me engañe siempre. No hay pues duda alguna de que existo, si me engaña; y que me engañe tanto como quiera, que nunca podría hacer que yo no fuera nada mientras yo pensara ser algo. De modo que, tras haberlo pensado bien y haber examinado cuidadosamente todas las cosas, hay que concluir finalmente y tener por constante que esta proposición: "Soy, existo" es necesariamente verdadera todas las veces que la pronuncio o que la concibo en mi mente.

Pero no conozco aún con suficiente claridad lo que soy yo, que estoy seguro de que existo; de modo que, en adelante, es necesario que me mantenga cuidadosamente alerta para no tomar imprudentemente cualquier otra cosa por mí y, así, no confundirme en absoluto con este conocimiento, que sostengo que es más cierto y más evidente que todos los que he tenido hasta el presente. Por ello consideraré directamente lo que creía ser antes de que me adentrase en estos últimos pensamientos; y cercenaré de mis antiguas opiniones todo lo que puede ser combatido por las razones ya alegadas, de modo que no quede precisamente nada más que lo que es enteramente indudable.

¿Qué es, pues, lo que he creído ser antes? Sin dificultad, he pensado que era un hombre. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No ciertamente, ya que tendría que investigar después lo que es un animal y lo que es racional y así, de una sola cuestión, caeríamos irremisiblemente en una infinidad de otras más difíciles y embarazosas, y no quisiera malgastar el poco tiempo y el ocio que me queda empleándolos en desembrollar semejantes sutilezas. Me detendré, más bien, en considerar aquí los pensamientos que surgían antes por sí mismos en mi mente y que estaban inspirados sólo en mi naturaleza, cuando me aplicaba a la consideración de mi ser. Me consideraba, en primer lugar, como teniendo un rostro, manos, brazos y toda esa maquinaria compuesta de huesos y carne, tal como se muestra en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo. Además de eso, consideraba que me alimentaba, que caminaba, que sentía y que pensaba, y atribuía todas esas acciones al alma; pero no me detenía, en absoluto, a pensar lo que era este alma, o bien, si lo hacía, imaginaba que era alguna cosa extremadamente rara y sutil, como un viento, una llama o un aire muy dilatado, que penetraba y se extendía por mis partes más groseras. Por lo que respecta al cuerpo, no dudaba de ningún modo de su naturaleza; ya que pensaba conocerlo muy distintamente y, si lo hubiera querido explicar según las nociones que tenía de él, lo hubiera descrito de este modo: por cuerpo entiendo todo lo que puede ser delimitado por alguna figura; que puede estar contenido en algún lugar y llenar un espacio, de tal modo que cualquier otro cuerpo quede excluido de él; que puede ser sentido, o por el tacto, o por la vista, o por el

oído, o por el gusto, o por el olfato; que puede ser movido de distintas maneras, no por sí mismo, sino por alguna cosa externa por la que sea afectado y de la que reciba el impulso. Ya que, si tuviera en sí el poder de moverse, de sentir y de pensar, no creo en absoluto que se le debieran atribuir estas excelencias a la naturaleza corporal; al contrario, me extrañaría mucho ver que semejantes capacidades se encontraran en ciertos cuerpos.

Pero yo ¿qué soy, ahora que supongo que hay alguien que es extremadamente poderoso y, si me atrevo a decirlo, maligno y astuto, que emplea todas sus fuerzas y toda su industria en engañarme? ¿Puedo estar seguro de tener la menor de todas esas cosas que acabo de atribuir a la naturaleza corporal? Me paro a pensar en ello con atención, recorro y repaso todas esas cosas en mi mente y no encuentro ninguna de la que pueda decir que está en mí. No es necesario que me detenga a enumerarlas. Pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay algunos que estén en mí. Los primeros son alimentarse y caminar; pero si es cierto que no tengo cuerpo también lo es que no puedo caminar ni alimentarme. Otro es sentir, pero tampoco se puede sentir sin el cuerpo, además de que, anteriormente, he creído sentir varias veces cosas durante el sueño que, al despertarme, he reconocido no haber sentido en absoluto realmente. Otro es pensar; y encuentro aquí que el pensamiento es un atributo que me pertenece: es el único que no puede ser separado de mí. "Soy, existo": esto es cierto; pero ¿durante cuánto tiempo? A saber: tanto tiempo mientras piense; ya que, quizás, podría ocurrir que si cesara de pensar cesaría al mismo tiempo de ser o de existir. No admito ahora, pues, nada que no sea necesariamente verdadero: yo no soy, pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa, es decir, una mente, un entendimiento o una razón, que son términos cuyo significado anteriormente me era desconocido. Ahora bien, yo soy una cosa verdadera y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa.

¿Y qué más? Volveré a azuzar mi imaginación para investigar si no soy algo más. No soy, en absoluto, este ensamblaje de miembros que llamamos cuerpo humano; tampoco soy un aire separado y penetrante extendido por todos esos miembros; tampoco soy un viento, un aliento, un vapor, ni nada de todo lo que puedo fingir e imaginar, ya que he supuesto que todos eso no era nada y, sin modificar esta suposición, considero que no deja de ser cierto que soy algo. Pero ¿puede ocurrir que todas esas cosas que supongo que no son nada, porque me son desconocidas, no sean en efecto distintas de mí, que conozco? No lo sé; ahora no discuto este tema; sólo puedo juzgar las cosas que me son conocidas: he reconocido que era e investigo lo que soy, yo, que he reconocido que existo. Ahora bien, es muy cierto que esta noción y conocimiento de mí mismo, considerada precisamente así, no depende en absoluto de las cosas cuya existencia todavía no me es conocida; ni, en consecuencia, con mayor motivo, de las que son fingidas e inventadas por la imaginación. E incluso los términos fingir e imaginar me advierten de mi error, ya que fingiría, en efecto, si imaginara ser alguna cosa, ya que imaginar no es otra cosa que contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal. Ahora bien, ya sé ciertamente que soy, y que en conjunto se puede hacer que todas aquellas imágenes, y generalmente todas las cosas que se remiten a la naturaleza del cuerpo, no sean más que

sueños o quimeras. De lo que se sigue que veo claramente que tendría tan poca razón al decir: azuzaré mi imaginación para conocer más distintamente lo que soy, como la que tendría si dijera: ahora estoy despierto y percibo algo real y verdadero, pero como no lo percibo aún bastante claramente, me dormiré deliberadamente para que mis sueños me representen eso mismo con más verdad y evidencia. Y así reconozco ciertamente que nada de todo lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece a este conocimiento que tengo de mí mismo, y que es necesario alejar y desviar a la mente de esta manera de concebir, para que pueda ella misma reconocer distintamente su naturaleza.

¿Qué es, pues, lo que soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina, también, y que siente.

Ciertamente no es poco, si todas esas cosas pertenecen a mi naturaleza. ¿Pero por qué no iban a pertenecerle? ¿No sigo siendo yo ese mismo que duda de casi todo, aunque entiende y concibe algunas cosas, que asegura y afirma que sólo estas son verdaderas, que niega todas las demás, que quiere y desea conocer más, que no quiere ser engañado, que imagina otras muchas cosas, a veces incluso a pesar de lo que tenga, y que siente muchas otras, como por medio de los órganos del cuerpo? ¿Hay algo en todo ello que no sea tan verdadero como lo es que yo soy, y que yo existo, incluso aunque durmiera siempre y aunque quien me ha dado el ser utilizara todas sus fuerzas para confundirme? ¿Hay alguno de esos atributos que pueda ser distinguido de mi pensamiento, o del que se pueda decir que está separado de mí mismo? Ya que es de por sí evidente que soy yo quien duda, quien entiende y quien desea, que no es necesario añadir nada para explicarlo. Y tengo también ciertamente el poder de imaginar, ya que, aunque pueda ocurrir (como he supuesto anteriormente) que las cosas que imagino no sean verdaderas, este poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, no obstante, y forma parte de mi pensamiento. En fin, yo soy el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como por los órganos de los sentidos, ya que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero me diréis que esas apariencias son falsas y que duermo. Bueno, aceptémoslo así; de todos modos por lo menos es cierto que me parece que veo, que oigo y que entro en calor; y es eso lo que propiamente para mí se llama sentir, lo que, tomado así precisamente, no es otra cosa que pensar.

Por donde empiezo a conocer lo que soy con un poco más de claridad y distinción que anteriormente. Pero no puedo impedirme creer que las cosas corporales, cuyas imágenes se forman en mi pensamiento, y que pertenecen a los sentidos, no sean conocidas más distintamente que esa no sé qué parte de mí mismo que no pertenece en absoluto a la imaginación: aunque sea una cosa bien extraña, en efecto, que las cosas que encuentro dudosas y alejadas sean más claramente y más fácilmente conocidas por mí que las que son verdaderas y ciertas y que pertenecen a mi propia naturaleza. Pero veo lo que ocurre: mi mente se complace en extraviarse y aún no puede mantenerse en los justos límites de la verdad.

Aflojémosle, pues, un poco más las riendas, a fin de que, volviendo a tirar de ellas suave y adecuadamente, podamos regularla y conducirla más fácilmente.

Empecemos por la consideración de las cosas más comunes, y que creemos comprender más distintamente, a saber, los cuerpos que tocamos y vemos. No hablo aquí de los cuerpos en general, ya que esa nociones generales son con frecuencia más confusas, sino de algún cuerpo en particular. Tomemos, por ejemplo, este trozo de cera que acaba de ser sacado de la colmena: todavía no ha perdido la dulzura de la miel que contenía, todavía retiene algo del olor de las flores de las que se ha recogido; su color, su figura, su tamaño, son manifiestos; es duro, está frío, se puede tocar y, si lo golpeamos, producirá algún sonido. En fin, todas las cosas que pueden distintamente permitirnos conocer un cuerpo se encuentran en él. Pero he aquí que, mientras hablo, lo acercamos al fuego: lo que quedaba de su sabor desaparece, el olor se desvanece, su color cambia, pierde su figura, aumenta su tamaño, se licúa, se calienta, apenas podemos tocarlo y, aunque lo golpeemos, no producirá ningún sonido. ¿La misma cera permanece tras este cambio? Hay que confesar que permanece y nadie lo puede negar. ¿Qué es, pues, lo que se conocía de ese trozo de cera con tanta distinción? Ciertamente, no puede ser nada de todo lo que he indicado por medio de los sentidos, ya que todas las cosas que caían bajo el gusto, el olfato, la vista, el tacto o el oído, han cambiado, y sin embargo la misma cera permanece.

Quizás era lo que pienso ahora, a saber, que la cera no era ni esa dulzura de la miel, ni ese agradable olor de las flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino solamente un cuerpo que antes me aparecía bajo esas formas y que ahora se hace notar bajo otras. Pero ¿qué es lo que, propiamente hablando, imagino, cuando la concibo de esta manera? Considerémoslo atentamente y, separando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos lo que queda. Ciertamente no queda nada sino algo extenso, flexible y mutable. Ahora bien ¿qué es esto: flexible y mutable? ¿No es que imagino que esta cera, siendo redonda, es capaz de convertirse en cuadrada, y de pasar del cuadrado a una figura triangular? No, ciertamente no es esto, ya que la concibo como capaz de recibir una infinidad de cambios semejantes, y no podría recorrer esta infinidad con mi imaginación y, en consecuencia, esta concepción que tengo de la cera, no procede de la facultad de imaginar. ¿Qué es, ahora, esa extensión? ¿No es también desconocida, puesto que en la cera que se derrite, aumenta, y se hace aún más grande cuando está completamente derretida, y mucho más aún a medida que aumenta el calor? Y no concebiría claramente y según la verdad lo que es la cera, si no pensara que es capaz de recibir más variedades según la extensión de las que yo haya jamás imaginado. Tengo, pues, que estar de acuerdo, en que ni siquiera podría concebir lo que es esta cera mediante la imaginación, y que sólo mi entendimiento puede concebirlo; me refiero a este trozo de cera en particular, ya que por lo que respecta a la cera en general es aún más evidente. Ahora bien ¿qué es esta cera que sólo puede ser comprendida por el entendimiento o la mente? Ciertamente es la misma que veo, que toco, que imagino, y la misma que conocía desde el principio. Pero lo que hay que recalcar es que su percepción, o bien la acción por la que se la percibe, no es una visión, ni un

contacto, ni una imaginación, y que nunca lo ha sido, aunque lo pareciera así anteriormente, sino solamente una inspección de la mente, que puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según que mi atención se dirija más o menos a las cosas que están en ella y de las que ella está compuesta.

No obstante, no podría sorprenderme demasiado al considerar cuánta debilidad hay en mi mente, ni de la inclinación que la lleva insensiblemente al error. Ya que, aunque en silencio, considero todo esto en mí mismo, las palabras, no obstante, me confunden, y me veo casi engañado por los términos del lenguaje ordinario: pues decimos que "vemos" la misma cera, si se nos la presenta, y no que "juzgamos" que es la misma, que tiene el mismo color y la misma figura; de donde casi concluiría que conocemos la cera por la visión de los ojos, y no por la sola inspección de la mente, si no fuera que, por azar, veo desde la ventana hombres que pasan por la calle, a la vista de los cuales no dejo de decir que veo hombres, al igual que digo que veo la cera; y sin embargo ¿qué veo desde esta ventana sino sombreros y capas, que pueden cubrir espectros o imitaciones de hombres que se mueven mediante resortes? Pero juzgo que son verdaderos hombres, y así comprendo, por el solo poder de juzgar que reside en mi mente, lo que creía ver con mis ojos.

Un hombre que intenta elevar su conocimiento más allá de lo común debe avergonzarse de encontrar ocasión de dudar a partir de las formas y términos de hablar del vulgo; prefiero ir más allá, y considerar si concebía con más evidencia y perfección lo que era la cera cuando la percibí por primera vez, creyendo conocerla por medio de los sentidos externos o, al menos, por el sentido común, tal como lo llaman, es decir, por el poder imaginativo, que como la concibo ahora, después de haber examinado con exactitud lo que es, y de qué forma puede ser conocida. Sería ridículo, ciertamente, poner esto en duda. Pues ¿qué había en esta primera percepción que fuese distinto y evidente, y que no pudiera caer del mismo modo bajo el sentido de cualquier animal? Pero cuando distingo la cera de sus formas exteriores y, como si la hubiera despojado de sus vestimentas, la considero completamente desnuda, aunque se pudiera encontrar aún algún error en mi juicio, ciertamente, no podría concebirla de este modo sin una mente humana.

Pero, en fin, ¿qué diré de esta mente, es decir, de mí mismo? Pues hasta aquí no admito en mí ninguna otra cosa que una mente. ¿Qué diré de mí, yo, que parezco concebir con tanta claridad y distinción este trozo de cera? ¿No me conozco a mí mismo, no sólo con tanta verdad y certeza sino aún con mucha más distinción y claridad? Ya que si juzgo que la cera es, o existe, porque la veo, se seguirá con mucha mayor evidencia que yo soy, o que existo yo mismo, por el hecho de que la veo. Porque podría ocurrir que lo que yo veo no sea, en efecto, cera; también podría ocurrir que yo no tuviera ojos para ver cosa alguna; pero no es posible que cuando yo veo o (lo que ya no distingo) cuando yo pienso que veo, que yo, que pienso, no sea algo. Igualmente, si pienso que la cera existe porque la toco, se volverá a seguir la misma cosa, a saber, que yo soy; y si lo considero así porque mi imaginación me persuade de ello, o por cualquier otra causa que sea, concluiré siempre la misma cosa. Y lo que he señalado aquí de la cera, puede aplicarse a

todas las otras cosas que me son exteriores y que se encuentran fuera de mí. Ahora bien, si la noción o el conocimiento de la cera parece ser más claro y más distinto después de haber sido descubierta no sólo por la vista o por el tacto, sino también por muchas otras cosas ¿con cuanta mayor evidencia, distinción y claridad, debo conocerme a mí mismo, puesto que todas las razones que sirven para conocer la naturaleza de la cera, o de cualquier otro cuerpo, prueban mucho más fácilmente y más evidentemente la naturaleza de mi mente? Y se encuentran además tantas otras cosas en la mente misma, que pueden contribuir a la aclaración de su naturaleza, que las que dependen del cuerpo, como estas, casi no merecen ser nombradas.

Pero en fin, heme aquí insensiblemente vuelto a donde quería; ya que, puesto que hay una cosa que me es ahora conocida: que propiamente hablando no concebimos los cuerpos más que por la facultad de entender que está en nosotros, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos porque los veamos, o porque les toquemos, sino solo porque los concebimos por el pensamiento, conozco evidentemente que no hay nada que me sea más fácil de conocer que mi mente. Pero, como es casi imposible deshacerse rápidamente de una antigua opinión, será bueno que me detenga un poco en ello, a fin de que, prolongando mi meditación, se imprima más profundamente en mi memoria este nuevo conocimiento.

GLOSARIO

Técnico

- **Duda metódica.** Procedimiento deliberado de suspender la aceptación de toda creencia que ofrezca el menor motivo de incertidumbre, empleado por Descartes no como escepticismo definitivo sino como vía para alcanzar una primera verdad indudable.
- ***Cogito* ("Soy, existo").** Verdad que se impone de forma indudable en el propio acto de pensar o dudar: el sujeto no puede negar su existencia sin afirmarla al mismo tiempo, pues incluso el engaño requiere que exista alguien engañado.
- **Genio maligno.** Hipótesis extrema de la duda: un poder "engañador, muy poderoso y muy astuto" que podría hacer falsas todas las creencias, salvo la certeza de que quien es engañado existe.
- **Res cogitans (cosa que piensa).** Definición provisional del yo tras la duda: una realidad cuya esencia consiste en pensar, es decir, en dudar, entender, afirmar, negar, querer, imaginar y sentir.
- **Sustancia corporal / naturaleza corporal.** Aquello propio del cuerpo: tener figura, ocupar un lugar, poder ser percibido por los sentidos y ser movido por algo externo, frente a lo cual la mente se presenta como radicalmente distinta.
- **Entendimiento (inspección de la mente).** Facultad racional mediante la cual se conocen verdaderamente las cosas (como en el caso de la cera), en contraste con los sentidos y la imaginación, que solo ofrecen apariencias cambiantes.
- **Imaginación.** Facultad de representarse figuras o imágenes de cosas corporales; para Descartes es insuficiente para conocer tanto la verdadera naturaleza de los cuerpos como la del yo pensante.

- **Sentidos / sentido común.** Vías tradicionales de conocimiento a través de los órganos corporales, sometidas a duda por su carácter engañoso (por ejemplo, en los sueños) y sustituidas por el juicio del entendimiento.
- **Ejemplo de la cera.** Argumento mediante el cual Descartes muestra que las cualidades sensibles de un cuerpo (olor, color, forma) cambian por completo con el calor, mientras que lo que permite reconocer que sigue siendo la misma cera solo lo capta el entendimiento, no los sentidos.
- **Certeza / evidencia.** Criterio de verdad que Descartes busca a lo largo de la meditación: aquello que se presenta a la mente con tal claridad que no admite duda razonable.

General

- **Embarazosas.** Aquí significa complicadas o difíciles de resolver, no relacionado con el embarazo.
- **Cercenar.** Cortar, eliminar o reducir una parte de algo, en este caso de las antiguas opiniones o creencias.
- **Astuto.** Que actúa con habilidad e ingenio, a menudo para engañar o conseguir algo con disimulo.
- **Quimeras.** Cosas imaginadas o inventadas que no existen realmente, productos de la fantasía.
- **Azuzar.** Incitar o estimular a alguien o algo a actuar, aquí aplicado a poner en marcha la imaginación.
- **Insensiblemente.** De manera gradual y casi imperceptible, sin darse cuenta del cambio.
- **Maquinaria (del cuerpo).** Conjunto de piezas u órganos que funcionan de forma coordinada, aquí usado como metáfora del cuerpo humano.
- **Vulgo.** El conjunto de la gente común, en el sentido de quienes hablan y piensan sin especial formación filosófica.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- ↔ Hume — núcleo del racionalismo cartesiano frente al empirismo en la búsqueda de la certeza.
- ↔ Hobbes — la distinción entre la «cosa que piensa» y la «naturaleza corporal» se opone al materialismo hobbesiano, que rechaza toda sustancia pensante distinta de la materia.
- ← la revolución científica — el ideal de conocimiento cierto y matemático conecta con la nueva ciencia y el nuevo método que inauguran la modernidad.
- ← Platón y Aristóteles — el problema del conocimiento y la realidad, ya presente en ambos, es retomado aquí desde una perspectiva radicalmente nueva.
- ← Sócrates — contraste entre el «conócete a ti mismo» socrático y el autoconocimiento del yo pensante, alcanzado aquí por la duda y no por el diálogo.
- → Kant — su crítica a la metafísica dialogará después con la pretensión cartesiana de fundamentar el saber en verdades evidentes por sí mismas.
- → el existencialismo (Heidegger y Sartre) — la centralidad del sujeto pensante reaparece, transformada, en la filosofía de la existencia.

JOHN LOCKE

Segundo tratado sobre el gobierno civil, cap. 9

Edición de referencia: J. Locke: Segundo tratado sobre el gobierno civil. Alianza Editorial, Madrid, 1990.

SEMBLANZA FILOSÓFICA DEL AUTOR

John Locke (Wrington, 1632 - Essex, 1704) es el fundador del empirismo clásico y una de las figuras centrales del liberalismo político moderno. En el terreno gnoseológico, su obra principal, el Ensayo sobre el entendimiento humano, rechaza la existencia de ideas innatas y sostiene que todo conocimiento procede de la experiencia, ya sea de la sensación (datos del mundo exterior) ya de la reflexión (operaciones de la propia mente). La conciencia se concibe como una "tabla rasa" que se va llenando de contenidos a partir de la percepción, y a partir de ellos el entendimiento forma ideas simples y complejas mediante combinación, comparación y abstracción. En filosofía política, desarrollada sobre todo en los dos Tratados sobre el gobierno civil, Locke parte de un estado de naturaleza regido por una ley natural racional que reconoce a todo hombre derechos anteriores a cualquier gobierno: la vida, la libertad y la propiedad, adquirida legítimamente mediante el trabajo. Como ese estado carece de una ley común aceptada, de jueces imparciales y de poder que haga cumplir las sentencias, los hombres deciden salir de él mediante un pacto o contrato social, no para enajenar sus derechos sino para asegurarlos mejor bajo un poder político limitado. De ahí se deriva su defensa del gobierno constitucional, la separación de poderes legislativo y ejecutivo, el consentimiento de los gobernados como fuente de legitimidad y el derecho de resistencia frente a un poder que traicione su fin, que es el bien común. Su pensamiento sobre la tolerancia religiosa y los límites del poder civil frente a la conciencia individual completa una filosofía que ejerció una influencia decisiva sobre la Ilustración, las declaraciones de derechos y el constitucionalismo liberal contemporáneo.

RESEÑA DE LA OBRA

El fragmento corresponde al capítulo 9 del Segundo tratado sobre el gobierno civil (parágrafos 123-131), donde Locke explica por qué el hombre, siendo libre en el estado de naturaleza, decide someterse a un gobierno. La respuesta es la inseguridad de la propiedad ante la falta de una ley común aceptada, de jueces imparciales y de un poder que ejecute las sentencias. Por ello los hombres pactan renunciar a su poder ejecutivo y de castigo, transfiriéndolo a la comunidad, con el único fin de preservar mejor su vida, libertad y bienes, quedando el poder legislativo obligado a gobernar mediante leyes conocidas y orientadas al bien común.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- El estado de naturaleza y sus carencias (ausencia de ley común, juez imparcial y poder ejecutor)
- La propiedad como fin principal de la unión en sociedad política
- El pacto o contrato social como tránsito del estado de naturaleza al Estado
- La renuncia parcial de derechos naturales a favor de la comunidad

- El origen del poder legislativo y ejecutivo
- Los límites del poder político y su sujeción al bien común
- El gobierno mediante leyes fijas, conocidas y no arbitrarias

TEXTO

CAPÍTULO 9: De los fines de la sociedad política y del gobierno

123. Si en el estado de naturaleza la libertad de un hombre es tan grande como hemos dicho; si él es señor absoluto de su propia persona y de sus posesiones en igual medida que pueda serlo el más poderoso; y si no es súbdito de nadie, ¿por qué decide mermar su libertad? ¿Por qué renuncia a su imperio y se somete al dominio y control de otro poder? La respuesta a estas preguntas es obvia. Contesto diciendo que, aunque en el estado de naturaleza tiene el hombre todos esos derechos, está, sin embargo, expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros. Pues como en el estado de naturaleza todos son reyes lo mismo que él, cada hombre es igual a los demás; y corno la mayor parte de ellos no observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que un hombre tiene en un estado así es sumamente inseguro. Esto lo lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de "propiedad".

124. Por consiguiente, el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en estados y a ponerse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza, por faltar en él muchas cosas: Primero, faltaba una ley establecida, fija y conocida, una ley que hubiese sido aceptada por consentimiento común, como norma de lo bueno y de lo malo, y como criterio para decidir entre las controversias que surgieran entre los hombres. Pues aunque la ley natural es clara e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres, sin embargo, cegados por sus propios intereses y por no haber estudiado dicha ley debidamente, tienen tendencia a no considerarla como obligatoria cuando se refiere a sus propios casos particulares.

125. En segundo lugar, falta en el estado de naturaleza un juez público e imparcial, con autoridad para resolver los pleitos que surjan entre los hombres, según la ley establecida. Pues en un estado así, cada uno es juez y ejecutor de la ley de naturaleza, y como los hombres son parciales para consigo mismos, la pasión y la venganza pueden llevarlos a cometer excesos cuando juzgan apasionadamente su propia causa, y a tratar con negligencia y despreocupación las causas de los demás.

126. En tercer lugar, falta a menudo en el estado de naturaleza un poder que respalde y dé fuerza a la sentencia cuando ésta es justa, a fin de que se ejecute debidamente. Aquellos que por injusticia cometen alguna ofensa, rara vez sucumbirán allí donde les es posible hacer que

su injusticia impere por la fuerza. Una resistencia así hace que el castigo resulte peligroso, y aun destructivo, para quienes lo intentan.

127. Así, la humanidad, a pesar de todos los privilegios que conlleva el estado de naturaleza, padece una condición de enfermedad mientras se encuentra en tal estado, y por eso se inclina a entrar en sociedad cuanto antes. Por eso sucede que son muy pocas las veces que encontramos grupos de hombres que viven continuamente en estado semejante. Pues los inconvenientes a los que están allí expuestos (inconvenientes que provienen del poder que tiene cada hombre para castigar las transgresiones de los otros) los llevan a buscar protección bajo las leyes establecidas del gobierno, a fin de procurar la conservación de su propiedad. Esto es lo que los hace estar tan deseosos de renunciar al poder de castigar que tiene cada uno, y de entregárselo a una sola persona para que lo ejerza entre ellos; esto es lo que los lleva a conducirse según las reglas que la comunidad, o aquellos que han sido por ellos autorizados para tal propósito, ha acordado. Y es aquí donde tenemos el derecho original del poder legislativo y del ejecutivo, así como el de los gobiernos de las sociedades mismas.

128. Porque en el estado de naturaleza (omitiendo ahora la libertad que se tiene para disfrutar de placeres inocentes), un hombre posee dos poderes: El primero es el de hacer todo lo que a él le parezca oportuno para la preservación de sí mismo y de otros, dentro de lo que le permite la ley de la naturaleza; por virtud de esa ley, que es común a todos ellos, él y el resto de la humanidad son una comunidad, constituyen una sociedad separada de las demás criaturas. Y si no fuera por la corrupción y maldad de hombres degenerados, no habría necesidad de ninguna otra sociedad, y no habría necesidad de que los hombres se separasen de esta grande y natural comunidad para reunirse, mediante acuerdos declarados, en asociaciones pequeñas y apartadas las unas de las otras. El otro poder que tiene el hombre en el estado de naturaleza es el poder de castigar los crímenes cometidos contra esa ley. A ambos poderes renuncia el hombre cuando se une a una privada, si pudiéramos llamarla así, o particular sociedad política, y se incorpora a un Estado separado del resto de la humanidad.

129. El primer poder, es decir, el de hacer lo que cree oportuno para la preservación de sí mismo y del resto de la humanidad, es abandonado por el hombre para regirse por leyes hechas por la sociedad, en la medida en que la preservación de sí mismo y del resto de esa sociedad lo requiera; y esas leyes de la sociedad limitan en muchas cosas la libertad que el hombre tenía por ley de naturaleza.

130. En segundo lugar, el hombre renuncia por completo a su poder de castigar, y emplea su fuerza natural -la cual podía emplear antes en la ejecución de la ley de naturaleza, tal y como él quisiera y con autoridad propia- para asistir al poder ejecutivo de la sociedad, según la ley de la misma lo requiera; pues al encontrarse ahora en un nuevo Estado, en el cual va a disfrutar de muchas comodidades derivadas del trabajo, de la asistencia y de la asociación de otros que laboran unidos en la misma comunidad, así como de la protección que va a recibir de toda la fuerza generada por dicha comunidad, ha de compartir con los otros algo de su propia libertad

en la medida que le corresponda, contribuyendo por sí mismo al bien, a la prosperidad y a la seguridad de la sociedad, según ésta se lo pida, lo cual no es solamente necesario, sino también justo, pues los demás miembros de la sociedad hacen lo mismo.

131. Pero aunque los hombres, al entrar en sociedad, renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tenía en el estado de naturaleza, poniendo todo esto en manos de la sociedad misma para que el poder legislativo disponga de ello según lo requiera el bien de la sociedad, esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y de preservar su libertad y su propiedad de una manera mejor, ya que no puede suponerse que criatura racional alguna cambie su situación con el deseo de ir a peor. Y por eso, el poder de la sociedad o legislatura constituida por ellos, no puede suponerse que vaya más allá de lo que pide el bien común, sino que ha de obligarse a asegurar la propiedad de cada uno, protegiéndolos a todos contra aquellas tres deficiencias que mencionábamos más arriba y que hacían del estado de naturaleza una situación insegura y difícil, Y así, quienquiera que ostente el poder legislativo supremo en un Estado está obligado a gobernar según lo que dicten las leyes establecidas, promulgadas y conocidas del pueblo y no mediante decisiones imprevisibles; ha de resolver los pleitos por jueces neutrales y honestos, de acuerdo con dichas leyes y está obligado a emplear la fuerza de la comunidad, exclusivamente, para que esas leyes se ejecuten dentro del país, y si se trata de relaciones con el extranjero, debe impedir o castigar las injurias que vengan de afuera, y proteger a la comunidad contra incursiones e invasiones. Y todo esto no debe estar dirigido a otro fin que no sea el de lograr la paz, la seguridad y el bien del pueblo.

GLOSARIO

Técnico

- **estado de naturaleza.** Condición hipotética previa a toda sociedad política en la que los hombres son libres e iguales, sin más autoridad que la ley natural, pero expuestos a la inseguridad por falta de garantías comunes.
- **ley de naturaleza.** Norma racional, "clara e inteligible", que rige el estado de naturaleza y que los hombres, cegados por su propio interés, tienden a no aplicar imparcialmente en sus propios casos.
- **propiedad.** Nombre genérico con que Locke designa conjuntamente "sus vidas, sus libertades y sus posesiones"; es el bien que la sociedad política tiene como fin preservar.
- **poder ejecutivo (en el estado de naturaleza).** Facultad que cada hombre posee de castigar por sí mismo las transgresiones de la ley natural, antes de que exista una autoridad común.
- **poder legislativo.** Autoridad, surgida del pacto social, encargada de dictar las leyes fijas y conocidas según las cuales debe gobernarse la sociedad y que queda obligada a buscar el bien común.
- **sociedad política (o Estado).** Asociación de hombres separada de la "gran comunidad" natural de la humanidad, formada mediante un acuerdo declarado para asegurar mejor la propiedad de sus miembros.

- **juez imparcial.** Autoridad pública, ausente en el estado de naturaleza, con capacidad de resolver los pleitos entre los hombres según una ley establecida y sin la parcialidad de quien juzga su propia causa.
- **consentimiento.** Acuerdo de los hombres, expresado o tácito, mediante el cual aceptan una ley común y se someten al poder legislativo que de ella se deriva.
- **bien común (bien de la sociedad).** Criterio y límite último de toda acción del poder legislativo, que no puede extenderse más allá de lo que ese bien requiere.

General

- **súbdito.** Persona sometida a la autoridad de otra, por ejemplo, de un gobernante.
- **mermar.** Reducir o disminuir algo, como la libertad de una persona.
- **imperio (en el texto).** Dominio o poder absoluto que alguien tiene sobre sí mismo o sobre otros, no un territorio conquistado.
- **controversia.** Discusión o desacuerdo entre dos o más personas sobre un asunto.
- **transgresión.** Acción de romper o desobedecer una ley o una norma.
- **negligencia.** Falta de cuidado o de atención al hacer algo que debería hacerse con diligencia.
- **degenerado.** Que ha empeorado o se ha corrompido respecto a su condición original.
- **incursión.** Ataque o entrada rápida y violenta de un grupo armado en territorio ajeno.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- ↔ Hobbes y Rousseau — formulación clásica del contrato social como fundamento del poder político, en diálogo directo con las otras dos grandes versiones del contractualismo.
- ← Hobbes — el poder legislativo limitado que defiende Locke contrasta con el soberano absoluto del materialismo político hobbesiano.
- → Hume — el empirismo aplicado aquí a la razón práctica y política será radicalizado después por el escepticismo de Hume sobre el fundamento de las leyes naturales.
- → el proyecto ilustrado y los Derechos del Hombre — la defensa de derechos previos al Estado (vida, libertad, propiedad) anticipa el lenguaje de los Derechos del Hombre ilustrados.
- ← Platón y Aristóteles — el debate sobre el mejor orden social en ambos es antecedente clásico de la reflexión sobre los fines del gobierno.
- ← la ley natural medieval — la idea de una ley natural racional, de raíz medieval, es reelaborada aquí en clave contractualista y no teológica.

DAVID HUME

Tratado de la naturaleza humana, libro I, parte IV, sección VI ("De la identidad personal")

Edición de referencia: Ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales Traducción del inglés de Vicente Viqueira Edición electrónica: Diputación de Albacete, Servicio de Publicaciones, 2001. Edición digital basada en la edición de Madrid, Calpe, 1923.

SEMBLANZA FILOSÓFICA DEL AUTOR

David Hume (Edimburgo, 1711 - 1776) es la figura culminante del empirismo británico y uno de los pensadores más influyentes de la Ilustración. Formado en un ambiente calvinista del que pronto se distanció intelectualmente, dedicó su vida a la filosofía, la historia y el ensayo, aunque su obra más ambiciosa, el Tratado de la naturaleza humana (1739-1740), fue en principio recibida con frialdad, lo que le llevó a reelaborar sus ideas en las Investigaciones sobre el entendimiento humano y sobre los principios de la moral. Su filosofía parte de un empirismo radical: todo conocimiento procede de la experiencia, y las ideas son copias más o menos vívidas de las impresiones sensibles; lo que no puede rastrearse hasta una impresión carece de significado cognitivo. De este principio extrae consecuencias demoledoras para la metafísica tradicional. Sostiene que la relación de causa-efecto no expresa una conexión necesaria observable en las cosas, sino un hábito psicológico originado por la repetición de sucesos contiguos y sucesivos: creemos que el futuro se parecerá al pasado por costumbre, no por demostración racional, lo que da lugar al llamado problema de la inducción. Aplicando el mismo escepticismo a la noción de sustancia, niega que exista una idea legítima del Yo como entidad simple y permanente: la mente es un «haz de percepciones» en constante flujo, sin ningún hilo que las una realmente, solo una tendencia de la imaginación a atribuirles continuidad. En el terreno moral, Hume defiende que la razón es «esclava de las pasiones»: los juicios morales no derivan de razonamientos abstractos, sino de sentimientos de aprobación o desaprobación, en particular la simpatía hacia los demás. Su pensamiento, escéptico pero constructivo, ejerció una influencia decisiva sobre Kant, quien reconoció que Hume lo despertó de su «sueño dogmático», y sobre toda la filosofía posterior de la ciencia y la mente.

RESEÑA DE LA OBRA

Fragmento de la Sección VI, «De la identidad personal», del libro I del Tratado de la naturaleza humana (1739-1740). Hume examina si existe una idea legítima del Yo como sustancia simple y continua, y concluye que no puede derivarse de ninguna impresión constante. Frente a la creencia común, describe la mente como una sucesión de percepciones distintas y separables, un «teatro» sin escenario fijo. Explica después, mediante las relaciones de semejanza y causalidad, y con la memoria como fuente principal, por qué la imaginación nos induce a atribuir una identidad ficticia a esa sucesión de percepciones.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- Crítica a la idea de un Yo simple y permanente

- Origen empirista de las ideas: toda idea procede de una impresión
- La mente como sucesión ("haz") de percepciones distintas
- La identidad como ficción producida por la imaginación
- Las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad como principios de asociación
- El papel de la memoria en la atribución de identidad personal
- La analogía entre la identidad personal y la identidad de objetos compuestos (un barco, una república, un río)
- Distinción entre identidad numérica e identidad específica

TEXTO

Del sistema escéptico y de otros sistemas de filosofía

[…]

Sección VI

De la identidad personal.

Hay algunos filósofos que imaginan que somos conscientes íntimamente en todo momento de lo que llamamos nuestro Yo, que sentimos su existencia y su continuación en la existencia, y se hallan persuadidos, aún más que por la evidencia de una demostración, de su identidad y simplicidad perfecta. La sensación más intensa, la pasión más violenta, dicen, en lugar de distraernos de esta consideración la fijan más intensamente y nos hacen apreciar su influencia sobre el Yo por el dolor o el placer. Intentar una prueba ulterior de ello sería debilitar su evidencia, ya que ninguna prueba puede derivarse de un hecho del cual somos tan íntimamente conscientes, y no existe nada de que podamos estar ciertos si dudamos de esto.

Desgraciadamente, todas estas afirmaciones positivas son contrarias a la experiencia que se presume en favor de ellas y no tenemos una idea del Yo de la manera que se ha explicado aquí. ¿Pues de qué impresión puede derivarse esta idea? Esta cuestión es imposible de responder sin una contradicción manifiesta y un absurdo manifiesto, y es, sin embargo, una cuestión que debe ser respondida si queremos tener una idea del Yo clara e inteligible. Debe ser alguna impresión la que da lugar a toda idea real. Ahora bien; el Yo o persona no es una impresión, sino lo que suponemos que tiene referencia a varias impresiones o ideas. Si una impresión da lugar a la idea del Yo, la impresión debe continuar siendo invariablemente la misma a través de todo el curso de nuestras vidas, ya que se supone que existe de esta manera. Pero no existe ninguna impresión constante e invariable. El dolor y el placer, la pena y la alegría, las pasiones y sensaciones se suceden las unas a las otras y no pueden existir jamás a un mismo tiempo. No podemos, pues, derivar la idea del Yo de una de estas impresiones, y, por consecuencia, no existe tal idea.

Pero ¿qué sucederá con todas nuestras percepciones particulares, partiendo de esta hipótesis? Todas son diferentes, distinguibles y separables entre sí y pueden ser consideradas separadamente, pueden existir separadamente y no necesitan de nada para fundamentar su existencia. ¿De qué manera, pues, pertenecerán al Yo y cómo se enlazarán con él? Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi propia persona, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, pena o placer. No puedo jamás sorprenderme a mí mismo en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones. Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, no me doy cuenta de mí mismo y puede decirse verdaderamente que no existo. Y si mis percepciones fueran suprimidas por la muerte y no pudiese ni pensar, ni sentir, ni ver, ni amar, ni odiar, después de la disolución de mi cuerpo, me hallaría totalmente aniquilado y no puedo concebir qué más se requiere para hacer de mí un no ser perfecto. Si alguno, basándose en una reflexión seria y sin prejuicio, piensa que tiene una noción diferente de su Yo, debo confesar que no puedo discutir más largo tiempo con él. Todo lo que puedo concederle es que tiene tanto derecho como yo y que somos esencialmente diferentes en este respecto. Puede, quizá, percibir algo simple y continuo que llame su Yo, aunque yo estoy cierto de que no existe un principio semejante en mí.

Dejando a un lado algunos metafísicos de este género, me atrevo a afirmar del resto de los hombres que no son más que un enlace o colección de diferentes percepciones que se suceden las unas a las otras con una rapidez inconcebible y que se hallan en un flujo y movimiento perpetuo. Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin variar nuestras percepciones. Nuestro pensamiento es aún más variable que nuestra vista, y todos nuestros demás sentidos y facultades contribuyen a este cambio y no existe ningún poder del alma que permanezca siempre el mismo ni aun en un solo momento. El espíritu es una especie de teatro donde varias percepciones aparecen sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones. Propiamente hablando, no existe simplicidad en ellas en un momento ni identidad en diferentes, aunque podamos sentir la tendencia natural a imaginarnos esta simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe engañarnos. Sólo las percepciones sucesivas constituyen el espíritu y no poseemos la noción más remota del lugar donde estas escenas se representan o de los materiales de que están compuestas.

¿Qué nos produce, pues, una inclinación tan grande a atribuir una identidad a estas percepciones sucesivas y a suponer que nosotros poseemos una existencia invariable e ininterrumpida a través de todo el curso de nuestras vidas? Para responder a esta cuestión debemos distinguir entre identidad personal en cuanto se refiere a nuestro pensamiento o imaginación y en cuanto se refiere a nuestras pasiones o al interés que tenemos por nosotros mismos. Lo primero constituye nuestro asunto presente, y para explicarlo de un modo perfecto debemos entrar profundamente en la materia y dar razón de la identidad que atribuimos a las plantas y animales, existiendo una gran analogía entre ella y la identidad de nuestro Yo o persona.

Tenemos una idea distinta de un objeto que permanece invariable e ininterrumpido a través de las supuestas variaciones del tiempo, y a esta idea la llamamos la de identidad. Tenemos también una idea distinta de varios objetos diferentes existiendo en sucesión y enlazados entre sí por una íntima relación, y esto para una consideración exacta proporciona una noción de diversidad tan perfecta como si no existiese ninguna clase de relación entre los objetos. Sin embargo, aunque estas dos ideas de identidad y de una sucesión de objetos relacionados sean en sí mismas perfectamente distintas y hasta contrarias, es cierto que en nuestra manera de pensar corriente se confunden generalmente entre sí. La actividad de la imaginación por la que consideramos el objeto ininterrumpido e invariable y aquella por la que reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados son casi las mismas para el sentimiento y no se requiere mucho más esfuerzo de pensamiento en el último caso que en el primero. La relación facilita la transición del espíritu de un objeto al otro y hace su paso tan suave como si contemplase un objeto continuo. Esta semejanza es la causa de la confusión y error que nos hace substituir la noción de identidad a la de objetos relacionados. Aunque en un instante dado podamos considerar la sucesión relacionada como variable o interrumpida, nos hallamos seguros en un momento próximo de atribuirle una identidad perfecta y de estimarla como invariable e ininterrumpida. Nuestra propensión hacia este error es tan grande, debido a la semejanza antes mencionada, que caemos en él antes de darnos cuenta, y aunque lo corregimos incesantemente por la reflexión y volvemos a una manera más exacta de pensar, no podemos mantener firme largo tiempo nuestra filosofía o apartar esta predisposición de la imaginación. Nuestro último recurso es ceder ante ella y afirmar atrevidamente que estos objetos diferentes y relacionados son en efecto lo mismo, aunque interrumpidos y variables. Para justificarnos de este absurdo, fingimos frecuentemente algún nuevo principio ininteligible que enlaza estos objetos entre sí y evita su interrupción y variación. Así, fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos para evitar la interrupción y recurrimos a la noción de un alma, yo y substancia, para desfigurar la variación. Sin embargo, podemos observar aún que, cuando no hacemos surgir esta ficción, nuestra propensión a confundir la identidad con la relación es tan grande que tendemos a imaginar algo desconocido y misterioso (45), que enlaza las partes, además de la relación, y creo que esto es lo que sucede con respecto de la identidad que atribuimos a las plantas y los vegetales. Aun cuando esto no tiene lugar, sentimos aún una propensión a confundir estas ideas, aunque no somos capaces de satisfacernos plenamente en este particular ni hallemos algo invariable e ininterrumpido que justifica nuestra noción de identidad.

Así, la controversia referente a la identidad no es meramente una disputa de palabras. Pues cuando atribuimos identidad, en un sentido impropio, a los objetos variables o interrumpidos, nuestro error no se limita a la expresión, sino que va comúnmente acompañado con algo invariable e ininterrumpido o de algo misterioso e inexplicable, o al menos de una tendencia a tales ficciones. Lo que bastará para probar estas hipótesis de modo que satisfaga a todo amable investigador será mostrar, partiendo de la experiencia diaria y observación, que los objetos que

son variables o interrumpidos, y sin embargo se suponen uno mismo continuo, son tan sólo aquellos que poseen una sucesión de partes enlazadas entre sí por semejanza, contigüidad o causalidad. Pues como una sucesión tal responde evidentemente a nuestra noción de diversidad, sólo por error podemos atribuirle una identidad, y como la relación de las partes que nos lleva a este error no es más que una propiedad que produce una asociación de ideas y una fácil transición de la imaginación de una a la otra, puede tan sólo surgir este error por la semejanza que este acto del espíritu posee con aquel por el que contemplamos un objeto continuo. Nuestro asunto capital, pues, debe ser probar que todos los objetos a los que atribuimos identidad, sin que éstos sean invariables e ininterrumpidos, son aquellos que están formados de una sucesión de objetos relacionados.

Para esto supongo una masa de materia cuyas partes son contiguas y están enlazadas y que se halla situada ante nosotros; es claro que debemos atribuir a esta masa una identidad perfecta con tal de que sus partes continúen ininterrumpidas e invariablemente las mismas cualquiera que sea el movimiento o cambio de lugar que podamos observar en algunas de sus partes. Pero suponiendo que alguna parte pequeña o insignificante se añade o se resta de la masa, aunque esto destruye en absoluto la identidad del todo, rigurosamente hablando, rara vez pensamos de un modo tan exacto y no experimentamos escrúpulo alguno para declarar que la masa de la materia es la misma cuando hallamos una alteración tan pequeña. El paso del pensamiento de un objeto antes del cambio al objeto después de él es tan suave y fácil que apenas percibimos la transición y nos inclinamos a imaginar que no es más que una consideración continua del mismo objeto.

Existe una circunstancia muy notable que acompaña a este experimento, a saber: que aunque el cambio de una parte considerable de una masa de materia destruye la identidad del todo, sin embargo, debemos medir el tamaño de la parte no absolutamente, sino en su relación con el todo. La adición o disminución de una montaña no bastará para producir una diversidad en un planeta, aunque el cambio de algunas pulgadas sea capaz de destruir la identidad de algunos cuerpos. Será imposible explicar esto más que reflexionando acerca de que los objetos actúan en el espíritu y rompen o interrumpen la continuidad de sus acciones, no según su tamaño real, sino según su relación con cada uno de los otros, y, por consiguiente, ya que esta interrupción hace que un objeto cese de aparecer el mismo, debe ser el progreso ininterrumpido del pensamiento el que constituye la identidad imperfecta.

Esto puede confirmarse por otro fenómeno. Un cambio en una parte considerable de un cuerpo destruye su identidad; pero es notable que cuando el cambio se produce gradual e insensiblemente somos menos capaces de atribuirle el mismo efecto. La razón no puede ser claramente otra sino que el espíritu, al seguir los cambios sucesivos del cuerpo, experimenta fácil el paso de la consideración de su condición en un momento a la consideración de ella en otro y no percibe en ningún tiempo particular una interrupción en sus acciones. Partiendo de esta percepción continua atribuye una existencia continua e identidad al objeto.

Cualquiera que sea la precaución de que podamos hacer uso al introducir los cambios gradualmente y al hacerlos proporcionados al todo, es cierto que, cuando, por último, observamos que los cambios han llegado a ser muy considerables, experimentamos escrúpulos para atribuir una identidad a tales objetos diferentes. Existe, sin embargo, otro artificio por el que podemos inducir a la imaginación a dar un paso más lejos, y es el producir una referencia de las partes entre sí y una combinación para un fin o propósito común. Un barco del que se han cambiado partes importantes por frecuentes reparaciones se considera como el mismo, y la diferencia de los materiales no nos impide atribuirle una identidad. El fin común para que todas las partes sirven es el mismo en todas sus variaciones y nos proporciona una fácil transición de la imaginación de una situación del cuerpo a otra.

Sin embargo, aún es más notable esto cuando añadimos una simpatía de las partes a su fin común y suponemos que mantienen entre sí la relación recíproca de causa y efecto en todas sus acciones y operaciones. Este es el caso de todos los animales y vegetales, en los que no sólo las varias partes se refieren a algún propósito general, sino que dependen también mutuamente entre sí y se hallan en conexión entre ellas. Es el efecto de una tan fuerte relación que, aunque cada uno debe conceder que en pocos años los vegetales y los animales han sufrido un cambio total, les atribuimos identidad, aunque su forma, tamaño y substancia se hallan totalmente alterados. Una encina que crece desde una planta pequeña a un árbol grande es la misma encina, aunque no existe ni una partícula de materia o ninguna figura de sus partes que sean las mismas. Un niño llega a ser un hombre y es a veces grueso y a veces delgado, sin ningún cambio en su identidad.

Podemos también considerar los dos fenómenos siguientes, que son notables en su género: El primero es que, aunque somos capaces comúnmente de distinguir de un modo exacto entre identidad numérica e identidad específica, sin embargo, sucede a veces que las confundimos y que empleamos la una por la otra en nuestro pensamiento y razonamiento. Así, un hombre que oye un ruido frecuentemente interrumpido y renovado dice que es el mismo ruido, aunque es evidente que los sonidos poseen tan sólo una identidad o semejanza específica y que no existe nada numéricamente idéntico más que la causa que los produce. De igual modo puede decirse, sin herir la propiedad del lenguaje, que una iglesia, que en un principio era de ladrillo, cayó en ruinas y que la parroquia reconstruyó la misma iglesia con piedra y según la arquitectura moderna. Aquí ni la forma ni los materiales son los mismos, ni hay nada común entre los dos objetos más que su relación con los habitantes de la parroquia, y, sin embargo, esto sólo basta para hacer que la llamemos la misma. Debemos observar que en estos casos el primer objeto se halla en cierto modo aniquilado antes de que el segundo exista, por lo que jamás se presentan en un mismo momento del tiempo con la idea de diferencia y multiplicidad, y por esta razón somos menos cuidadosos llamándolos lo mismo.

Segundo. Podemos notar que, aunque en una sucesión de objetos relacionados se requiere que el cambio de las partes no sea repentino ni total para mantener la identidad, sin embargo, cuando los objetos son en su naturaleza mudables e inconstantes admitimos una transición

más repentina que la que sería compatible otras veces con esta relación. Así, como la naturaleza de un río consiste en el movimiento y cambio de partes, aunque en menos de veinticuatro horas se hallan éstas alteradas, no deja por ello aquél de continuar siendo el mismo durante muchas generaciones. Lo que es natural y esencial a algo es en cierto modo esperado, y lo esperado hace menos impresión y parece de menos importancia que lo que es inaudito y extraordinario. Un cambio considerable del primer género parece ser menor a la imaginación que una alteración insignificante del último, y como interrumpe menos la continuidad del pensar, tiene menor influencia para destruir la identidad.

Pasamos ahora a explicar la naturaleza de la identidad personal, que ha llegado a ser una cuestión tan importante en filosofía, especialmente en los últimos años, en Inglaterra, en donde todas las ciencias difíciles son estudiadas con un ardor y aplicación peculiares. Es evidente que aquí puede seguirse empleando el mismo método de razonamiento que ha tenido tan buenos resultados para explicar la identidad de las plantas, animales, barcos, casas y todos los productos compuestos y mudables de la naturaleza o el arte. La identidad que atribuimos al espíritu humano es tan sólo ficticia y del mismo género que la que adscribimos a los cuerpos vegetales o animales. No puede, pues, tener un origen diferente, sino que debe proceder de una actividad análoga de la imaginación dirigida a objetos análogos.

Como temo que este argumento no convenza al lector, aunque a mi parecer es totalmente decisivo, debe tener en cuenta el razonamiento que seguirá, que es aún más firme y más inmediato. Es evidente que la identidad que atribuimos al espíritu humano, por muy perfecta que la imaginemos, no es capaz de convertir en una las múltiples percepciones y hacerles perder sus características de distinción y diferencia que les son esenciales. Es cierto aún que cada percepción que entra en la composición del espíritu es una existencia distinta y diferente, distinguible y separable de cada una de las otras percepciones, ya sean simultáneas, ya sucesivas. Pero como, a pesar de esta distinción y separabilidad, suponemos que la serie total de las percepciones se halla unida por la identidad, surge la cuestión de si esta relación de identidad es algo que realmente enlaza entre sí nuestras varias percepciones o algo que solamente asocia sus ideas en la imaginación, esto es, con otras palabras, si al referirnos a la identidad de una persona observamos algún lazo entre sus percepciones o sólo experimentamos un enlace entre las ideas que nos formamos de ellas.

Podemos decidir fácilmente esta cuestión si recordamos lo que ha sido probado extensamente, a saber: que el entendimiento jamás aprecia una conexión real entre los objetos, y que aun el enlace de causa y efecto, si se examina con rigor, se resuelve en una asociación habitual de ideas. De aquí se sigue evidentemente que la identidad no es nada que realmente pertenezca a estas percepciones diferentes y las una entre sí, sino tan sólo meramente una cualidad que les atribuimos a causa de la unión de sus ideas en la imaginación cuando reflexionamos sobre ellas. Ahora bien; las únicas cualidades que pueden dar a las ideas una unión en la imaginación son las tres relaciones antes mencionadas. Estas son los principios unificadores del mundo ideal, y sin ellas cada objeto distinto es separable por el espíritu y puede considerarse

separadamente y no parece tener más relación con otro objeto que si se hallase separado de él por la más grande diferencia y lejanía. Por consiguiente, de algunas de estas tres relaciones, de semejanza, continuidad y causalidad, depende la identidad, y como la verdadera esencia de estas relaciones consiste en producir una fácil transición de ideas, se sigue que nuestra noción de la identidad personal procede totalmente del progreso suave y no interrumpido del pensamiento a lo largo de la serie de las ideas enlazadas, según los principios antes expuestos.

La única cuestión, pues, que nos queda es por qué relaciones se produce el progreso continuo de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia sucesiva de un espíritu o persona pensante. Es evidente que aquí debemos limitarnos a la semejanza y causalidad y debemos dejar a un lado la contigüidad, que sólo tiene una influencia pequeña o no tiene ninguna en el caso presente.

Comenzando con la semejanza, supongamos que podemos ver tan claramente el espíritu de otro y observar la sucesión de percepciones que constituye su alma o principio pensante, y supongamos que esta otra persona conserva siempre la memoria de una parte considerable de sus percepciones pasadas; es evidente que nada puede contribuir más a conceder una relación a esta sucesión a pesar de todas sus variaciones. Pues ¿qué es la memoria más que la facultad por la cual hacemos surgir las imágenes de las percepciones pasadas? Y como una imagen necesariamente se asemeja a su objeto, ¿no debe la colocación frecuente de estas percepciones semejantes en la serie del pensar hacer pasar la imaginación más fácilmente de un término a otro y hacer que el todo parezca la continuidad de un mismo objeto? En este respecto, pues, la memoria no sólo descubre la identidad, sino que contribuye a su producción, creando la relación de semejanza entre las percepciones. El caso es análogo cuando nos consideramos a nosotros mismos que cuando lo hacemos con los otros.

En cuanto a la causalidad, podemos observar que la verdadera idea del espíritu humano es considerarlo como un sistema de diferentes percepciones o diferentes existencias que se hallan enlazadas entre sí por la relación de causa y efecto y se producen, destruyen, influyen y modifican mutuamente. Nuestras impresiones dan lugar a las ideas correspondientes, y estas ideas, a su vez, producen otras impresiones. Un pensamiento persigue a otro y trae tras de sí un tercero, por el cual es expulsado a su vez. En este respecto, a nada puedo comparar el alma mejor que a una República o Estado en que los diferentes miembros se hallen unidos por los lazos recíprocos del gobierno y subordinación y den la vida a otras personas que propagan la misma República, a pesar de los cambios incesantes de sus partes, y como la misma República no sólo puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, la misma persona puede del mismo modo variar su carácter y disposición, lo mismo que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. Cualesquiera que sean los cambios que sufre, sus partes diversas siguen enlazadas aún por la relación de causalidad. Desde este punto de vista, nuestra identidad con respecto a las pasiones viene a corroborar la identidad con respecto a la

imaginación, haciendo que nuestras percepciones distantes se influyan entre sí y dándonos un interés actual por nuestros dolores y placeres pasados o futuros.

Como la memoria por sí sola nos hace conocer la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones, debe ser considerada, por esta razón capitalmente, como la fuente de la identidad personal. Si no tuviésemos memoria, jamás podríamos tener una noción de la causalidad, ni, por consecuencia, de la cadena de causas y efectos que constituyen nuestro yo o persona. Sin embargo, habiendo adquirido esta noción de causalidad por la memoria, podemos extender la misma cadena de causas y, por consiguiente, la identidad de nuestras personas más allá de nuestra memoria, y podemos comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado enteramente, pero que suponemos en general que han existido. Pues ¡de qué pocas de nuestras acciones tenemos memoria! ¿Quién puede decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el primero de enero de 1715, el 11 de marzo de 1719 y el 13 de agosto de 1733? ¿O se afirmará que, porque se han olvidado totalmente los incidentes de estos días, el Yo actual no es la misma persona que el Yo de aquel tiempo y por medio de esto se echarán abajo las nociones más firmes de la identidad personal? Desde este punto de vista, pues, la memoria no tanto produce como descubre la identidad personal, mostrándonos la relación de causas y efectos entre nuestras diferentes percepciones. Incumbirá a los que afirman que la memoria produce enteramente nuestra identidad personal dar una razón de por qué nuestra identidad personal se extiende más allá de nuestra memoria.

Esta doctrina, en su conjunto, nos lleva a una conclusión que es de gran importancia en el asunto presente, a saber: que no es posible que todas las cuestiones refinadas y sutiles relativas a la identidad personal sean jamás resueltas y deben considerarse más bien como dificultades gramaticales que como dificultades filosóficas. La identidad depende de las relaciones de las ideas, y estas relaciones producen la identidad por medio de una transición fácil que ocasionan. Sin embargo, como las relaciones y la facilidad de la transición pueden disminuir por grados insensibles, no tenemos un criterio exacto que nos sirva para decidir cualquier discusión referente al momento en que se adquiere o pierde el derecho al nombre de identidad. Todas las discusiones referentes a la identidad de objetos relacionados son meramente verbales, excepto en tanto que las relaciones de las partes dan lugar a alguna ficción o principio de unión imaginario, como ya hemos observado.

Lo que he dicho con respecto al primer origen e incertidumbre de nuestra noción de identidad, en tanto que se aplica al espíritu humano, puede extenderse con una pequeña variación, o con ninguna, a la simplicidad. Un objeto cuyas diferentes partes coexistentes se hallan enlazadas entre sí por una relación íntima actúa sobre la imaginación del mismo modo que un objeto totalmente simple e indivisible y no requiere un esfuerzo más grande de pensamiento para su concepción. De la semejanza de la actividad proviene el atribuirle una simplicidad y el fingir un principio de unión como él sostén de esta simplicidad y el centro de todas las diferentes partes y cualidades del objeto.

Así, hemos terminado nuestro examen de los diferentes sistemas de la filosofía, tanto del mundo intelectual como del moral y en nuestro método mixto de razonamiento hemos sido llevados a varios tópicos que ilustrarán y confirmarán algunas partes del precedente discurso o prepararán nuestro camino para nuestras siguientes opiniones. Es ahora el momento de volver a examinar más estrictamente nuestro asunto y a proceder a una anatomía exacta de la naturaleza humana, habiendo explicado la naturaleza de nuestro juicio y entendimiento.

[…]

GLOSARIO

Técnico

- **impresión.** Percepción originaria y vívida (sensación, pasión o emoción) de la que, según Hume, deriva toda idea; criterio último de significado cognitivo.
- **idea.** Copia débil o «imagen» de una impresión que aparece en el pensamiento o la memoria; para Hume, toda idea legítima debe remitir a una impresión previa.
- **identidad personal.** Unidad y continuidad que atribuimos a nuestro Yo a lo largo del tiempo; Hume niega que sea real y la explica como efecto de la imaginación.
- **percepción.** Término general que en Hume abarca tanto impresiones como ideas; único contenido que la mente puede observar directamente en sí misma.
- **haz de percepciones ("enlace o colección").** Imagen con la que Hume describe la mente humana: una sucesión de percepciones diferentes y fugaces, sin sustancia unitaria que las sostenga.
- **semejanza.** Una de las tres relaciones asociativas de Hume; facilita que la imaginación pase de una percepción a otra parecida y las considere continuas.
- **causalidad.** Relación que, para Hume, no es una conexión necesaria observable, sino un enlace que la mente atribuye a percepciones que se producen e influyen mutuamente.
- **contigüidad.** Relación de proximidad espacial o temporal entre objetos o percepciones; Hume la descarta como relevante para la identidad personal.
- **ficción de la imaginación.** Construcción mental sin correspondencia real que la mente crea para dar coherencia a una sucesión de percepciones o de partes cambiantes.
- **identidad numérica / identidad específica.** Distinción entre ser exactamente el mismo objeto individual (numérica) o solo del mismo tipo o parecido (específica), a menudo confundidas en el lenguaje corriente.
- **propensión de la imaginación.** Inclinación natural de la mente a atribuir unidad e identidad a series de objetos o percepciones relacionadas, aunque sean variables e interrumpidas.

General

- **escéptico.** Que duda de que ciertas cosas puedan conocerse con certeza.
- **metafísico.** Que trata sobre la realidad última de las cosas, más allá de lo que se puede ver o tocar.
- **aniquilado.** Reducido a la nada, destruido por completo.
- **ininterrumpido.** Que continúa sin pararse ni cortarse en ningún momento.

- **propensión.** Tendencia natural a hacer o pensar algo de una manera determinada.
- **contigüidad.** Cercanía o proximidad entre dos cosas que están una junto a la otra.
- **insensiblemente.** De forma tan gradual y suave que casi no se nota el cambio.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- ↔ Descartes — ejemplo central del empirismo, en diálogo y contraste directo con el racionalismo cartesiano en la búsqueda de la certeza.
- ← el debate metafísico moderno — la crítica humeana a la sustancia pensante impugna directamente la teoría cartesiana de las sustancias (res cogitans).
- ← Sócrates, Platón y Aristóteles — el problema del yo y de la identidad personal retoma, para negarla, la antigua cuestión de la psique y el autoconocimiento.
- → Kant — el «yo» como ficción de la imaginación es reelaborado después mediante la noción kantiana de yo trascendental.
- → Wittgenstein y la filosofía analítica — las «disputas verbales» sobre la identidad anticipan el análisis del lenguaje como vía para disolver falsos problemas filosóficos.
- → el existencialismo (Heidegger y Sartre) — la identidad personal como problema abierto será retomada al pensar la continuidad y la libertad del sujeto.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

El contrato social, libro I, caps. VI–VIII

Edición de referencia: El contrato social Edición y traducción de María José Villaverde Rico Madrid, Ediciones Akal, 2017. Akal Básica de Bolsillo, 329. Serie «Clásicos del pensamiento político».

SEMBLANZA FILOSÓFICA DEL AUTOR

Jean-Jacques Rousseau (Ginebra, 1712 - Ermenonville, 1778) es una de las figuras centrales de la Ilustración europea, aunque su pensamiento mantiene una tensión crítica con muchos de los presupuestos ilustrados. Autodidacta y de vida errante, se dio a conocer con el Discurso sobre las ciencias y las artes (1750), donde sostuvo que el progreso del conocimiento y la civilización había corrompido las costumbres humanas en lugar de mejorarlas. En el Discurso sobre el origen de la desigualdad (1755) desarrolló la hipótesis de un estado de naturaleza originario en el que el hombre era bueno, libre e independiente, y explicó cómo la aparición de la propiedad privada y la vida en sociedad introdujeron la desigualdad, la dependencia y la corrupción moral. Su obra cumbre, El contrato social (1762), busca resolver ese problema proponiendo una forma de asociación política legítima: los individuos ceden sus derechos naturales a la comunidad y se someten a la voluntad general, de modo que, obedeciendo a la ley que ellos mismos se han dado, permanecen tan libres como en el estado de naturaleza. De esta idea deriva su defensa de la soberanía popular, indivisible e inalienable, y su distinción entre libertad natural, civil y moral. En el terreno pedagógico, el Emilio (1762) traslada estos principios a la educación, proponiendo un desarrollo natural y progresivo del niño alejado de las convenciones sociales corruptoras. Rousseau fue también un pensador profundamente sensible, precursor del Romanticismo, que reivindicó el sentimiento y la conciencia moral frente al exceso de racionalismo abstracto. Su crítica a la civilización, su teoría del contrato social basada en la voluntad general y su confianza en la bondad natural del ser humano ejercieron una influencia decisiva sobre la Revolución Francesa, el constitucionalismo democrático moderno y el pensamiento político posterior, convirtiéndolo en una referencia obligada para entender el nacimiento de la idea moderna de soberanía popular y legitimidad política.

RESEÑA DE LA OBRA

Este fragmento pertenece a los capítulos VI a VIII del libro I de El contrato social (1762). Rousseau plantea el problema fundamental de la asociación política: hallar una forma de comunidad que proteja a cada individuo sin que este pierda su libertad. La solución es el pacto social, mediante el cual cada asociado se entrega por entero a la comunidad, dando origen a un cuerpo colectivo regido por la voluntad general. De ahí deriva la distinción entre soberano, Estado y súbditos, la idea de que se puede «obligar a ser libre» a quien incumple el pacto, y la transformación del hombre natural en ciudadano moral al pasar del estado de naturaleza al estado civil.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- El paso del estado de naturaleza al estado civil

- El problema fundamental del pacto social
- La alienación total de derechos como condición de igualdad
- La voluntad general y el cuerpo político
- La distinción entre soberano, Estado, ciudadano y súbdito
- La obligación de «ser libre» frente a la voluntad particular
- Los tipos de libertad: natural, civil y moral
- La transformación moral del hombre por la vida en sociedad

TEXTO

LIBRO I

VI. Sobre el pacto social

Supongo a los hombres llegados a un punto en el que los obstáculos que dañan a su conservación en el estado de naturaleza se imponen, mediante su resistencia, a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. A partir de ese momento, ese estado primitivo no puede subsistir y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden generar nuevas fuerzas, sino tan sólo unir y dirigir las ya existentes, no tienen otro medio de conservarse que formar, por agregación, una suma de fuerzas que pueda superar a la resistencia, que pueda ponerlas en movimiento con miras a un único objetivo y hacerlas actuar de común acuerdo.

Esa suma de fuerzas no puede surgir más que de la cooperación de muchos: pero, siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo puede comprometerlos sin perjudicarse y sin desatender los cuidados que se debe a sí mismo? Esta dificultad respecto al tema que me ocupa se puede enunciar en los siguientes 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 mediante la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes.» Este es el problema fundamental que resuelve el contrato social.

Las cláusulas de este contrato están tan determinadas por la naturaleza del acto que la más mínima modificación las convertiría en vanas y anularía su efecto, de manera que, aunque posiblemente no hayan sido nunca enunciadas formalmente, son las mismas en todas partes y en todas partes están tácitamente admitidas y reconocidas; salvo violación del pacto social, en cuyo caso cada uno recupera sus derechos originarios y su libertad natural y pierde la libertad convencional por la cual había renunciado a aquella.

Estas cláusulas bien entendidas se reducen todas a una sola, a saber: la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad; porque, en primer lugar, al entregarse

cada uno por entero, la condición es igual para todos y, al ser la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

Además, al realizarse la cesión sin ningún tipo de reserva, la unión es lo más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar; por el contrario, si los particulares conservasen algunos derechos, al no haber ningún superior común que pudiese fallar entre ellos y el público, y al ser cada uno en algún aspecto su propio juez, pronto querría serlo en todos, de forma que el estado de naturaleza persistiría y la asociación se convertiría, necesariamente, en tiránica o inútil.

Finalmente, entregándose cada uno a todos, no se entrega a ninguno y, como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiera el mismo derecho que se cede sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

En consecuencia, si eliminamos del pacto social lo que no es esencial, nos encontramos con que se reduce a los siguientes términos: Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo.

De manera inmediata, de este acto de asociación surge, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública, que se constituye así gracias a la unión de todas las restantes, se llamaba en otro tiempo ciudad-estado3 y ahora recibe el nombre de república o de cuerpo político, que sus miembros denominan Estado cuando es pasivo, soberano cuando es activo y poder al compararlo a sus semejantes. En cuanto a los asociados, reciben colectivamente el nombre de pueblo, el de ciudadanos en tanto son miembros de la autoridad soberana y el de súbditos en cuanto están sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden con frecuencia y se utilizan unos por otros; basta con saber distinguirlos cuando se emplean con precisión.

VII. Sobre el soberano

Se puede observar mediante esta fórmula que el acto de asociación conlleva un compromiso recíproco del público con los particulares y que cada individuo, al pactar, por decirlo así, consigo mismo, se compromete en un doble sentido; a saber, como miembro del soberano con relación a los particulares y como miembro del Estado respecto al soberano. Ahora bien, aquí no se puede aplicar la máxima del derecho civil según la cual nadie está obligado a respetar los compromisos contraídos consigo mismo; pues hay mucha diferencia entre obligarse consigo mismo o con un todo del que se forma parte.

Es necesario observar también que la deliberación pública, que entraña la obediencia de todos los súbditos al soberano, debido a las dos diferentes relaciones bajo las cuales cada uno de ellos puede ser considerado, no puede, por la razón contraria, obligar al soberano para consigo

mismo y que, en consecuencia, es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda infringir. Al no poder considerarse más que bajo una sola y misma relación, se encuentra en el caso de un particular que contrata consigo mismo: de donde se deduce que no hay ni puede haber ningún tipo de ley fundamental obligatoria para todo el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social. Lo que no significa que este cuerpo no pueda comprometerse con otro en aquello que no derogue este contrato, porque, en lo que respecta al extranjero, es un simple ser, un individuo.

Pero, al no derivar su ser más que de la santidad del contrato, el cuerpo político o el soberano no puede jamás obligarse, ni siquiera con respecto a otro, a nada que derogue este acto originario, como sería, por ejemplo, la enajenación de una parte de sí mismo o el sometimiento a otro soberano.

Violar el acto por el cual existe sería aniquilarse y lo que no es nada no produce nada.

Tan pronto como esta multitud se ha unido en un cuerpo, no se puede ofender a uno de sus miembros sin atacar al cuerpo; y menos aún ofender al cuerpo sin que sus miembros se sientan afectados. De forma que el deber y el interés obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente y los mismos hombres deben tratar de reunir bajo esta doble relación todas las ventajas que se derivan de ella.

Pero al no estar formado el soberano más que de los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés alguno opuesto a los suyos. Por consiguiente, el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía con relación a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros y, como veremos a continuación, no puede perjudicar a ninguno en particular. El soberano, por ser quien es, es siempre lo que debe ser.

Pero no ocurre lo mismo con los súbditos respecto al soberano, porque, a pesar de tener un interés común, nada garantizaría el cumplimiento de sus compromisos si este no encontrase medios de asegurarse su fidelidad.

En efecto, cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad particular opuesta o diferente de la voluntad general que tiene como ciudadano. Su interés particular puede hablarle de forma totalmente diferente a como lo hace el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente puede llevarle a pensar que lo que debe a la causa común es una contribución gratuita, y que para él es más oneroso el pago que para los demás es perjudicial la pérdida y, considerando a la persona moral que forma el Estado como un ser racional puesto que no es un hombre, disfrutaría de los derechos cívicos sin querer cumplir los deberes del súbdito, injusticia que acabaría produciendo la ruina del cuerpo político.

En consecuencia, para que el pacto social no sea una fórmula vacía, contiene este compromiso tácito, que sólo puede dar fuerza a los demás, y que consiste en que quien se niegue a obedecer a la voluntad general, será obligado por todo el cuerpo: lo que significa que se le obligará a ser libre, pues tal es la condición que preserva a todo ciudadano de la dependencia

personal aun entregándole por entero a la patria; condición que crea el artificio y el juego de la máquina política y que convierte en legítimos los compromisos civiles, que en otro caso serían absurdos, tiránicos y estarían sujetos a los mayores abusos.

VIII. Sobre el estado civil

Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce un cambio muy importante en la conducta del hombre, al reemplazar el instinto por la justicia y al otorgar a sus acciones la moralidad que les faltaba. Es solamente entonces cuando la voz del deber sustituye al impulso físico, y el derecho al deseo, de modo que el hombre, que hasta entonces sólo se había ocupado de sí mismo, se ve obligado a actuar según otros principios y a consultar a su razón en lugar de seguir sus inclinaciones. A pesar de que en esa situación se encuentra privado de algunas ventajas que tenía en el estado de naturaleza, recupera otras tan importantes y sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen y toda su alma se eleva a tal punto que, si los abusos de esta nueva condición no le situasen con frecuencia por debajo de aquella en la que se encontraba, tendría que bendecir incesantemente el instante feliz que le sacó de allí para siempre y que convirtió a un animal estúpido y limitado en un ser inteligente y en un hombre.

Sopesemos todo esto con términos fácilmente comparables. Lo que el hombre pierde al realizar el contrato social es su libertad natural, así como un derecho ilimitado a todo lo que le apetece y puede conseguir; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no equivocarnos en estas compensaciones debemos diferenciar claramente la libertad natural, que no tiene más límites que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, así como la posesión, que es únicamente el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad que sólo puede fundamentarse sobre un título positivo.

Basándonos en lo dicho anteriormente, podríamos incluir en el haber del estado civil a la libertad moral, que es la única que convierte verdaderamente al hombre en dueño de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que nos hemos prescrito es libertad. Pero ya he dicho demasiado sobre este asunto y el significado filosófico de la palabra libertad no entra dentro de mi tema.

NOTAS

3. El verdadero sentido de esta palabra se ha perdido casi por completo entre los modernos; la mayoría confunde la ciudad con la ciudad-estado, y al burgués con el ciudadano. Ignora que las casas forman la ciudad pero que los ciudadanos integran la ciudad-estado. Este mismo error costó caro en otro tiempo a los cartagineses. Jamás he leído que el título de *cives* haya sido otorgado nunca a los súbditos de ningún príncipe, ni siquiera antiguamente a los macedonios, ni en nuestros días a los ingleses, a pesar de que se hallan más cerca de la libertad que todos los demás. Tan sólo los franceses utilizan todos familiarmente este nombre de ciudadanos, porque no tienen ni idea de su verdadero significado, como puede verse en sus diccionarios; de no ser por ello cometerían, al usurparlo, un delito de lesa majestad: este término

expresa según ellos una virtud y no un derecho. Cuando Bodino quiso referirse a nuestros ciudadanos y burgueses, cometió una grave equivocación al tomar a los unos por los otros. M. d'Alembert no se ha equivocado y ha diferenciado correctamente, en su artículo «Ginebra», los cuatro órdenes existentes (e incluso cinco si contamos también a los extranjeros) en nuestra ciudad, de los cuales solamente dos constituyen la república. Ningún otro autor francés, que yo sepa, ha comprendido el verdadero significado de la palabra ciudadano.

GLOSARIO

Técnico

- **estado de naturaleza.** Situación originaria del ser humano, previa a la sociedad civil, en la que actúa guiado por el instinto y su fuerza individual, sin leyes ni autoridad común.
- **pacto o contrato social.** Acuerdo mediante el cual cada individuo se une a los demás entregando todos sus derechos a la comunidad, para conservar su libertad obedeciendo solo a la voluntad general.
- **voluntad general.** Voluntad común del cuerpo político orientada al bien de todos, distinta de la suma de voluntades particulares; fundamento de la legitimidad de la ley.
- **cuerpo político.** Persona moral y colectiva que surge del acto de asociación, formada por todos los ciudadanos unidos, y que recibe el nombre de Estado, soberano o poder según la función que ejerce.
- **soberano.** El cuerpo político considerado en su función activa de legislar; para Rousseau reside siempre en el conjunto de los ciudadanos, nunca en un individuo o grupo particular.
- **súbdito / ciudadano.** Doble condición de cada asociado: ciudadano en cuanto partícipe de la autoridad soberana, súbdito en cuanto sometido a las leyes que él mismo, como parte del soberano, ha contribuido a dictar.
- **libertad natural.** Libertad ilimitada propia del estado de naturaleza, restringida únicamente por las fuerzas del propio individuo.
- **libertad civil.** Libertad que sustituye a la natural tras el pacto social; está limitada por la voluntad general, pero garantizada y compartida por todos los asociados.
- **libertad moral.** Forma superior de libertad que consiste en obedecer la ley que uno mismo se ha prescrito; para Rousseau, hace al hombre verdaderamente dueño de sí.
- **«obligar a ser libre».** Fórmula paradójica con la que Rousseau expresa que quien se niega a obedecer la voluntad general será forzado a hacerlo, como condición para que el pacto social sea real y no una fórmula vacía.

General

- **alienación.** En este texto, entrega o cesión completa de algo propio, en concreto de los derechos de cada individuo a la comunidad.
- **cláusula.** Cada una de las condiciones o disposiciones que forman parte de un acuerdo o contrato.
- **oneroso.** Que supone una carga, un coste o un sacrificio difícil de soportar.
- **tácito.** Que se sobreentiende o se acepta sin haberlo dicho expresamente.
- **enajenación.** Acción de ceder o transferir a otro algo que es propio, como un derecho o una posesión.
- **derogar.** Anular o dejar sin efecto una norma, un acuerdo o un compromiso anterior.

- **inteligente (frente a estúpido).** En el texto, capaz de razonar y actuar según principios morales, no solo por instinto.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- ↔ Hobbes y Locke — el fragmento es texto clave de la teoría del contrato social, en diálogo directo con las otras dos grandes versiones del contractualismo.
- ← Platón y Aristóteles — la búsqueda rousseauniana del mejor orden social puede compararse con las propuestas clásicas sobre la organización justa de la ciudad.
- ← Sócrates y la Ilustración griega — la reflexión sobre ciudadanía y participación política enlaza con el nacimiento de estas categorías en la vida cívica de la polis.
- → el proyecto ilustrado y los Derechos del Hombre — la idea de soberanía popular y de una ley que emana de la voluntad general inspirará directamente los Derechos del Hombre.
- → Kant — la distinción entre libertad natural, civil y moral permite discutir después las nociones de autonomía y deber de la ética kantiana.
- → Habermas y la filosofía política contemporánea — la voluntad general y la legitimidad democrática anticipan, de forma remota, las teorías contemporáneas de la deliberación política.

IMMANUEL KANT

Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?

Edición de referencia: Kant, Immanuel. «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?». En ¿Qué es Ilustración?, estudio preliminar de Agapito Maestre, traducción de Agapito Maestre y José Romagosa, 5.ª ed., reimpresión de 2009, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 17–25. Colección «Clásicos del Pensamiento».

SEMBLANZA FILOSÓFICA DEL AUTOR

Immanuel Kant (Königsberg, 1724-1804) es la figura central de la filosofía moderna y el punto de inflexión entre la Ilustración y el pensamiento contemporáneo. Profesor casi toda su vida en la universidad de su ciudad natal, desarrolló un sistema filosófico conocido como criticismo o filosofía trascendental, expuesto sobre todo en sus tres grandes «Críticas»: la Crítica de la razón pura (1781), dedicada a los límites y posibilidades del conocimiento teórico; la Crítica de la razón práctica (1788), centrada en la moral; y la Crítica del juicio (1790), sobre la estética y la finalidad de la naturaleza. Frente al racionalismo dogmático y al empirismo escéptico, Kant sostiene que el conocimiento surge de la colaboración entre la experiencia sensible y las estructuras *a priori* del sujeto (espacio, tiempo, categorías del entendimiento), de modo que no conocemos las cosas «en sí» sino los fenómenos tal como se nos aparecen. En ética, formula el imperativo categórico y defiende una moral del deber, autónoma y universal, que otorga a toda persona una dignidad que la hace fin en sí misma y nunca simple medio. Kant es también uno de los grandes pensadores de la Ilustración, movimiento que entiende como la salida de la humanidad de su «minoría de edad» intelectual mediante el uso autónomo y público de la razón. Su filosofía política defiende la libertad civil, la paz perpetua entre las naciones y el progreso moral e histórico de la humanidad. Su influencia resulta decisiva para el idealismo alemán posterior (Fichte, Schelling, Hegel) y para gran parte de la filosofía contemporánea, que sigue discutiendo sus tesis sobre el conocimiento, la moral y la autonomía racional del ser humano.

RESEÑA DE LA OBRA

«Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?» (1784) es un breve ensayo en el que Kant define la Ilustración como la salida del ser humano de su «minoría de edad», es decir, de la incapacidad, autoculpable, de pensar por sí mismo sin la tutela ajena. Kant distingue el uso público de la razón, que debe ser siempre libre, del uso privado, ligado a un cargo o función, que puede estar legítimamente limitado. El texto defiende que la libertad de pensamiento y de expresión pública es compatible con la obediencia civil, y confía en que la humanidad avance progresivamente hacia la mayoría de edad intelectual y moral.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- La Ilustración como emancipación intelectual del ser humano
- La minoría de edad autoculpable y sus causas (pereza y cobardía)
- El lema «*Sapere aude*» y el uso autónomo de la razón

- La distinción entre uso público y uso privado de la razón
- Los límites legítimos de la obediencia civil y religiosa
- La libertad de conciencia en materia religiosa
- El progreso histórico de la humanidad hacia su mayoría de edad
- La relación entre el gobernante ilustrado y la libertad de los súbditos

TEXTO

La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad[1]. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude*! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración.

La pereza y la cobardía son las causas de que una gran parte de los hombres permanezca, gustosamente, en minoría de edad a lo largo de la vida, a pesar de que hace ya tiempo la naturaleza los liberó de dirección ajena (*naturaliter majorennes*)[2]; y por eso es tan fácil para otros el erigirse en sus tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un director espiritual que reemplaza mi conciencia moral, un médico que me prescribe la dieta, etc., entonces no necesito esforzarme. Si puedo pagar, no tengo necesidad de pensar; otros asumirán por mí tan fastidiosa tarea. Aquellos tutores que tan bondadosamente han tomado sobre sí la tarea de supervisión se encargan ya de que el paso hacia la mayoría de edad, además de ser difícil, sea considerado peligroso por la gran mayoría de los hombres (y entre ellos todo el bello sexo). Después de haber entontecido a sus animales domésticos, y procurar cuidadosamente que estas pacíficas criaturas no puedan atreverse a dar un paso sin las andaderas en que han sido encerrados, les muestran el peligro que les amenaza si intentan caminar solos. Lo cierto es que este peligro no es tan grande, pues ellos aprenderían a caminar solos después de unas cuantas caídas; sin embargo, un ejemplo de tal naturaleza les asusta y, por lo general, los hace desistir de todo posterior intento.

Por tanto, es difícil para todo individuo lograr salir de esa minoría de edad, casi convertida ya en naturaleza suya. Incluso le ha tomado afición y se siente realmente incapaz de valerse de su propio entendimiento, porque nunca se le ha dejado hacer dicho ensayo. Principios y fórmulas, instrumentos mecánicos de uso racional —o más bien abuso— de sus dotes naturales, son los grilletes de una permanente minoría de edad. Quien se desprendiera de ellos apenas daría un salto inseguro para salvar la más pequeña zanja, porque no está habituado a tales movimientos libres. Por eso, pocos son los que, por esfuerzo del propio espíritu, han conseguido salir de esa minoría de edad y proseguir, sin embargo, con paso seguro.

Pero, en cambio, es posible que el público se ilustre a sí mismo, algo que es casi inevitable si se le deja en libertad. Ciertamente, siempre se encontrarán algunos hombres que piensen por sí

mismos, incluso entre los establecidos tutores de la gran masa, los cuales, después de haberse autoliberado del yugo de la minoría de edad, difundirán a su alrededor el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación de todo hombre a pensar por sí mismo. Pero aquí se ha de señalar algo especial: aquel público que anteriormente había sido sometido a este yugo por ellos obliga, más tarde, a los propios tutores a someterse al mismo yugo; y esto es algo que sucede cuando el público es incitado a ello por algunos de sus tutores incapaces de cualquier Ilustración. Por eso es tan perjudicial inculcar prejuicios, pues al final terminan vengándose de sus mismos predecesores y autores. De ahí que el público pueda alcanzar sólo lentamente la Ilustración. Quizá mediante una revolución sea posible derrocar el despotismo personal junto a la opresión ambiciosa y dominante, pero nunca se consigue la verdadera reforma del modo de pensar, sino que tanto los nuevos como los viejos prejuicios servirán de riendas para la mayor parte de la masa carente de pensamiento.

Pero para esta Ilustración únicamente se requiere libertad, y, por cierto, la menos perjudicial entre todas las que llevan ese nombre, a saber, la libertad de hacer siempre y en todo lugar uso público[3] de la propia razón. Mas escucho exclamar por doquier: ¡No razonéis! El oficial dice: ¡No razones, adiéstrate! El funcionario de hacienda: ¡No razones, paga! El sacerdote: ¡No razones, ten fe! (Sólo un único señor en el mundo dice: razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced.) Por todas partes encontramos limitaciones de la libertad. Pero ¿qué limitación impide la Ilustración? Y, por el contrario, ¿cuál la fomenta? Mi respuesta es la siguiente: el uso público de la razón debe ser siempre libre; sólo este uso puede traer Ilustración entre los hombres. En cambio, el uso privado de la misma debe ser a menudo estrechamente limitado, sin que ello obstaculice, especialmente, el progreso de la Ilustración.

Entiendo por uso público de la propia razón aquél que alguien hace de ella en cuanto docto (*Gelehrter*) ante el gran público del mundo de los lectores. Llamo uso privado de la misma a la utilización que le es permitido hacer en un determinado puesto civil o función pública. Ahora bien, en algunos asuntos que transcurren en favor del interés público se necesita un cierto mecanismo, léase unanimidad artificial, en virtud del cual algunos miembros del Estado tienen que comportarse pasivamente, para que el gobierno los guíe hacia fines públicos o, al menos, que impida la destrucción de estos fines. En tal caso, no está permitido razonar, sino que se tiene que obedecer. En tanto que esta parte de la máquina es considerada como miembro de la totalidad de un Estado o, incluso, de la sociedad cosmopolita y, al mismo tiempo, en calidad de docto que, mediante escritos, se dirige a un público usando verdaderamente su entendimiento, puede razonar, por supuesto, sin que por ello se vean afectados los asuntos en los que es utilizado, en parte, como miembro pasivo.

Así, por ejemplo, sería muy perturbador si un oficial que recibe una orden de sus superiores quisiere argumentar en voz alta durante el servicio acerca de la pertinencia o utilidad de tal orden; él tiene que obedecer. Sin embargo, no se le puede prohibir con justicia hacer

observaciones, en cuanto docto, acerca de los defectos del servicio militar y exponerlos ante el juicio de su público.

El ciudadano no se puede negar a pagar los impuestos que le son asignados; incluso una mínima crítica a tal carga, en el momento en que debe pagarla, puede ser castigada como escándalo (pues podría dar ocasión a desacatos generalizados). Por el contrario, él mismo no actuará en contra del deber de un ciudadano si, como docto, manifiesta públicamente su pensamiento contra la inconveniencia o injusticia de tales impuestos. Del mismo modo, un sacerdote está obligado a enseñar a sus catecúmenos y a su comunidad según el símbolo de la iglesia a la que sirve, puesto que ha sido admitido en ella bajo esa condición. Pero, como docto, tiene plena libertad e, incluso, el deber de comunicar al público sus bienintencionados pensamientos, cuidadosamente examinados, acerca de los defectos de ese símbolo, así como hacer propuestas para el mejoramiento de las instituciones de la religión y de la iglesia. Tampoco aquí hay nada que pudiera ser un cargo de conciencia, pues lo que enseña en virtud de su puesto como encargado de los asuntos de la iglesia lo presenta como algo que no puede enseñar según su propio juicio, sino que él está en su puesto para exponer según prescripciones y en nombre de otro. Dirá: nuestra iglesia enseña esto o aquello, éstas son las razones fundamentales de las que se vale. En tal caso, extraerá toda la utilidad práctica para su comunidad de principios que él mismo no aceptará con plena convicción; a cuya exposición, del mismo modo, puede comprometerse, pues no es imposible que en ellos se encuentre escondida alguna verdad que, al menos, en todos los casos no se halle nada contradictorio con la religión íntima. Si él creyera encontrar esto último en la verdad, no podría en conciencia ejercer su cargo; tendría que renunciar. Así pues, el uso que un predicador hace de su razón ante su comunidad es meramente privado, puesto que esta comunidad, por amplia que sea, siempre es una reunión familiar. Y con respecto a la misma él, como sacerdote, no es libre, ni tampoco le está permitido serlo, puesto que ejecuta un encargo ajeno. En cambio, como docto que habla mediante escritos al público propiamente dicho, es decir, al mundo; el sacerdote, en el uso público de su razón, gozaría de una libertad ilimitada para servirse de ella y para hablar en nombre propio. En efecto, pretender que los tutores del pueblo (en asuntos espirituales) sean otra vez menores de edad constituye un despropósito que desemboca en la eternización de las insensateces.

Pero, ¿no debería estar autorizada una sociedad de sacerdotes, por ejemplo, un sínodo de la iglesia o una honorable *classis* (como la llaman los holandeses) a comprometerse, bajo juramento, entre sí a un cierto símbolo inmutable para llevar a cabo una interminable y suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, a través de estos, sobre el pueblo, eternizándola de este modo? Afirmo que esto es absolutamente imposible. Un contrato semejante, que excluiría para siempre toda ulterior Ilustración del género humano, es, sin más, nulo y sin efecto, aunque fuera confirmado por el poder supremo, el congreso y los más solemnes tratados de paz. Una época no puede obligarse ni juramentarse para colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (sobre todo los

muy urgentes), depurarlos de errores y, en general, avanzar en la Ilustración. Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste, justamente, en ese progresar; por tanto, la posteridad está plenamente justificada para rechazar aquellos acuerdos, aceptados de forma incompetente y ultrajante. La piedra de toque de todo lo que puede decidirse como ley para un pueblo reside en la siguiente pregunta: ¿podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley? Esto sería posible si tuviese la esperanza de alcanzar, en corto y determinado tiempo, una ley mejor para introducir un nuevo orden, que, al mismo tiempo, dejara libre a todo ciudadano, especialmente a los sacerdotes, para, en cuanto doctos, hacer observaciones públicamente, es decir, por escrito, acerca de las deficiencias de dicho orden.

Mientras tanto, el orden establecido tiene que perdurar, hasta que la comprensión de la cualidad de estos asuntos se hubiese extendido y confirmado públicamente, de modo que mediante un acuerdo logrado por votos (aunque no de todos) se pudiese elevar al trono una propuesta para proteger aquellas comunidades que se han unido para una reforma religiosa, conforme a los conceptos propios de una comprensión más ilustrada, sin impedir que los que quieran permanecer fieles a la antigua lo hagan así. Pero es absolutamente ilícito ponerse de acuerdo sobre una constitución religiosa inconmovible, que públicamente no debería ser puesta en duda por nadie, ni tan siquiera por el plazo de duración de una vida humana, ya que con ello se destruiría un período en la marcha de la humanidad hacia su mejoramiento y, con ello, lo haría estéril y nocivo. En lo que concierne a su propia persona, un hombre puede eludir la Ilustración, pero sólo por un cierto tiempo en aquellas materias que está obligado a saber, pues renunciar a ella, aunque sea en pro de su persona, y con mayor razón todavía para la posterioridad, significa violar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad. Pero, si a un pueblo no le está permitido decidir por y para sí mismo, menos aún lo podrá hacer un monarca en nombre de aquél, pues su autoridad legisladora descansa, precisamente, en que reúne la voluntad de todo el pueblo en la suya propia. Si no pretende otra cosa que no sea que toda real o presunta mejora sea compatible con el orden ciudadano, no podrá menos que permitir a sus súbditos que actúen por sí mismos en lo que consideran necesario para la salvación de sus almas. Esto no le concierne al monarca; sí, en cambio, el evitar que unos y otros se entorpezcan violentamente en el trabajo para su promoción y destino según todas sus capacidades. El monarca agravia su propia majestad si se mezcla en estas cosas, en tanto que somete a su inspección gubernamental los escritos con que los súbditos intentan poner en claro sus opiniones, a no ser que lo hiciera convencido de que su opinión es superior, en cuyo caso se expone al reproche *Caesar non est supra Grammaticos*, o bien que rebaje su poder supremo hasta el punto de que ampare dentro de su Estado el despotismo espiritual de algunos tiranos contra el resto de sus súbditos.

Si nos preguntamos si vivimos ahora en una época ilustrada, la respuesta es no, pero sí en una época de Ilustración. Todavía falta mucho para que los hombres, tal como están las cosas, considerados en su conjunto, puedan ser capaces o estén en situación de servirse bien y con

seguridad de su propio entendimiento sin la guía de otro en materia de religión. Sin embargo, es ahora cuando se les ha abierto el espacio para trabajar libremente en este empeño, y percibimos inequívocas señales de que disminuyen continuamente los obstáculos para una Ilustración general, o para la salida de la autoculpable minoría de edad. Desde este punto de vista, nuestra época es el tiempo de la Ilustración o el siglo de Federico[4].

Un príncipe que no encuentra indigno de sí mismo declarar que considera como un deber no prescribir nada a los hombres en materia de religión, sino que les deja en ello plena libertad y que incluso rechaza el pretencioso nombre de tolerancia, es un príncipe ilustrado, y merece que el mundo y la posteridad lo ensalcen con agradecimiento. Por lo menos, fue el primero que desde el gobierno sacó al género humano de la minoría de edad, dejando a cada uno en libertad de servirse de su propia razón en todas las cuestiones de conciencia moral. Bajo el gobierno del príncipe, dignísimos clérigos —sin perjuicio de sus deberes ministeriales— pueden someter al examen del mundo, en su calidad de doctos, libre y públicamente, aquellos juicios y opiniones que en ciertos puntos se desvían del símbolo aceptado; con mucha mayor razón esto lo pueden llevar a cabo los que no están limitados por algún deber profesional. Este espíritu de libertad se expande también exteriormente, incluso allí donde debe luchar contra los obstáculos externos de un gobierno que equivoca su misión. Este ejemplo nos aclara cómo, en régimen de libertad, no hay que temer lo más mínimo por la tranquilidad pública y la unidad del Estado. Los hombres salen gradualmente del estado de rusticidad por su propio trabajo, siempre que no se intente mantenerlos, adrede y de modo artificial, en esa condición.

He situado el punto central de la Ilustración, a saber, la salida del hombre de su culpable minoría de edad, preferentemente, en cuestiones religiosas, porque en lo que atañe a las artes y las ciencias nuestros dominadores no tienen ningún interés en ejercer de tutores sobre sus súbditos. Además, la minoría de edad en cuestiones religiosas es, entre todas, la más perjudicial y humillante. Pero el modo de pensar de un jefe de Estado que favorece esta libertad va todavía más lejos y comprende que, incluso en lo que se refiere a su legislación, no es peligroso permitir que sus súbditos hagan uso público de su propia razón y expongan públicamente al mundo sus pensamientos sobre una mejor concepción de aquélla, aunque contenga una franca crítica de la existente. También en esto disponemos de un brillante ejemplo, pues ningún monarca se anticipó al que nosotros honramos.

Pero sólo quien por ilustrado no teme a las sombras y, al mismo tiempo, dispone de un numeroso y disciplinado ejército, que garantiza a los ciudadanos una tranquilidad pública, puede decir lo que ningún Estado libre se atreve a decir: ¡Razonad todo lo que queréis y sobre lo que queréis, pero obedeced! Se muestra aquí un extraño e inesperado curso de las cosas humanas, pues sucede que, si lo consideramos con detenimiento y en general, entonces casi todo en él es paradójico. Un mayor grado de libertad ciudadana parece ser ventajosa para la libertad del espíritu del pueblo y, sin embargo, le fija barreras infranqueables. En cambio, un grado menor de libertad le procura el ámbito necesario para desarrollarse con arreglo a todas sus facultades. Una vez que la naturaleza, bajo esta dura cáscara, ha desarrollado la semilla que

cuida con extrema ternura, es decir, la inclinación y vocación al libre pensar; este hecho repercute gradualmente sobre el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la libertad de actuar) y, finalmente, hasta llegar a invadir a los principios del gobierno, que encuentra ya posible tratar al hombre, que es algo más que una máquina[5], conforme a su dignidad[6].

NOTAS

1. El término *Unmündigkeit* se presta a varias traducciones en castellano, pero todas ellas hacen referencia a una cierta «inmadurez» de quien predica tal término. Lo hemos traducido por «minoría de edad», conservando así, según nuestra opinión, toda la carga semántica que tiene el término en alemán. Sin embargo, en otros contextos hemos preferido las palabras «dependencia» o «no-emancipación». Por el contrario, el término *Mündigkeit*, que traducimos por «mayoría de edad» por seguir con la metáfora kantiana, podría traducirse en todos los casos por «emancipación».
2. Del latín, mayor de edad por naturaleza (físicamente), mientras que intelectualmente continúa siendo menor de edad.
3. Por el contrario, el uso privado de la razón es el que alguien ejerce como titular de un cargo público; por ejemplo, el que lleva a cabo un funcionario o un oficial del ejército.
4. Cfr. infra, artículo de A. Riem.
5. Alusión a J. O. de Lamettrie y su escrito *L'homme-machine*, 1748.
6. Al final de su artículo Kant coloca esta nota: «En el Semanario de Büsching del 13 de septiembre leo hoy [30 del mismo mes] el anuncio de la Berlinische Monatsschrift, correspondiente a este mes, que publica la respuesta del señor Mendelssohn a la misma cuestión. Todavía no ha llegado a mis manos; de otro modo hubiese retrasado mi actual respuesta, que ahora sólo puede ser considerada como una prueba de hasta qué punto el acuerdo de las ideas se debe a la casualidad».

GLOSARIO

Técnico

- **Ilustración.** En Kant, proceso por el cual el ser humano abandona su minoría de edad y aprende a servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro.
- **Minoría de edad (*Unmündigkeit*).** Estado de incapacidad para pensar y decidir por uno mismo; Kant la califica de «autoculpable» cuando no se debe a falta de entendimiento, sino de decisión y valor.
- **Mayoría de edad (*Mündigkeit*).** Estado de emancipación intelectual en que la persona usa su razón de forma autónoma, sin depender de tutores.
- **Uso público de la razón.** Ejercicio de la razón que un «docto» realiza ante el público lector en general; para Kant debe ser siempre libre porque es la vía del progreso de la Ilustración.
- **Uso privado de la razón.** Ejercicio de la razón vinculado a un puesto civil o función pública concreta, que puede estar «estrechamente limitado» sin dañar la Ilustración.
- ***Sapere aude*.** Fórmula latina («ten valor de saber») que Kant convierte en lema de la Ilustración: el valor de servirse del propio entendimiento.
- **Docto (*Gelehrter*).** Quien, como estudioso o intelectual, se dirige por escrito al público general y puede razonar libremente, a diferencia de cuando actúa como funcionario.

- **Tutela.** Relación en la que alguien («tutor») guía o sustituye el juicio de otro, impidiendo que este piense por sí mismo; para Kant es la raíz social de la minoría de edad.
- **Autonomía del pensamiento.** Capacidad de la razón para gobernarse a sí misma sin depender de una autoridad externa que dicte lo que hay que pensar.

General

- **Autoculpable.** Que es culpa de uno mismo, causado por la propia voluntad y no por una circunstancia externa.
- **Andaderas.** Especie de andador o arnés usado antiguamente para que los niños aprendieran a caminar sin caerse.
- **Catecúmenos.** Personas que están recibiendo instrucción religiosa antes de recibir un sacramento, como el bautismo.
- **Despotismo.** Forma de gobierno en la que una sola persona ejerce el poder de manera absoluta y sin límites legales.
- **Cosmopolita.** Que se considera ciudadano del mundo entero, más allá de su propia nación o Estado.
- **Grilletes.** Cadenas o hierros que se ponen en los pies para impedir el movimiento; aquí, en sentido figurado, obstáculos que impiden pensar con libertad.
- ***Classis*.** Nombre que daban los holandeses a una asamblea regional de pastores protestantes.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- ← el contractualismo (Hobbes, Locke y Rousseau) — la reflexión sobre los límites de la obediencia civil dialoga con las teorías del contrato social y la relación entre individuo y Estado.
- ← Sócrates — el valor de pensar por sí mismo frente a la tutela ajena recuerda el papel crítico de Sócrates frente a las convenciones aceptadas por la ciudad.
- ← el Renacimiento y la revolución científica — la confianza en el uso autónomo de la razón continúa el proceso de emancipación intelectual frente a la autoridad heredada.
- ↔ Mary Wollstonecraft — el uso público de la razón aquí defendido comparte el horizonte de la primera ola feminista, que reclamará esa misma razón también para las mujeres.
- → la Escuela de Fráncfort y Hannah Arendt — la crítica al despotismo y a los prejuicios enlaza con los posteriores análisis del poder, la ideología y el totalitarismo.
- → Habermas — el uso público de la razón como fundamento de una esfera pública ilustrada anticipa la teoría de la acción comunicativa y el espacio público racional.

MARY WOLLSTONECRAFT

Vindicación de los derechos de la mujer, caps. I–III

Edición de referencia: Edición de Marta Lois González Madrid, Ediciones Istmo, 2005. Colección Fundamentos, n.º 225. Serie Clásicos del pensamiento político.

SEMBLANZA FILOSÓFICA DEL AUTOR

Mary Wollstonecraft (Londres, 1759 - 1797) es considerada la fundadora del feminismo filosófico moderno y una de las voces más lúcidas de la Ilustración inglesa. Educada de forma autodidacta en una época que negaba a las mujeres el acceso pleno al saber, trabajó como institutriz y traductora antes de dedicarse a la escritura, actividad con la que se ganó la vida de forma independiente, algo inusual para una mujer de su tiempo. Su pensamiento parte de los principios ilustrados de razón, autonomía y perfectibilidad humana, pero denuncia que estos se aplican de manera desigual según el sexo. Su obra capital, Vindicación de los derechos de la mujer (1792), sostiene que la supuesta inferioridad intelectual y moral de las mujeres no es natural, sino el resultado de una educación deficiente orientada únicamente a hacerlas agradables y dependientes de los hombres. Frente a Jean-Jacques Rousseau, a quien admira como pensador político, pero combate en su visión de la mujer, defiende que la razón es una facultad universal que no distingue sexos, y que la virtud solo puede alcanzarse mediante su ejercicio libre. Reclama para las mujeres una educación que fortalezca el entendimiento y el cuerpo, y no solo la sensibilidad o el atractivo físico, como condición para que puedan ser ciudadanas racionales, madres capaces y compañeras en igualdad, y no meros ornamentos sociales. Su crítica se extiende a la desigualdad de clase y a la ociosidad aristocrática, que corrompe tanto a hombres como a mujeres. Wollstonecraft anticipa así, con más de un siglo de antelación, muchas de las reivindicaciones del feminismo posterior, y su obra constituye un puente esencial entre la filosofía política ilustrada y el desarrollo contemporáneo del pensamiento feminista.

RESEÑA DE LA OBRA

El fragmento pertenece a los capítulos I-III de Vindicación de los derechos de la mujer (1792). Wollstonecraft parte de preguntas sobre qué distingue al ser humano de los animales (la razón) y qué lo ennoblece (la virtud) para fundamentar una antropología racionalista. A continuación, critica a Rousseau por idealizar el estado de naturaleza y por diseñar, en el personaje de Sofía, una educación femenina orientada solo a agradar. Denuncia que la debilidad atribuida a las mujeres no es natural sino fruto de la educación, y reclama una formación que fortalezca su razón y su cuerpo en igualdad con el hombre.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- La razón como rasgo distintivo y unificador de la naturaleza humana
- La virtud como fruto necesario del ejercicio de la razón
- Crítica al estado de naturaleza y al optimismo antropológico de Rousseau
- El problema del mal y la providencia divina

- La educación femenina como causa de la debilidad atribuida a las mujeres
- Crítica al ideal de la mujer agradable (el personaje de Sofía)
- Desigualdad social y de clase como corrupción común a hombres y mujeres
- La independencia y la virtud como fines de una buena educación

TEXTO

En el estado presente de la sociedad, parece necesario volver a los principios fundamentales en busca de las verdades más simples y disputar cada palmo del terreno con algunos de los prejuicios predominantes. Para despejar mi camino, se me debe permitir enunciar algunas sencillas cuestiones, cuyas respuestas parecerán probablemente tan inequívocas como los axiomas sobre los que se construye el razonamiento; no obstante, cuando se enredan con diversos motivos de acción, se contradicen formalmente, bien por las palabras o por la conducta de los hombres.

¿En qué consiste la preeminencia del hombre sobre la creación animal? La respuesta es tan clara como que una mitad es menos que el todo: en la Razón.

¿Qué cualidades exaltan a un ser sobre otro? La virtud, respondemos con espontaneidad.

¿Con qué intenciones fueron implantadas las pasiones? Para que el hombre, al luchar contra ellas, pueda obtener un grado de conocimiento negado a los animales, sustentar la Experiencia.

Por consiguiente, la perfección de nuestra naturaleza y la capacidad de felicidad deben valorarse por el grado de razón, virtud y conocimiento que distinguen al individuo y dirigen las leyes que obligan a la sociedad. Si se considera a la humanidad en su conjunto, resulta igualmente innegable que el conocimiento y la virtud fluyen de forma natural del ejercicio de la razón.

[…] Impresionado al contemplar la calamidad y el desorden que saturaban la sociedad, y cansado de chocar contra necios superficiales, Rousseau acabó prendado de la soledad y, como a la vez era optimista, trabajó con una elocuencia poco común para probar que el hombre era por naturaleza un animal solitario[4]. Desencaminado por su respeto a la bondad divina, que ciertamente —¡porque qué hombre con sentido y sentimientos puede dudarlo!— dio la vida sólo para comunicar felicidad, consideró el mal como algo positivo, obra del hombre, sin tener en cuenta que exalta un atributo a expensas de otro, necesario por igual para la perfección divina.

Levantados sobre una hipótesis falsa, sus argumentos en favor del estado de naturaleza son verosímiles, pero erróneos. Digo erróneos porque afirmar que el estado de naturaleza es preferible a la civilización, en toda su perfección posible, es, en otras palabras, someter a juicio la sabiduría suprema; y la exclamación paradójica de que Dios ha creado todas las cosas bien y

que el error ha sido introducido por la criatura que él formó[5], sabiendo lo que hacía, es tan poco filosófica como impía.

Cuando aquel Ser sabio que nos creó y colocó aquí concibió esta hermosa idea, quiso, al permitir que fuera así, que las pasiones desarrollaran nuestra razón, porque pudo ver que el mal presente produciría el bien futuro. ¿Podía la desigual criatura a la que trajo de la nada escaparse de su providencia y aprender audazmente a conocer el bien a través de la práctica del mal, sin su permiso? No. ¿Cómo pudo ese enérgico defensor de la inmortalidad argumentar de forma tan inconsistente? Si la humanidad hubiera permanecido siempre en el brutal estado de naturaleza, que ni siquiera su mágica pluma puede pintar como un estado en que arraigara una sola virtud, habría resultado evidente, aunque no para el caminante sensible y poco reflexivo, que el hombre nació para recorrer el ciclo de la vida y la muerte, y adornar el jardín de Dios con algún propósito que no podría reconciliarse fácilmente con sus atributos.

Pero si, para coronar el conjunto, se tenían que crear criaturas racionales a las que se autorizaba a aumentar su excelencia mediante el ejercicio de poderes implantados para ese cometido; si la misma benignidad tuvo a bien dar existencia a una criatura por encima de las bestias[6], que podía pensar y mejorarse, ¿por qué debe llamarse a este don inestimable, porque es un don, en términos directos, una maldición? Pues el hombre fue creado de manera que tuviese capacidad para estar por encima del estado en que las sensaciones producen un bienestar animal. Se podría considerar una maldición si toda nuestra existencia estuviese limitada por nuestra continuación en este mundo, ya que ¿por qué la fuente divina de la vida[6] debería darnos las pasiones y el poder de reflexionar sólo para amargar nuestros días e inspirarnos nociones equivocadas de dignidad? ¿Por qué deberían conducirnos del amor a nosotros mismos a las sublimes emociones que el descubrimiento de su sabiduría y bondad provoca, si estos sentimientos no se pusieran en movimiento para mejorar nuestra naturaleza, de la que forman parte[6], y hacernos capaces de disfrutar de una mayor porción divina de felicidad? Firmemente persuadida de que no existe mal en el mundo que Dios no haya decidido que tuviera lugar, fundamento mi creencia en su perfección.

Rousseau se esfuerza en probar que originariamente todo era correcto; una multitud de autores en que todo es ahora correcto, y yo en que todo será correcto.

[…] II. DISCUSIÓN ACERCA DE LA OPINIÓN PREPONDERANTE DE UN CARÁCTER SEXUAL

[…] Por consiguiente, la educación más perfecta constituye, en mi opinión, un ejercicio del entendimiento, orientado lo mejor posible para fortalecer el cuerpo e instruir el corazón. O, en otras palabras, que capacite al individuo tanto en el logro de prácticas de virtud como en la independencia. De hecho, es una farsa llamar virtuoso a un ser cuyas virtudes no son resultado del ejercicio de su propia razón. Esta era la opinión de Rousseau con respecto a los hombres; yo la extiendo a las mujeres y afirmo con seguridad que lo que las ha sacado de su ámbito ha sido el falso refinamiento y no el intento por adquirir cualidades masculinas. Sin embargo, el regio homenaje que reciben es tan embriagador, que mientras que las costumbres de la época no

cambien y se formen sobre principios más razonables, puede que sea imposible convencerlas de que el poder ilegítimo que obtienen al degradarse a sí mismas resulta una maldición y de que deben regresar a la naturaleza y a la igualdad si desean preservar la satisfacción plácida que transmiten los afectos sencillos. Pero en esta época debemos esperar, quizá, hasta que los reyes y nobles, iluminados por la razón, prefieran la dignidad real del hombre al estado de infantilismo, y se desprendan de sus llamativas galas hereditarias; pues entonces las mujeres no renunciarán al poder arbitrario de la belleza, demostrarán que poseen menos inteligencia que el hombre.

Se me puede acusar de arrogante, pero, pese a ello, debo declarar que estoy firmemente convencida de que todos los escritores que han abordado el tema de la educación y la conducta femeninas, desde Rousseau hasta el doctor Gregory[7], han contribuido a hacer de las mujeres los caracteres más débiles y artificiales que existen y, como consecuencia, los miembros más inútiles de la sociedad. Podría haber expresado esta convicción en un tono más comedido, pero me temo que habría parecido un fingido lloriqueo, no la ferviente expresión de mis sentimientos, extraídos del resultado evidente de la experiencia y la reflexión. Cuando llegue a esta parte del tema, me referiré a los pasajes que más desapruebo en las obras de los autores mencionados; pero primero es preciso advertir que mi objeción se extiende al propósito general de estos libros, que, en mi opinión, tienden a degradar a una mitad de la especie humana y a hacer agradables a las mujeres a expensas de toda virtud sólida.

[…] ¿No podría aplicarse la misma observación a las mujeres? Mejor dicho, el argumento puede llevarse todavía más lejos, puesto que ambos se han quedado sin un puesto de utilidad debido a las distinciones no naturales establecidas en la vida civilizada. Las riquezas y los honores de carácter hereditario han convertido a las mujeres en ceros para dar categoría a las cifras. La ociosidad ha producido en la sociedad una mezcla de galantería y despotismo que lleva incluso a los mismos hombres, esclavos de sus amantes, a tiranizar a sus hermanas, esposas e hijas. Es cierto que esto sólo es una manera de mantenerlas en su lugar. Fortalezcamos la mente femenina ampliándola y concluirá la obediencia ciega. Pero, como el poder persigue la obediencia ciega, los tiranos y los libertinos están en lo cierto cuando tratan de mantener a la mujer en la oscuridad, porque los primeros sólo desean esclavos y los últimos un juguete. El sensualista ha sido, en realidad, el más peligroso de los tiranos; las mujeres han sido embaucadas por sus amantes, como los príncipes por sus ministros, mientras soñaban que reinaban sobre ellos.

Aludo ahora especialmente a Rousseau, porque su personaje de Sofía[9] es sin duda cautivador, pese a que resulta enormemente artificial. Sin embargo, lo que quiero criticar son los principios en los que se basa su educación, los cimientos de su carácter, no la estructura superficial. Pese a la cálida admiración que siento por el talento de este capaz escritor, cuyas opiniones con frecuencia tendré ocasión de citar, ésta se vuelve siempre indignación, y el ceño serio de la virtud ofendida borra la sonrisa de complacencia que sus párrafos elocuentes acostumbran a suscitar, cuando leo sus voluptuosos ensueños. ¿Es éste el hombre que, en su afán por la

virtud, desterraría todas las artes delicadas de la paz y casi nos devolvería a la disciplina espartana? ¿Es éste el hombre que disfruta retratando las fructuosas luchas de la pasión, el triunfo de las buenas disposiciones y las heroicas idas y venidas que dejan fuera de sí al alma encendida? ¡Cómo se rebajan estos inmensos sentimientos cuando describe el hermoso pie y el gesto seductor de su pequeña preferida! Pero abandono el asunto, por el momento; y, en lugar de censurar severamente las efusiones pasajeras de una sensibilidad soberbia, tan sólo destacaré que cualquiera que haya mirado con benevolencia a la sociedad, con frecuencia debe haberse sentido gratificado a la vista del modesto amor mutuo que no dignifica el sentimiento o fortalece la unión desde motivos intelectuales. Las menudencias domésticas diarias han dado pie a la conversación animosa y las caricias inocentes han suavizado las labores que no requerían gran esfuerzo de mente o amplitud de pensamiento. ¿No ha suscitado más ternura que respeto esta imagen de felicidad moderada? Una emoción similar a la que sentimos cuando los niños juegan o los animales retozan[11]; mientras despierta admiración la contemplación de la noble lucha del mérito, que conduce nuestros sentimientos a ese mundo donde la sensación cederá a la razón.

[…] La juventud es la etapa del amor para ambos sexos, y, en esos días de placer despreocupado, se deben hacer previsiones para los años más importantes de la vida, cuando la reflexión toma el lugar de la sensación. Pero tanto Rousseau como la mayoría de los escritores que han seguido sus pasos han insistido con vehemencia en que la educación de las mujeres debe dirigirse en su totalidad a un punto: hacerlas agradables.

Discutamos con los que suscriben esta opinión y poseen algún conocimiento de la naturaleza humana. ¿Imaginan ellos que el matrimonio puede erradicar las costumbres de la vida? La mujer a la que sólo se le ha enseñado a agradar pronto descubrirá que sus encantos equivalen a rayos de sol oblicuos y que no surten mucho efecto sobre el corazón de su marido cuando son vistos todos los días, cuando el verano ya ha finalizado. ¿Tendrá entonces suficiente energía propia para buscar reposo dentro de ella misma y cultivar sus facultades adormecidas? ¿o no resultará más racional esperar que trate de agradar a otros hombres y olvidar, con las emociones de las nuevas conquistas, la aflicción que ha recibido su amor o su orgullo? Cuando el marido deja de ser un amante, y ese momento inexorablemente llegará, su deseo de agradar se volverá lánguido o inerte de amargura; y quizá el amor, la más efímera de todas las pasiones, dará paso a los celos o a la vanidad.

NOTAS

4 (cap. I). Se refiere especialmente a las tesis mantenidas en el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres [1755].

5 (cap. I). El Emilio de Rousseau comienza: «Todo está bien al salir de manos del autor de las cosas; todo degenera entre las manos del hombre» (J. J. ROUSSEAU, Emilio, o De la Educación, Madrid, Alianza, 1990, p. 33).

6 (cap. I). Proverbios 14, 27: «El miedo del Señor es la Fuente de la vida».

7 (cap. II). Dr. John Gregory (1724-1773), célebre médico escocés que escribió una de las obras más populares sobre la educación de las mujeres, *A Father's Legacy to His Daughters* (1774). Wollstonecraft discute sus ideas en el capítulo V, sección III, de esta obra.

9 (cap. II). El personaje de Sofía protagoniza el libro V del Emilio de Rousseau, el cual contiene las principales intuiciones del pensamiento rousseauniano acerca de la mujer. Wollstonecraft discute en el capítulo V las observaciones de Rousseau sobre la educación de Sofía.

11 (cap. II). Sentimientos similares suscita la grata imagen de la felicidad paradisíaca de Milton en mi mente; no obstante, en lugar de envidiar a la amorosa pareja, he vuelto al infierno con dignidad consciente u orgullo satánico, para buscar objetivos más sublimes. Lo mismo que me ha sucedido cuando, al contemplar algún noble monumento de las artes humanas, he encontrado la emanación divina en el orden que admiraba, hasta que, descendiendo de esa altura vertiginosa, me he encontrado en la contemplación de la más grande de todas las visiones humanas: porque la imaginación rápidamente se sitúa en algún solitario lugar escondido, marginado de la fortuna, y se alza superior a la pasión y el descontento. encuentra en el sexo femenino. Tan pronto como alcanzó la suficiente fuerza para ser capaz de realizar las tareas más livianas de la granja y del huerto, la empleé como mi compañera constante. Seline —porque ése era su nombre— pronto adquirió destreza en todas estas tareas rústicas, que yo consideraba con placer y admiración iguales. Si las mujeres son en general endebles de cuerpo y alma, es menos por naturaleza que por su educación. Promovemos una viciosa indolencia e inactividad, que falsamente llamamos delicadeza; en lugar de fortalecer sus mentes mediante estrictos principios de la razón y la filosofía, las educamos para artes inútiles, que terminan en vanidad y sensualidad. En la mayoría de los países que he visitado, no se les enseña nada que no sea unas cuantas modulaciones de voz o posturas corporales inútiles; su tiempo se consume en pereza y nimiedades, y éstas llegan a ser los únicos objetivos capaces de interesarles. Parecemos olvidar que nuestro propio bienestar doméstico y la educación de nuestros hijos dependen de las cualidades del sexo femenino...»

GLOSARIO

Técnico

- **Razón.** Para Wollstonecraft, la facultad que sitúa al ser humano por encima de los animales y que, al no distinguir sexos, legitima la igualdad intelectual entre hombres y mujeres.
- **Virtud.** Cualidad que "exalta a un ser sobre otro" y que solo es genuina cuando resulta del ejercicio de la propia razón, nunca de la imitación o la costumbre.
- **Estado de naturaleza.** Hipótesis roussoniana de un estadio previo a la sociedad que Wollstonecraft juzga "errónea", pues en él no puede arraigar ninguna virtud.
- **Pasiones.** Impulsos implantados por el Ser sabio para que, al luchar contra ellos, el hombre desarrolle su razón y su conocimiento.
- **Providencia.** Plan divino que permite el mal presente como medio para producir un bien futuro y perfeccionar a la criatura racional.
- **Entendimiento.** Facultad intelectual que la educación debe ejercitar para fortalecer el cuerpo e instruir el corazón, fin último de una educación perfecta.
- **Independencia.** Capacidad de gobernarse por la propia razón, cualidad que Wollstonecraft reclama para las mujeres frente a la dependencia impuesta por su educación.
- **Ilustración (ejercicio de la razón).** Proceso por el que reyes, nobles y, por extensión, toda la sociedad, superan el "infantilismo" mediante el uso autónomo de la razón.

General

- **Preeminencia.** Superioridad o ventaja de algo o alguien respecto a otra cosa o persona.
- **Verosímil.** Que parece verdadero o creíble, aunque no lo sea necesariamente.
- **Impía.** Que carece de respeto religioso o va en contra de creencias sagradas.
- **Embriagador.** Que produce una sensación intensa que hace perder el sentido crítico, como si emborrachara.
- **Libertino.** Persona que vive sin normas morales, entregada a los placeres sin límite.
- **Farsa.** Engaño o simulación que aparenta ser real sin serlo.
- **Regio.** Relativo a un rey o propio de la realeza; por extensión, muy lujoso.
- **Espartana (disciplina).** Extremadamente austera y rigurosa, como la educación de la antigua Esparta.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- ↔ Olympe de Gouges — junto a ella, protagonista de la primera ola feminista dentro del proyecto ilustrado, que denuncia los límites de una razón aplicada de forma desigual según el sexo.
- ← Rousseau — la crítica a su idea de la mujer y del estado de naturaleza dialoga con la teoría del contrato social, que Wollstonecraft cuestiona desde una perspectiva de género.
- ← la discusión ética clásica — la relación entre virtud y ejercicio de la razón retoma, en clave moderna, la reflexión sobre las virtudes y la eudemonía.
- → las éticas de la felicidad y del deber — el vínculo entre razón, virtud y felicidad anticipa el debate posterior entre estas dos tradiciones morales.
- → Simone de Beauvoir — el reclamo de una educación igualitaria anticipa temas centrales de su feminismo sobre la construcción social de la feminidad.
- ← Descartes — la defensa de la razón como facultad universal se inserta en la tradición racionalista moderna que valora el conocimiento por encima de la mera sensación.

KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS

Manifiesto del Partido Comunista, capítulo I ("Burgueses y proletarios")

Edición de referencia: Manifiesto del Partido Comunista Texto reproducido de: C. Marx y F. Engels, Obras Escogidas, tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1981.

SEMBLANZA FILOSÓFICA DEL AUTOR

Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895) desarrollaron juntos una de las corrientes de pensamiento más influyentes de los siglos XIX y XX: el marxismo. Frente a la filosofía especulativa que se limitaba a interpretar el mundo, propusieron una teoría orientada a transformarlo mediante la acción revolucionaria, lo que llamaron materialismo histórico. Según esta concepción, no son las ideas ni la conciencia las que determinan la vida material de los hombres, sino, al contrario, la organización económica y las relaciones de producción de cada época las que condicionan la política, el derecho, la religión y la cultura. La historia se explica como una sucesión de modos de producción y, dentro de cada uno, como una lucha de clases entre quienes poseen los medios de producción y quienes solo disponen de su fuerza de trabajo. En el fragmento del Manifiesto del Partido Comunista (1848) analizan el nacimiento y la expansión de la burguesía, su papel históricamente revolucionario al destruir las relaciones feudales y generalizar el mercado mundial, y, al mismo tiempo, las contradicciones internas del capitalismo que, según su diagnóstico, producen su propio enterrador: el proletariado. Este análisis combina la dialéctica heredada de Hegel, invertida en clave materialista, con una crítica económica del capital, y desemboca en una propuesta política: la organización del proletariado en partido y la revolución que instaure una sociedad sin propiedad privada de los medios de producción ni clases sociales. El pensamiento de Marx y Engels marcó el movimiento obrero, el socialismo y el comunismo del siglo XX y sigue siendo referencia obligada para la crítica del capitalismo.

RESEÑA DE LA OBRA

El fragmento corresponde al capítulo inicial del Manifiesto del Partido Comunista (1848), titulado "Burgueses y proletarios". Marx y Engels exponen la historia como sucesión de luchas de clases y narran el ascenso de la burguesía desde los gremios medievales hasta la gran industria y el mercado mundial, subrayando su función revolucionaria al disolver los vínculos feudales y religiosos en favor del "frío interés" y el cálculo. A continuación, describen cómo ese mismo desarrollo genera al proletariado, su progresiva organización en clase y en partido político, y anuncian la inevitabilidad de su triunfo sobre una burguesía que, según los autores, ha forjado sus propios sepultureros.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- La historia universal como historia de la lucha de clases
- El ascenso histórico de la burguesía y la disolución del feudalismo

- La revolución permanente de las fuerzas productivas y las relaciones de producción
- La mercantilización de las relaciones humanas ("pago al contado")
- La formación del mercado mundial y la globalización burguesa
- La formación y organización política del proletariado
- Las crisis periódicas de superproducción como contradicción interna del capitalismo
- El papel histórico y revolucionario asignado al proletariado y a los comunistas

TEXTO

BURGUESES Y PROLETARIOS

La historia de todas las sociedades hasta nuestros días24 es la historia de las luchas de clases.

Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros25 y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna.

En las anteriores épocas históricas encontramos casi por todas partes una completa diferenciación de la sociedad en diversos estamentos, una múltiple escala gradual de condiciones sociales. En la antigua Roma hallamos patricios, caballeros, plebeyos y esclavos; en la Edad Media, señores feudales, vasallos, maestros, oficiales y siervos, y, además, en casi todas estas clases todavía encontramos gradaciones especiales.

La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas.

Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado.

De los siervos de la Edad Media surgieron los vecinos libres de las primeras ciudades; de este estamento urbano salieron los primeros elementos de la burguesía.

El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de la India y de China, la colonización de América, el intercambio de las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido y aceleraron, con ello, el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición.

La antigua organización feudal o gremial de la industria ya no podía satisfacer la demanda, que crecía con la apertura de nuevos mercados. Vino a ocupar su puesto la manufactura. El estamento medio industrial suplantó a los maestros de los gremios; la división del trabajo entre las diferentes corporaciones desapareció ante la división del trabajo en el seno del mismo taller.

Pero los mercados crecían sin cesar; la demanda iba siempre en aumento. Ya no bastaba tampoco la manufactura. El vapor y la maquinaria revolucionaron entonces la producción industrial. La gran industria moderna sustituyó a la manufactura; el lugar del estamento medio industrial vinieron a ocuparlo los industriales millonarios — jefes de verdaderos ejércitos industriales—, los burgueses modernos.

La gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación y de los medios de transporte por tierra. Este desarrollo influyó, a su vez, en el auge de la industria, y a medida que se iban extendiendo la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, desarrollábase la burguesía, multiplicando sus capitales y relegando a segundo término a todas las clases legadas por la Edad Media.

La burguesía moderna, como vemos, es ya de por sí fruto de un largo proceso de desarrollo, de una serie de revoluciones en el modo de producción y de cambio.

Cada etapa de la evolución recorrida por la burguesía ha ido acompañada del correspondiente progreso político. Estamento oprimido bajo la dominación de los señores feudales; asociación armada y autónoma en la comuna,26 en unos sitios República urbana independiente; en otros, tercer estado tributario de la monarquía; después, durante el período de la manufactura, contrapeso de la nobleza en las monarquías estamentales o absolutas y, en general, piedra angular de las grandes monarquías, la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno. El Gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa.

La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario.

Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus «superiores naturales» las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel «pago al contado». Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal.

La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al hombre de ciencia, los ha convertido en sus servidores asalariados.

La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, y las ha reducido a simples relaciones de dinero.

La burguesía ha revelado que la brutal manifestación de fuerza en la Edad Media, tan admirada por la reacción, tenía su complemento natural en la más relajada holgazanería. Ha sido ella la primera en demostrar lo que puede realizar la actividad humana; ha creado maravillas muy distintas a las pirámides de Egipto; a los acueductos romanos y a las catedrales góticas, y ha realizado campañas muy distintas a las migraciones de pueblos y a las Cruzadas.27

La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.

Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes.

Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional. Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y están destruyéndose continuamente. Son suplantadas por nuevas industrias, cuya introducción se convierte en cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que ya no emplean materias primas indígenas, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo, y cuyos productos no sólo se consumen en el propio país, sino en todas las partes del globo. En lugar del antiguo aislamiento y la amargura de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y eso se refiere tanto a la producción material, como a la intelectual. La producción intelectual de una nación se convierte en patrimonio común de todas. La estrechez y el exclusivismo nacionales resultan de día en día más imposibles; de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal.

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras. Los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas de China y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros. Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza.

La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado enormemente la población de las ciudades en comparación con la del campo, substrayendo una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural. Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente.

La burguesía suprime cada vez más el fraccionamiento de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado la población, centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad en manos de unos pocos. La consecuencia obligada de ello ha sido la centralización política. Las provincias independientes, ligadas entre sí casi únicamente por lazos federales, con intereses, leyes, gobiernos y tarifas aduaneras diferentes han sido consolidadas en una sola nación, bajo un solo Gobierno, una sola ley, un solo interés nacional de clase y una sola línea aduanera.

La burguesía, a lo largo de su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la asimilación para el cultivo de continente enteros, la apertura de ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?

Hemos visto, pues, que los medios de producción y de cambio sobre cuya base se ha formado la burguesía, fueron creados en la sociedad feudal. Al alcanzar un cierto grado de desarrollo, estos medios de producción y de cambio, las condiciones en que la sociedad feudal producía y cambiaba, la organización feudal de la agricultura y de la industria manufacturera, en una palabra, las relaciones feudales de propiedad, cesaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas. Frenaban la producción en lugar de impulsarla. Se transformaron en otras tantas trabas. Era preciso romper esas trabas, y las rompieron. En su lugar se estableció la libre concurrencia, con una constitución social y política adecuada a ella y con la dominación económica y política de la clase burguesa.

Ante nuestros ojos se está produciendo un movimiento análogo. Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa

moderna, que ha hecho surgir como por encanto tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros. Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación. Basta mencionar las crisis comerciales que, con su retorno periódico, plantean, en forma cada vez más amenazante, la cuestión de la existencia de toda la sociedad burguesa. Durante cada crisis comercial, se destruye sistemáticamente, no sólo una parte considerable de productos elaborados, sino incluso de las mismas fuerzas productivas ya creadas. Durante las crisis, una epidemia social, que en cualquier época anterior hubiera parecido absurda, se extiende sobre la sociedad: la epidemia de la superproducción. La sociedad se encuentra súbitamente retrotraída a un estado de súbita barbarie: diríase que el hambre, que una guerra devastadora mundial la han privado de todos sus medios de subsistencia; la industria y el comercio parecen aniquilados. Y todo eso, ¿por qué? Porque la sociedad posee demasiada civilización, demasiados medios de vida, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya el régimen burgués de la propiedad; por el contrario, resultan ya demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para su desarrollo; y cada vez que las fuerzas productivas salvan este obstáculo, precipitan en el desorden a toda la sociedad burguesa y amenazan la existencia de la propiedad burguesa. Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno. ¿Cómo vence esta crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; de otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. ¿De qué modo lo hace, pues? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas.

Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar el feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía.

Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios.

En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, desarróllase también el proletariado, la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo, y lo encuentran únicamente mientras su trabajo acrecienta el capital. Estos obreros, obligados a venderse al detall, son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio, sujeta, por tanto, a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado.

El creciente empleo de las máquinas y la división del trabajo quitan al trabajo del proletario todo carácter propio y le hacen perder con ello todo atractivo para el obrero. Este se convierte en un simple apéndice de la máquina, y sólo se le exigen las operaciones más sencillas, más

monótonas y de más fácil aprendizaje. Por tanto, lo que cuesta hoy día el obrero se reduce poco más o menos a los medios de subsistencia indispensable para vivir y perpetuar su linaje. Pero el precio de todo trabajo,28 como el de toda mercancía, es igual a los gastos de producción. Por consiguiente, cuanto más fastidioso resulta el trabajo, más bajan los salarios. Más aún, cuanto más se desenvuelven la maquinaria y la división del trabajo, más aumenta la cantidad de trabajo bien mediante la prolongación de la jornada, bien por el aumento del trabajo exigido en un tiempo dado, la aceleración del movimiento de las máquinas, etc.

La industria moderna ha transformado el pequeño taller del maestro patriarcal en la gran fábrica del capitalista industrial. Masas de obreros, hacinados en la fábrica, son organizados en forma militar. Como soldados rasos de la industria, están colocados bajo la vigilancia de toda una jerarquía de oficiales y suboficiales. No son solamente esclavos de la clase burguesa, del Estado burgués, sino diariamente, a todas horas, esclavos de la máquina, del capataz y, sobre todo, del burgués individual, patrón de la fábrica. Y es despotismo es tanto más mezquino, odioso y exasperante, cuanto mayor es la franqueza con que proclama que no tiene otro fin que el lucro.

Cuanto menos habilidad y fuerza requiere el trabajo manual, es decir, cuanto mayor es el desarrollo de la industria moderna, mayor es la proporción en que el trabajo de los hombres es suplantado por el de las mujeres y los niños. Por lo que respecta a la clase obrera, las diferencias de edad y sexo pierden toda significación social. No hay más que instrumentos de trabajo, cuyo coste varía según la edad y el sexo.

Una vez que el obrero ha sufrido la explotación del fabricante y ha recibido su salario en metálico, se convierte en víctima de otros elementos de la burguesía: el casero, el tendero, el prestamista, etc.

Pequeños industriales, pequeños comerciantes y rentistas, artesanos y campesinos, toda la escala inferior de las clases medias de otro tiempo, caen en las filas del proletariado; unos, porque sus pequeños capitales no les alcanzan para acometer grandes empresas industriales y sucumben en la competencia con los capitalistas más fuertes; otros, porque su habilidad profesional se ve depreciada ante los nuevos métodos de producción. De tal suerte, el proletariado se recluta entre todas las clases de la población.

El proletariado pasa por diferentes etapas de desarrollo. Su lucha contra la burguesía comienza con su surgimiento.

Al principio, la lucha es entablada por obreros aislados, después, por los obreros de una misma fábrica, más tarde, por los obreros del mismo oficio de la localidad contra el burgués individual que los explota directamente. No se contentan con dirigir sus ataques contra las relaciones burguesas de producción, y los dirigen contra los mismos instrumentos de producción: destruyen las mercancías extranjeras que les hacen competencia, rompen las máquinas,

incendian las fábricas, intentan reconquistar por la fuerza la posición perdida del artesano de la Edad Media.

En esta etapa, los obreros forman una masa diseminada por todo el país y disgregada por la competencia. Si los obreros forman masas compactas, esta acción no es todavía consecuencia de su propia unión, sino de la unión de la burguesía, que para alcanzar sus propios fines políticos debe -y por ahora aún puede- poner en movimiento a todo el proletariado. Durante esta etapa, los proletarios no combaten, por tanto, contra sus propios enemigos, sino contra los enemigos de sus enemigos, es decir, contra los restos de la monarquía absoluta, los propietarios territoriales, los burgueses no industriales y los pequeños burgueses. Todo el movimiento histórico se concentra, de esta suerte, en manos de la burguesía; cada victoria alcanzada en estas condiciones es una victoria de la burguesía.

Pero la industria, en su desarrollo, no sólo acrecienta el número de proletarios, sino que los concentra en masas considerables; su fuerza aumenta y adquieren mayor conciencia de la misma. Los intereses y las condiciones de existencia de los proletarios se igualan cada vez más a medida que la máquina va borrando las diferencias en el trabajo y reduce el salario, casi en todas partes, a un nivel igualmente bajo. Como resultado de la creciente competencia de los burgueses entre sí y de las crisis comerciales que ella ocasiona, los salarios son cada vez más fluctuantes; el constante y acelerado perfeccionamiento de la máquina coloca al obrero en situación cada vez más precaria; las colisiones entre el obrero individual y el burgués individual adquieren más y más el carácter de colisiones entre dos clases. Los obreros empiezan a formar coaliciones contra los burgueses y actúan en común para la defensa de sus salarios. Llegan hasta formar asociaciones permanentes para asegurarse los medios necesarios, en previsión de estos choques eventuales. Aquí y allá la lucha estalla en sublevación.

A veces los obreros triunfan; pero es un triunfo efímero. El verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la unión cada vez más extensa de los obreros. Esta unión es propiciada por el crecimiento de los medios de comunicación creados por la gran industria y que ponen en contacto a los obreros de diferentes localidades. Y basta ese contacto para que las numerosas luchas locales, que en todas partes revisten el mismo carácter, se centralicen en una lucha nacional, en una lucha de clases. Mas toda lucha de clases es una lucha política. Y la unión que los habitantes de las ciudades de la Edad Media, con sus caminos vecinales, tardaron siglos en establecer, los proletarios modernos, con los ferrocarriles, la llevan a cabo en unos pocos años.

Esta organización del proletariado en clase y, por tanto, en partido político, vuelve sin cesar a ser socavada por la competencia entre los propios obreros. Pero resurge, y siempre más fuerte, más firme, más potente. Aprovecha las disensiones intestinas de los burgueses para obligarles a reconocer por la ley algunos intereses de la clase obrera; por ejemplo, la ley de la jornada de diez horas en Inglaterra.

En general, las colisiones en la vieja sociedad favorecen de diversas maneras el proceso de desarrollo del proletariado. La burguesía vive en lucha permanente: al principio, contra la aristocracia; después, contra aquellas fracciones de la misma burguesía, cuyos intereses entran en contradicción con los progresos de la industria, y siempre, en fin, contra la burguesía de todos los demás países. En todas estas luchas se ve forzada a apelar al proletariado, a reclamar su ayuda y arrastrarle así al movimiento político. De tal manera, la burguesía proporciona a los proletarios los elementos de su propia educación, es decir, armas contra ella misma.

Además, como acabamos de ver, el progreso de la industria precipita a las filas del proletariado a capas enteras de la clase dominante, o, al menos, las amenaza en sus condiciones de existencia. También ellas aportan al proletariado numerosos elementos de educación.

Finalmente, en los períodos en que la lucha de clases se acerca a su desenlace, el progreso de desintegración de la clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento y tan agudo que una pequeña fracción de esa clase reniega de ella y se adhiere a la clase revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir. Y así como antes una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, en nuestros días un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta la comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico.

De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria; el proletariado, en cambio, es su producto más peculiar.

Los estamentos medios —el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino—, todos ellos luchan contra la burguesía para salvar de la ruina su existencia como tales estamentos medios. No son, pues, revolucionarios, sino conservadores. Más todavía, son reaccionarios, ya que pretenden volver atrás la rueda de la Historia. Son revolucionarios únicamente por cuanto tienen ante sí la perspectiva de su tránsito inminente al proletariado, defendiendo así no sus intereses presentes, sino sus intereses futuros, por cuanto abandonan sus propios puntos de vista para adoptar los del proletariado.

El lumpenproletariado, ese producto pasivo de la putrefacción de las capas más bajas de la vieja sociedad, puede a veces ser arrastrado al movimiento por una revolución proletaria; sin embargo, en virtud de todas sus condiciones de vida está más bien dispuesto a venderse a la reacción para servir a sus maniobras.

Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de existencia del proletariado. El proletariado no tiene propiedad; sus relaciones con la mujer y con los hijos no tienen nada de común con las relaciones familiares burguesas; el trabajo industrial moderno, el moderno yugo del capital, que es el mismo en Inglaterra que en Francia, en Norteamérica que en Alemania, despoja al proletariado de todo carácter nacional. Las leyes,

la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía.

Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar la situación adquirida sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales, sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor, y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizado y asegurando la propiedad privada existente.

Todos los movimientos han sido hasta ahora realizados por minorías o en provecho de minorías. El movimiento proletario es un movimiento propio de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede levantarse, no puede enderezarse, sin hacer saltar toda la superestructura formada por las capas de la sociedad oficial.

Por su forma, aunque no por su contenido, la lucha del proletariado contra la burguesía es primeramente una lucha nacional. Es natural que el proletariado de cada país deba acabar en primer lugar con su propia burguesía.

Al esbozar las fases más generales del desarrollo del proletariado, hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente, hasta el momento en que se transforma en una revolución abierta, y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, implanta su dominación.

Todas las sociedades anteriores, como hemos visto, han descansado en el antagonismo entre clases opresoras y oprimidas. Mas para poder oprimir a una clase, es preciso asegurarle unas condiciones que le permitan, por lo menos, arrastrar su existencia de esclavitud. El siervo, en pleno régimen de servidumbre, llegó a miembro de la comuna, lo mismo que el pequeño burgués llegó a elevarse a la categoría de burgués bajo el yugo del absolutismo feudal. El obrero moderno, por el contrario, lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende siempre más y más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria, y el pauperismo crece más rápidamente todavía que la población y la riqueza. Es, pues, evidente que la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad ni de imponer a ésta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase. No es capaz de dominar, porque no es capaz de asegurar a su esclavo la existencia, ni siquiera dentro del marco de la esclavitud, porque se ve obligada a dejarle decaer hasta el punto de tener que mantenerle, en lugar de ser mantenida por él. La sociedad ya no puede vivir bajo su dominación; lo que equivale a decir que la existencia de la burguesía es, en lo sucesivo, incompatible con la de la sociedad.

La condición esencial de la existencia y de la dominación de la clase burguesa es la acumulación de la riqueza en manos de particulares, la formación y el acrecentamiento del capital. La condición de existencia del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la competencia de los obreros entre sí. El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.

Los comunistas no forman un partido aparte, opuesto a los otros partidos obreros.

No tienen intereses que los separen del conjunto del proletariado.

No proclaman principios especiales a los que quisieran amoldar el movimiento proletario.

Los comunistas sólo se distinguen de los demás partidos proletarios en que, por una parte, en las diferentes luchas nacionales de los proletarios, destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad; y, por otra parte, en que, en las diferentes fases de desarrollo por que pasa la lucha entre el proletariado y la burguesía, representan siempre los intereses del movimiento en su conjunto.

Prácticamente, los comunistas son, pues, el sector más resuelto de los partidos obreros de todos los países, el sector que siempre impulsa adelante a los demás; teóricamente, tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su clara visión de las condiciones de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario.

NOTAS

23. Por burguesía se comprende a la clase de los capitalistas modernos, que son los propietarios de los medios de producción social y emplean trabajo asalariado. Por proletarios se comprende a la clase de los trabajadores asalariados modernos, que, privados de medios de producción propios, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para poder existir. (Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888).

24. Es decir, la historia escrita. En 1847, la historia de la organización social que precedió a toda la historia escrita, la prehistoria, era casi desconocida. Posteriormente, Haxthausen ha descubierto en Rusia la propiedad comunal de la tierra; Maurer ha demostrado que ésta fue la base social de la que partieron históricamente todas las tribus germanas, y se ha ido descubriendo poco a poco que la comunidad rural, con la posesión colectiva de la tierra, ha sido la forma primitiva de la sociedad, desde la India hasta Irlanda. La organización interna de esa sociedad comunista primitiva ha sido puesta en claro, en lo que tiene de típico, con el culminante descubrimiento hecho por Morgan de la verdadera naturaleza de la *gens* y de su lugar en la tribu. Con la desintegración de estas comunidades primitivas comenzó la diferenciación de la sociedad en clases distintas y, finalmente, antagónicas. He intentado analizar este proceso en la obra "*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*" (El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado). 2ª edición, Stuttgart, 1866. (Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888) .Engels incluyó asimismo esta nota en la edición alemana del "Manifiesto del Partido Comunista" de 1890, omitiendo únicamente la última frase.

25. *Zunfbürger*, esto es, miembro de un gremio con todos los derechos, maestro del mismo, y no su dirigente. (Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888)
26. Comunas se llamaban en Francia las ciudades nacientes todavía antes de arrancar a sus amos y señores feudales la autonomía local y los derechos políticos como «tercer estado». En términos generales, se ha tomado aquí a Inglaterra como país típico del desarrollo económico de la burguesía, y a Francia como país típico de su desarrollo político. (Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888.) Así denominaban los habitantes de las ciudades de Italia y Francia a sus comunidades urbanas, una vez comprados o arrancados a sus señores feudales los primeros derechos de autonomía. (Nota de F. Engels a la edición alemana de 1890).
27. Las Cruzadas: campañas militares de colonización del Oriente emprendidas por los grandes señores feudales de Europa Occidental, por los caballeros y por las ciudades comerciales italianas en los siglos XI-XIII bajo la bandera religiosa de la liberación de los santuarios cristianos en Jerusalén y otros «Santos Lugares» que se hallaban en poder de los musulmanes. Los ideólogos e inspiradores de las cruzadas eran la Iglesia católica y el Papa, movidos por su afán de conquistar la dominación mundial, y la fuerza militar principal eran los caballeros. En las expediciones también tomaron parte campesinos deseosos de emanciparse del yugo feudal. Los cruzados se dedicaban al saqueo y la violencia tanto respecto de la población musulmana como de los cristianos que habitaban en los países por los que pasaban. No se planteaban sólo la conquista de los Estados musulmanes de Siria, Palestina, Egipto y Túnez, sino también del Imperio Bizantino ortodoxo. Las conquistas de los cruzados en el Mediterráneo oriental eran efímeras, y sus posesiones no tardaron en volver a manos de los musulmanes.
28. Marx y Engels ya no emplearon en sus obras posteriores los términos de «valor del trabajo» y «precio del trabajo». En su lugar, empleaban conceptos más exactos, propuestos por Marx: «valor de la fuerza de trabajo» y «precio de la fuerza de trabajo» (véase la introducción de Engels a la obra de Marx "Trabajo asalariado y capital").

GLOSARIO

Técnico

- **lucha de clases.** Motor de la historia para Marx y Engels: enfrentamiento estructural entre grupos con intereses económicos opuestos (opresores y oprimidos) que determina la transformación de las sociedades.
- **burguesía.** Clase social propietaria de los medios de producción que emplea trabajo asalariado; según la nota de Engels citada en el fragmento, "clase de los capitalistas modernos".
- **proletariado.** Clase de trabajadores asalariados modernos que, sin medios de producción propios, deben vender su fuerza de trabajo para subsistir.
- **modo de producción.** Forma histórica concreta de organizar la producción material (feudal, burgués, etc.), que condiciona las relaciones sociales, políticas e ideológicas de cada época.
- **relaciones de producción.** Vínculos sociales (de propiedad, de trabajo, de intercambio) que los hombres establecen para producir; entran en conflicto con las fuerzas productivas cuando estas se desarrollan más allá de lo que aquellas permiten.
- **fuerzas productivas.** Conjunto de medios técnicos, maquinaria y capacidad de trabajo social que permite producir bienes; su desarrollo entra en contradicción con las relaciones de producción existentes.
- **trabajo asalariado.** Forma de trabajo propia del capitalismo en la que el obrero vende su fuerza de trabajo a cambio de un salario, condición de existencia del capital según el fragmento.

- **plusvalía (implícita en "acrecienta el capital").** Aunque el término no aparece literalmente en el fragmento, la idea subyacente es que el trabajo del obrero genera un valor añadido que incrementa el capital del burgués sin retribuirse por completo.
- **revolución.** Transformación radical y violenta de las relaciones sociales y políticas que, para Marx y Engels, resuelve las contradicciones de clase acumuladas en un modo de producción.
- **materialismo histórico.** Método de análisis que explica los cambios históricos, políticos e ideológicos a partir de las transformaciones en la base económica y material de la sociedad.

General

- **estamento.** Grupo social cerrado y jerárquico propio de sociedades antiguas o medievales (por ejemplo, nobleza, clero), distinto de una clase social moderna.
- **gremio.** Asociación de artesanos de un mismo oficio en la Edad Media que regulaba la producción, la formación y los precios.
- **manufactura.** Sistema de producción anterior a la gran industria en el que se fabrican bienes a mano, con división del trabajo, pero sin maquinaria moderna.
- **cosmopolita.** Que no se limita a un solo país o cultura, sino que abarca o se relaciona con el mundo entero.
- **lumpenproletariado.** Término usado por Marx y Engels para referirse a las capas más marginales y desorganizadas de la sociedad, sin conciencia de clase estable.
- **aduanero.** Relativo a las aduanas, es decir, a los controles y tasas que se aplican al comercio entre territorios o países.
- **hegemonía.** Situación de dominio o liderazgo indiscutido de un grupo o clase sobre los demás.
- **pauperismo.** Situación generalizada de pobreza extrema que afecta a una parte importante de la población trabajadora.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- → la Escuela de Fráncfort — la crítica del capitalismo y el pensamiento revolucionario son la base directa de la dialéctica de la Ilustración desarrollada después por esta escuela.
- ← el contractualismo (Hobbes, Locke y Rousseau) — frente al contrato social como fundamento del poder, el Manifiesto explica el Estado como «junta que administra los negocios comunes» de la burguesía.
- ← el proyecto ilustrado y los Derechos del Hombre — estos derechos son denunciados aquí como encubrimiento ideológico de la explotación de clase.
- ← la ética de las virtudes clásica — frente a la ética de las virtudes individuales de raíz clásica, el Manifiesto sitúa la moral y la religión entre los «prejuicios burgueses».
- ← el materialismo moderno (de Hobbes a la Ilustración) — el materialismo histórico es heredero y transformación de esta corriente filosófica moderna.
- ↔ Nietzsche — contemporáneo también crítico de la tradición y de la moral burguesa, aunque desde presupuestos muy distintos.

- → Habermas y la filosofía política contemporánea — la crítica de las libertades formales burguesas anticipa, de forma remota, el debate contemporáneo sobre justicia social y espacio público.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Así habló Zaratustra, «De las tres transformaciones»

Edición de referencia: FRIEDRICH NIETZSCHE Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual Madrid, Alianza Editorial, 2003 (Biblioteca Nietzsche).

SEMBLANZA FILOSÓFICA DEL AUTOR

Friedrich Nietzsche (Röcken, 1844 - Weimar, 1900) es uno de los pensadores más influyentes y provocadores de la filosofía contemporánea, y una referencia obligada para entender la crisis de la razón moderna y el surgimiento de la sensibilidad posmoderna. Filólogo clásico de formación, abandonó pronto la carrera académica para dedicarse a una obra filosófica escrita en un estilo aforístico, poético y a menudo profético, alejado del tratado sistemático al uso, con títulos como Así habló Zaratustra, Más allá del bien y del mal o La genealogía de la moral. Su filosofía es, ante todo, una crítica radical de la tradición occidental: denuncia que la metafísica, la religión cristiana y la moral heredada de Sócrates y Platón han construido «mundos verdaderos» ilusorios —ideas, Dios, el alma inmortal— que devalúan la vida terrenal y los instintos en nombre de un más allá inexistente. De ahí su diagnóstico del nihilismo europeo, resumido en la célebre proclamación de la «muerte de Dios»: al derrumbarse los fundamentos absolutos de la verdad y de los valores, la humanidad queda ante la tarea de crear valores nuevos desde sí misma. Nietzsche distingue entre una moral de esclavos, resentida y basada en la renuncia, y una moral de señores, afirmativa de la fuerza y la vida, y propone la figura del superhombre (*Übermensch*) como quien es capaz de superar al hombre actual y darse su propia ley más allá del bien y del mal heredados. Conceptos como la voluntad de poder —el impulso fundamental de todo viviente a expandirse y afirmarse—, el eterno retorno —la exigencia de vivir cada instante como si debiera repetirse infinitamente— y la transmutación de los valores articulan un pensamiento que rechaza las certezas absolutas y reivindica la vida, el cuerpo y la multiplicidad frente a la razón abstracta. Su influencia se extiende a la fenomenología, el existencialismo, el psicoanálisis y buena parte de la filosofía posmoderna, que ha visto en su crítica de la verdad, el sujeto y los grandes relatos un punto de partida decisivo.

RESEÑA DE LA OBRA

Este fragmento de Así habló Zaratustra expone, a través de la voz de Zaratustra, la alegoría de las «tres transformaciones del espíritu»: camello, león y niño. El camello simboliza el espíritu que acepta con veneración las cargas más pesadas de la moral y el deber tradicionales; el león representa la ruptura con esa obediencia, la conquista de la libertad frente al «Tú debes» encarnado en el gran dragón de los valores milenarios, afirmando un «Yo quiero»; el niño, por último, encarna la inocencia creadora capaz de instaurar valores nuevos mediante «un santo decir sí». La alegoría condensa de forma narrativa el proyecto nietzscheano de superación del nihilismo mediante la creación libre de valores.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- Las tres transformaciones del espíritu: camello, león y niño

- La obediencia moral y el peso del deber heredado
- La conquista de la libertad frente a la autoridad y la tradición
- La crítica al «Tú debes» como símbolo de los valores establecidos
- El paso de la destrucción de valores a la creación de valores nuevos
- La inocencia y el juego como condición de la creación
- La afirmación de la propia voluntad frente al deber ajeno
- La superación del hombre actual hacia una nueva forma de existencia

TEXTO

DE LAS TRES TRANSFORMACIONES

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

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

¿Qué es pesado?, así pregunta el espíritu de carga, y se arrodilla, igual que el camello, y quiere que lo carguen bien.

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

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

¿O acaso es: apartarnos de nuestra causa cuando ella celebra su victoria? ¿Subir a altas montañas para tentar al tentador37?

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

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

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

¿O acaso es: amar a quienes nos desprecian38 y tender la mano al fantasma cuando quiere causarnos miedo?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Así habló Zaratustra. Y entonces residía en la ciudad que es llamada: La Vaca Multicolor39.

NOTAS

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

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

39. La expresión «La Vaca Multicolor» (*die bunte Kuh*) es traducción literal del nombre de la ciudad *Kalmasadalmýra* (en pali: *Kammasuddaman*), visitada por Buda en sus peregrinaciones.

GLOSARIO

Técnico

- **espíritu de carga (camello).** Figura del que acepta voluntariamente el peso de los valores y deberes tradicionales por veneración, sin cuestionarlos.
- **«Tú debes».** Fórmula que personifica la moral impuesta, los valores heredados y la autoridad externa que el espíritu obedece sin crear.
- **el gran dragón.** Imagen de los valores milenarios ya creados y cerrados, que se presentan como absolutos y niegan la posibilidad de un «yo quiero».
- **«Yo quiero».** Expresión de la voluntad propia que el espíritu-león opone al deber impuesto, primer paso hacia la libertad creadora.
- **espíritu-león.** Etapa de negación y conquista de la libertad frente a la tradición, condición necesaria pero no suficiente para crear valores nuevos.
- **el niño.** Símbolo de la inocencia, el juego y el «nuevo comienzo»; etapa capaz de crear valores nuevos más allá de la mera negación.
- **transmutación de los valores.** Proceso, sugerido por la alegoría, de sustitución de los valores heredados por otros nacidos de la afirmación libre de la vida.
- **voluntad de poder.** Impulso creador y afirmativo que se manifiesta en el paso del león al niño, como fuerza que se da a sí misma nuevos valores.
- **un santo decir sí.** Fórmula que expresa la afirmación plena e incondicional de la existencia, propia de la etapa infantil del espíritu.
- **creación de valores.** Tarea que, según el fragmento, ni el camello ni el león pueden realizar por completo, y que corresponde a la inocencia creadora del niño.

General

- **veneración.** Respeto profundo y admirado hacia algo o alguien, casi como si fuera sagrado.
- **soberbia.** Orgullo excesivo o sentimiento de superioridad sobre los demás.
- **escamoso.** Cubierto de escamas, como la piel de algunos reptiles; en el texto describe al dragón.
- **áureamente.** De forma dorada, con brillo de oro.
- **capricho.** Deseo o decisión pasajera y sin razón firme, algo hecho por antojo.
- **rapaz.** Que tiende a robar o apoderarse de algo con violencia, como ciertas aves.
- **milenario.** Que tiene mil años o una antigüedad muy grande.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- → Ortega y Gasset — la crítica a la razón abstracta y la reivindicación de la vida son antecedente directo del raciovitalismo orteguiano.
- ← el intelectualismo socrático-platónico — la crítica al «Tú debes» contrasta con la identificación clásica entre virtud y saber.
- ← Kant — el rechazo de un deber absoluto e incondicionado dialoga con la ética kantiana del deber y su fundamentación racional.
- ← las éticas de la felicidad y del deber — la oposición entre obediencia moral y creación de valores puede contrastarse con ambas tradiciones morales.
- ← la síntesis medieval de fe y razón — la superación del «Tú debes» religioso invierte esta síntesis, situando la voluntad de poder en lugar de la ley divina.
- → el existencialismo (Heidegger y Sartre) — la exigencia de crearse a sí mismo la propia libertad anticipa motivos centrales del pensamiento existencialista.
- ← Marx — la crítica a los valores heredados como ilusión que legitima el sometimiento puede compararse con la crítica marxista de la ideología.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

¿Qué es filosofía?, lección X

Edición de referencia: José Ortega y Gasset, ¿Qué es filosofía?, Lección X, fragmento, 1957, Alianza Editorial, S.A. pg.144-148

SEMBLANZA FILOSÓFICA DEL AUTOR

José Ortega y Gasset (Madrid, 1883-1955) es la figura central de la filosofía española del siglo XX. Formado en Madrid y en universidades alemanas (Marburgo, con el neokantiano Hermann Cohen), inicia su pensamiento desde el rigor de la razón crítica pero pronto se distancia tanto del idealismo como del racionalismo tradicional para elaborar una filosofía propia: el raciovitalismo. Su célebre fórmula, "yo soy yo y mi circunstancia", formulada en Meditaciones del Quijote (1914), resume su idea central: el sujeto no existe aislado, como pretendía el *cogito* cartesiano, sino siempre inserto en un mundo o circunstancia que le afecta y con la que ha de contar para "salvarse", es decir, para realizarse. Frente al racionalismo, que reduce la realidad a razón pura, y frente al vitalismo irracionalista, que disuelve la razón en pura vida, Ortega propone que la razón misma debe ser vital e histórica: una "razón vital" que piensa siempre desde una vida concreta, situada en el tiempo y el espacio. De ahí deriva su noción de la vida humana como quehacer y como problema que cada persona ha de resolver, y su idea de que el hombre no tiene naturaleza sino historia. En obras como El tema de nuestro tiempo (1923), La rebelión de las masas (1930) y ¿Qué es filosofía? (curso de 1929, publicado póstumamente en 1957), desarrolla también una filosofía de la cultura, una crítica de la sociedad de masas y un diálogo fecundo con el existencialismo de Martin Heidegger, de quien toma y reelabora nociones como la del ser-en-el-mundo. Su estilo, de gran altura literaria, y su labor como ensayista, profesor y fundador de la Revista de Occidente hicieron de él el gran divulgador del pensamiento europeo contemporáneo en el mundo hispánico, situándolo como puente entre la fenomenología, el existencialismo y la tradición filosófica española.

RESEÑA DE LA OBRA

Fragmento de la Lección X de ¿Qué es filosofía? (curso de 1929, publicado en 1957), en el que Ortega desarrolla su tesis de que "vivir es encontrarse en el mundo", dialogando expresamente con Heidegger. Explica que la vida no es un conjunto de cuerpos yuxtapuestos, sino un ámbito de cosas que nos afectan; que nacemos arrojados a una circunstancia no elegida (fatalidad) dentro de la cual, sin embargo, debemos decidir constantemente qué hacer (libertad). La vida se presenta como un problema imprevisto y dramático que cada uno ha de resolver por sí mismo, sin posibilidad de descanso ni de delegación.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- La vida humana como "encontrarse en el mundo" y diálogo con Heidegger
- El mundo como conjunto de cosas que afectan al sujeto, no como espacio físico de cuerpos
- La inseparabilidad radical entre persona y circunstancia

- La vida como fatalidad (no elegimos el mundo en que vivimos)
- La vida como libertad (dentro de ese mundo hemos de decidir qué ser)
- El carácter súbito, imprevisto y dramático de la existencia
- La vida como problema y quehacer que no admite descanso ni transferencia a otro

TEXTO

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

(Estas palabras vulgares, encontrarse, mundo, ocuparse, son ahora palabras técnicas en esta nueva filosofía. Podría hablarse largamente de cada una de ellas, pero me limitaré a advertir que esta definición: "vivir es encontrarse en un mundo", como todas las principales ideas de estas conferencias, están ya en mi obra publicada. Me importa advertirlo, sobre todo, acerca de la idea de la existencia, para la cual reclamo la prioridad cronológica. Por eso mismo me complazco en reconocer que en el análisis de la vida quien ha llegado más adentro es el nuevo filósofo alemán Martín Heidegger.)

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

Vivir es encontrarse en el mundo... Heidegger, en un recentísimo y genial libro, nos ha hecho notar todo el enorme significado de esas palabras... No se trata principalmente de que encontremos nuestro cuerpo entre otras cosas corporales y todo ello dentro de un gran cuerpo o espacio que llamaríamos mundo. Si sólo cuerpos hubiese no existiría el vivir, los cuerpos ruedan los unos sobre los otros, siempre fuera los unos de los otros, como las bolas de billar o los átomos, sin que se sepan ni importen los unos a los otros. El mundo en que al vivir nos encontramos se compone de cosas agradables y desagradables, atroces o benévolas, favores y peligros: lo importante no es que las cosas sean o no cuerpos, sino que nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan. Originariamente eso que llamamos cuerpo no es sino algo que nos resiste y estorba o bien nos sostiene y lleva - no es sino algo adverso o favorable. Mundo es *sensu stricto* lo que nos afecta. Y vivir es hallarse cada cual a sí mismo en un ámbito de temas, de asuntos que le afectan.

Así, sin saber cómo, la vida se encuentra a sí misma a la vez que descubre el mundo. No hay vivir si no es en un orbe lleno de otras cosas, sean objetos o criaturas; es ver cosas y escenas, es amarlas u odiarlas, desearlas o temerlas. Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia.

Nuestra vida, según esto, no es sólo nuestra persona, sino que de ella forma parte nuestro mundo: ella -nuestra vida- consiste en que la persona se ocupa de las cosas o con ellas, y evidentemente lo que nuestra vida sea depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo. (Por eso podemos representar "nuestra vida" como un arco que une el mundo y yo; pero no es primero yo y luego el mundo, sino ambos a la vez). Ni nos es más próximo el uno que el otro término: no nos damos cuenta primero de nosotros y luego del contorno, sino que vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo, sumergido en su tráfago, en sus problemas, en su trama azarosa. Pero también viceversa: ese mundo, al componerse sólo de lo que nos afecta a cada cual, es inseparable de nosotros.

Nacemos juntos con él y son vitalmente persona y mundo como esas parejas de divinidades de la antigua Grecia y Roma que nacían y vivían juntas: los Dioscuros, por ejemplo, parejas de dioses que solían denominarse dii consentes, los dioses unánimes.

Vivimos aquí, ahora - es decir, que nos encontramos en un lugar del mundo y nos parece que hemos venido a este lugar libérrimamente. La vida, en efecto, deja un margen de posibilidades dentro del mundo, pero no somos libres para estar o no en este mundo que es el de ahora. Cabe renunciar a la vida, pero si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive. Esto da a nuestra existencia un gesto terriblemente dramático. Vivir no es entrar por gusto en un sitio previamente elegido a sabor, como se elige el teatro después de cenar - sino que es encontrarse de pronto, y sin saber cómo, caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable, en este de ahora. Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir, sin nuestra anuencia previa, náufragos, en un orbe impremeditado. No nos hemos dado a nosotros la vida, sino que nos la encontramos justamente al encontrarnos con nosotros. Un símil esclarecedor fuera el de alguien que, dormido, es llevado a los bastidores de un teatro y allí, de un empujón que le despierta, es lanzado a las baterías, delante del público. Al hallarse allí, ¿qué es lo que halla ese personaje? Pues se halla sumido en una situación difícil sin saber cómo ni por que, en una peripecia: la situación difícil consiste en resolver de algún modo decoroso aquella exposición ante el público, que él no ha buscado ni preparado ni previsto.

En sus líneas radicales, la vida es siempre imprevista. No nos han anunciado antes de entrar en ella -en su escenario, que es siempre uno concreto y determinado-; no nos han preparado.

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

Yo creo que esa imagen dibuja con bastante pulcritud la esencia del vivir. La vida nos es dada - mejor dicho, nos es arrojada o somos arrojados a ella, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros. Y lo es no sólo en esos casos de especial dificultad que calificamos peculiarmente de conflictos y apuros, sino que lo es siempre. Cuando

han venido ustedes aquí han tenido que decidirse a ello, que resolverse a vivir este rato en esta forma. Dicho de otro modo: vivimos sosteniéndonos en vilo a nosotros mismos, llevando en peso nuestra vida por entre las esquinas del mundo. Y con esto no prejuzgamos si es triste o jovial nuestra existencia: sea lo uno, o lo otro, está constituida por una incesante forzosidad de resolver el problema de sí misma.

Si la bala que dispara el fusil tuviese espíritu sentiría que su trayectoria estaba prefijada exactamente por la pólvora y la puntería, y si a esta trayectoria llamábamos su vida la bala sería un simple espectador de ella, sin intervención en ella: la bala ni se ha disparado a sí misma ni ha elegido su blanco. Pero por esto mismo a ese modo de existir no cabe llamarle vida. Esta no se siente nunca prefijada. Por muy seguros que estemos de lo que nos va a pasar mañana lo vemos siempre como una posibilidad. Este es otro esencial y dramático atributo de nuestra vida, que va unido al anterior.

Por lo mismo que es en todo instante un problema, grande o pequeño, que hemos de resolver sin que quepa transferir la solución a otro ser, quiere decirse que no es nunca un problema resuelto, sino que, en todo instante, nos sentimos como forzados a elegir entre varias posibilidades. (Si no nos es dado escoger el mundo en que va a deslizarse nuestra vida -y ésta es su dimensión de fatalidad nos encontramos con un cierto margen, con un horizonte vital de posibilidades -y ésta es su dimensión de libertad; vida es, pues, la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad.) ¿No es esto sorprendente? Hemos sido arrojados en nuestra vida y, a la vez, eso en que hemos sido arrojados tenemos que hacerlo por nuestra cuenta, por decirlo así, fabricarlo. 0 dicho de otro modo: nuestra vida es nuestro ser. Somos lo que ella sea y nada más -pero ese ser no está predeterminado, resuelto de antemano, sino que necesitamos decidirlo nosotros, tenemos que decidir lo que vamos a ser; por ejemplo, lo que vamos a hacer al salir de aquí. A esto llamo yo “llevarse a sí mismo en vilo, sostener el propio ser". No hay descanso ni pausa porque el sueño, que es una forma del vivir biológico, no existe para la vida en el sentido radical con que usamos esta palabra. En el sueño no vivimos, sino que al despertar y reanudar la vida la hallamos aumentada con el recuerdo volátil de lo soñado.

GLOSARIO

Técnico

- **vivir / vida.** Para Ortega no es un mero proceso biológico, sino "encontrarse en un mundo", saberse y comprenderse a sí mismo mientras se está ocupado con las cosas que a uno le importan.
- **mundo.** En sentido estricto, no el espacio físico de los cuerpos, sino el conjunto de cosas y asuntos que "nos afectan", nos interesan o amenazan; es correlativo e inseparable de la vida de cada cual.
- **circunstancia.** El entorno concreto —de cosas, personas y sucesos— en que cada vida se encuentra situada y con el que ha de contar; en el fragmento se expresa como el "ámbito de temas" que afecta al sujeto.

- **encontrarse (en el mundo).** Término técnico tomado y reelaborado del análisis heideggeriano: el modo originario en que la vida se descubre a sí misma a la vez que descubre lo que la rodea, sin haberlo elegido previamente.
- **fatalidad vital.** El aspecto de la vida que no depende de nuestra elección: no podemos escoger el mundo o la circunstancia en que nacemos y hemos de vivir.
- **libertad (vital).** El margen de posibilidades que, dentro de esa circunstancia no elegida, sí depende de nuestra decisión: qué hacer y qué ser en cada instante.
- **vida como problema.** Idea central del raciovitalismo: la existencia no viene resuelta de antemano, sino que en cada instante exige a la persona decidir y "resolverla" por sí misma.
- **arrojado / ser arrojados.** Expresión con la que Ortega describe la condición humana de hallarse de pronto existiendo, sin haber decidido ni preparado ese ingreso en la vida.
- **ocuparse / convivir con una circunstancia.** El modo activo en que la vida transcurre: no contemplar el mundo desde fuera, sino estar siempre implicado y atareado con las cosas y seres que lo forman.

General

- **galanamente.** Con elegancia, de forma airosa o desenvuelta.
- **entraña.** Lo más profundo o esencial de algo, su parte más íntima.
- **azarosa.** Que depende del azar, llena de riesgos e imprevistos.
- **náufragos.** Personas que han sufrido un naufragio; aquí, en sentido figurado, quien se encuentra perdido y sin apoyo al llegar a un lugar nuevo.
- **impremeditado.** Que ocurre sin haberlo pensado o planeado antes.
- **bastidores.** Espacio situado detrás o a los lados del escenario de un teatro, oculto al público.
- **a quemarropa.** Expresión que indica que un disparo se hace desde muy cerca; en sentido figurado, algo repentino y sin previo aviso.
- **incanjeable.** Que no se puede cambiar por otro; que no admite sustitución.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- ↔ Heidegger, Sartre y María Zambrano — la razón vital orteguiana se estudia junto al existencialismo y la razón poética zambraniana, con quienes comparte generación y preocupaciones.
- ← Nietzsche — la crítica a la razón abstracta y la reivindicación de la vida son antecedente directo del raciovitalismo orteguiano.
- ← Descartes — frente al racionalismo cartesiano («pienso, luego existo»), Ortega opone la vida situada en una circunstancia como punto de partida filosófico.
- ← Sócrates — el conocimiento de sí y la idea de un yo que se descubre a la vez que descubre su mundo son retomados aquí en clave existencial.
- ← las éticas de la felicidad y del deber — la vida como quehacer que hay que «decidir» enlaza con el problema de la libertad y la elección moral de ambas tradiciones.
- ← los presocráticos — su reflexión sobre la realidad y el cambio es precedente remoto de la pregunta orteguiana por qué es «vivir» y «ser».

- ← Kant — su crítica a la metafísica tradicional dialoga con el intento orteguiano de fundar una nueva filosofía sobre la vida, no sobre la razón pura.

SIMONE DE BEAUVOIR

El segundo sexo, I: Los hechos y los mitos (Introducción)

Edición de referencia: Beauvoir, S. de. (1981). El segundo sexo. I: Los hechos y los mitos (P. Palant, Trad.). Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.

SEMBLANZA FILOSÓFICA DEL AUTOR

Simone de Beauvoir (París, 1908-1986) fue filósofa, escritora y ensayista francesa, figura central del existencialismo y fundadora del feminismo filosófico contemporáneo. Formada en la Sorbona, donde obtuvo el segundo puesto en la agregación de filosofía por detrás de Jean-Paul Sartre, con quien mantuvo una relación intelectual y personal que marcó ambas trayectorias, desarrolló un pensamiento propio que va más allá de la mera divulgación del existencialismo sartreano. Su filosofía parte de la idea de que la existencia humana es libertad y proyecto: el sujeto no posee una esencia fija, sino que se construye mediante su trascendencia, es decir, mediante su capacidad de superar continuamente lo dado hacia un futuro abierto. Frente a esa trascendencia se sitúa la inmanencia, la reducción del sujeto a mera cosa u objeto pasivo. En El segundo sexo (1949), su obra más influyente, Beauvoir aplica este marco a la situación histórica de las mujeres, sosteniendo su célebre tesis de que «no se nace mujer, se llega a serlo»: la feminidad no es un destino biológico, sino una construcción social y cultural que ha convertido a la mujer en lo Otro frente al hombre, considerado como sujeto absoluto y referencia universal. Beauvoir analiza cómo la mujer ha sido históricamente relegada a la inmanencia, privada de las condiciones concretas para ejercer su libertad como sujeto autónomo, y reclama una emancipación entendida no como búsqueda de la felicidad, sino como conquista de la libertad. Su pensamiento articula así existencialismo y feminismo en una única propuesta ética y política, con enorme influencia posterior en la filosofía, la teoría social y los movimientos de liberación de la mujer en todo el mundo.

RESEÑA DE LA OBRA

Fragmento de la introducción a El segundo sexo, I: Los hechos y los mitos (1949), donde Beauvoir plantea la pregunta «¿qué es una mujer?» y expone su tesis central: la mujer ha sido constituida históricamente como lo Otro frente al hombre, erigido en sujeto absoluto. Recorre explicaciones biológicas, míticas e históricas de la subordinación femenina, las descarta como insuficientes y anuncia el enfoque de la obra: analizar la situación de la mujer desde la perspectiva de la moral existencialista, en términos de libertad y no de felicidad.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- La pregunta filosófica «¿qué es una mujer?» y la crítica del eterno femenino
- La dialéctica entre lo Uno y lo Otro como categoría fundamental del pensamiento
- La mujer como lo Otro frente al hombre-Sujeto
- Comparación de la condición femenina con la del proletariado y las minorías raciales
- Causas de la falta de solidaridad y conciencia de grupo entre las mujeres

- La justificación histórica e ideológica (religión, filosofía, ciencia) de la subordinación femenina
- La perspectiva existencialista de la libertad, la trascendencia y la inmanencia aplicada a la mujer
- El proyecto y método de la obra completa

TEXTO

DURANTE mucho tiempo dudé en escribir un libro sobre la mujer. El tema es irritante, sobre todo para las mujeres; pero no es nuevo. La discusión sobre el feminismo ha hecho correr bastante tinta; actualmente está punto menos que cerrada: no hablemos más de ello. Sin embargo, todavía se habla. Y no parece que las voluminosas estupideces vertidas en el curso de este último siglo hayan aclarado mucho el problema. Por otra parte, ¿es que existe un problema? ¿En qué consiste? ¿Hay siquiera mujeres? Cierto que la teoría del eterno femenino cuenta todavía con adeptos; estos adeptos cuchichean: «Incluso en Rusia, ellas siguen siendo mujeres.» Pero otras gentes bien informadas —incluso las mismas algunas veces— suspiran: «La mujer se pierde, la mujer está perdida.» Ya no se sabe a ciencia cierta si aún existen mujeres, si existirán siempre, si hay que desearlo o no, qué lugar ocupan en el mundo, qué lugar deberían ocupar. «¿Dónde están las mujeres?», preguntaba recientemente una revista no periódica[1]. Pero, en primer lugar, ¿qué es una mujer? «*Tota mulier in utero*: es una matriz», dice uno. Sin embargo, hablando de ciertas mujeres, los conocedores decretan: «No son mujeres», pese a que tengan útero como las otras. Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que en la especie humana hay hembras; constituyen hoy, como antaño, la mitad, aproximadamente, de la Humanidad; y, sin embargo, se nos dice que «la feminidad está en peligro»; se nos exhorta: «Sed mujeres, seguid siendo mujeres, convertíos en mujeres.» Así, pues, todo ser humano hembra no es necesariamente una mujer; tiene que participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad. Esta feminidad ¿la secretan los ovarios? ¿O está fijada en el fondo de un cielo platónico? ¿Basta el *frou-frou* de una falda para hacer que descienda a la Tierra? Aunque ciertas mujeres se esfuerzan celosamente por encarnarla, jamás se ha encontrado el modelo. Se la describe de buen grado en términos vagos y espejeantes que parecen tomados del vocabulario de los videntes. En tiempos de Santo Tomás, aparecía como una esencia tan firmemente definida como la virtud adormecedora de la adormidera. Pero el conceptualismo ha perdido terreno: las ciencias biológicas y sociales ya no creen en la existencia de entidades inmutablemente fijas que definirían caracteres determinados, tales como los de la mujer, el judío o el negro; consideran el carácter como una reacción secundaria ante una situación. Si ya no hay hoy feminidad, es que no la ha habido nunca. ¿Significa esto que la palabra «mujer» carece de todo contenido? Es lo que afirman enérgicamente los partidarios de la filosofía de las luces, del racionalismo, del nominalismo: las mujeres serían solamente entre los seres humanos aquellos a los que arbitrariamente se designa con la palabra «mujer»; las americanas en particular piensan que la mujer, como tal, ya no tiene lugar; si alguna, con ideas anticuadas, se tiene todavía por mujer, sus amigas le aconsejan que consulte con un psicoanalista, para que se libre de semejante obsesión. A propósito de una

obra, por lo demás irritante, titulada *Modern Woman: a lost sex*, Dorothy Parker ha escrito: «No puedo ser justa con los libros que tratan de la mujer en tanto que tal... Pienso que todos nosotros, tanto hombres como mujeres, quienes quiera que seamos, debemos ser considerados como seres humanos.» Pero el nominalismo es una doctrina un poco corta; y a los antifeministas les es muy fácil demostrar que las mujeres no son hombres. Desde luego, la mujer es, como el hombre, un ser humano; pero tal afirmación es abstracta; el hecho es que todo ser humano concreto está siempre singularmente situado. Rechazar las nociones de eterno femenino, de alma negra, de carácter judío, no es negar que haya hoy judíos, negros, mujeres; esa negación no representa para los interesados una liberación, sino una huida inauténtica. Está claro que ninguna mujer puede pretender sin mala fe situarse por encima de su sexo. Una conocida escritora rehusó hace unos años permitir que su retrato apareciese en una serie de fotografías consagradas precisamente a las mujeres escritoras: quería que se la situase entre los hombres; mas, para obtener ese privilegio, tuvo que recurrir a la influencia de su marido. Las mujeres que afirman que son hombres, no reclaman por ello menos miramientos y homenajes masculinos. Me acuerdo también de aquella joven trotskista de pie en una tribuna, en medio de un mitin borrascoso, que se aprestaba a dar un puñetazo sobre el tablero, a pesar de su evidente fragilidad; ella negaba su debilidad femenina, pero lo hacía por amor a un militante del cual se quería igual. La actitud de desafío en que se crispan las americanas demuestra que están obsesionadas por el sentimiento de su feminidad. Y en verdad basta pasearse con los ojos abiertos para comprobar que la Humanidad se divide en dos categorías de individuos cuyos vestidos, rostro, cuerpo, sonrisa, porte, intereses, ocupaciones son manifiestamente diferentes. Acaso tales diferencias sean superficiales; tal vez estén destinadas a desaparecer. Lo que sí es seguro es que, por el momento, existen con deslumbrante evidencia. Si su función de hembra no basta para definir a la mujer, si rehusamos también explicarla por «el eterno femenino» y si, no obstante, admitimos que, aunque sea a título provisional, hay mujeres en la Tierra, tendremos que plantearnos la pregunta: ¿qué es una mujer? El mismo enunciado del problema me sugiere inmediatamente una primera respuesta. Es significativo que yo lo plantee. A un hombre no se le ocurriría la idea de escribir un libro sobre la singular situación que ocupan los varones en la Humanidad[2]. Si quiero definirme, estoy obligada antes de nada a declarar: «Soy una mujer»; esta verdad constituye el fondo del cual se extraerán todas las demás afirmaciones. Un hombre no comienza jamás por presentarse como individuo de un determinado sexo: que él sea hombre es algo que se da por supuesto. Es solo de una manera formal, en los registros de las alcaldías y en las declaraciones de identidad, donde las rúbricas de masculino y femenino aparecen como simétricas. La relación de los dos sexos no es la de dos electricidades, la de dos polos: el hombre representa a la vez el positivo y el neutro, hasta el punto de que en francés se dice «los hombres» para designar a los seres humanos, habiéndose asimilado la acepción singular de la palabra *vir* a la acepción general de la palabra *homo*. La mujer aparece como el negativo, ya que toda determinación le es imputada como limitación, sin reciprocidad. A veces, en el curso de discusiones abstractas, me ha irritado oír que los hombres me decían: «Usted piensa tal cosa

porque es mujer.» Pero yo sabía que mi única defensa consistía en replicar: «Lo pienso así porque es verdad», eliminando de ese modo mi subjetividad. No era cosa de contestar: «Y usted piensa lo contrario porque es hombre», ya que se entiende que el hecho de ser hombre no es una singularidad; un hombre está en su derecho de serlo; es la mujer la que está en la sinrazón. Prácticamente, lo mismo que para los antiguos había una vertical absoluta con relación a la cual se definía la oblicua, así también hay un tipo humano absoluto que es el tipo masculino. La mujer tiene ovarios, un útero; he ahí condiciones singulares que la encierran en su subjetividad; se dice tranquilamente que piensa con sus glándulas. El hombre se olvida olímpicamente de que su anatomía comporta también hormonas, testículos. Considera su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo que él cree aprehender en su objetividad, mientras considera el cuerpo de la mujer como apesadumbrado por todo cuanto lo especifica: un obstáculo, una cárcel. «La mujer es mujer en virtud de cierta falta de cualidades —decía Aristóteles—. Y debemos considerar el carácter de las mujeres como adoleciente de una imperfección natural.» Y, a continuación, Santo Tomás decreta que la mujer es un «hombre fallido», un ser «ocasional». Eso es lo que simboliza la historia del Génesis, donde Eva aparece como extraída, según frase de Bossuet, de un «hueso supernumerario» de Adán. La Humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él; no la considera como un ser autónomo. «La mujer, el ser relativo...», escribe Michelet. Y así lo afirma Benda en el Rapport d'Uriel: «El cuerpo del hombre tiene sentido por sí mismo, abstracción hecha del de la mujer, mientras este último parece desprovisto de todo sentido si no se evoca al macho... El hombre se piensa sin la mujer. Ella no se piensa sin el hombre.» Y ella no es otra cosa que lo que el hombre decida que sea; así se la denomina «el sexo», queriendo decir con ello que a los ojos del macho aparece esencialmente como un ser sexuado: para él, ella es sexo; por consiguiente, lo es absolutamente. La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre, y no este con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro[3]. La categoría de lo Otro es tan original como la conciencia misma. En las sociedades más primitivas, en las mitologías más antiguas, siempre se encuentra un dualismo que es el de lo Mismo y lo Otro; esta división no se puso en un principio bajo el signo de la división entre los sexos, no depende de ningún dato empírico: eso es lo que resalta, entre otros, en los trabajos de Granet sobre el pensamiento chino, y en los de Dumézil sobre la India y Roma. En las parejas Varuna-Mitra, Urano-Zeus, Sol-Luna, Día-Noche no está involucrado en principio ningún elemento femenino, como tampoco lo está en la oposición entre el Bien y el Mal, entre principios fastos y nefastos, entre la derecha y la izquierda, entre Dios y Lucifer; la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano. Ninguna colectividad se define jamás como Una sin colocar inmediatamente enfrente a la Otra. Bastan tres viajeros reunidos por azar en un mismo compartimiento, para que el resto de los viajeros se conviertan en «otros» vagamente hostiles. Para el aldeano, todos los que no pertenecen a su aldea son «otros», de quienes hay que recelar; para el nativo de un país, los habitantes de los países que no son el suyo aparecen como «extranjeros»; los judíos son «otros» para el antisemita, los negros lo son para los racistas norteamericanos, los indígenas para los colonos,

los proletarios para las clases poseedoras. Al final de un profundo estudio sobre las diversas figuras de las sociedades primitivas, Lévi-Strauss ha podido concluir: «El paso del estado de naturaleza al estado de cultura se define por la aptitud del hombre para considerar las relaciones biológicas bajo la forma de sistemas de oposición: dualidad, alternancia, oposición y simetría, ora se presenten bajo formas definidas, ora lo hagan bajo formas vagas, constituyen no tanto fenómenos que haya que explicar como los datos fundamentales e inmediatos de la realidad social»[4]. Estos fenómenos no se comprenderían si la realidad humana fuese exclusivamente un *mitsein* basado en la solidaridad y la amistad. Se aclaran, por el contrario, si, siguiendo a Hegel, se descubre en la conciencia misma una hostilidad fundamental con respecto a toda otra conciencia; el sujeto no se plantea más que oponiéndose: pretende afirmarse como lo esencial y constituir al otro en inesencial, en objeto. Pero la otra conciencia le opone una pretensión recíproca; cuando viaja, el nativo se percata, escandalizado, de que en los países vecinos hay nativos que le miran, a su vez, como extranjero; entre aldeas, clanes, naciones, clases, hay guerras, potlatchs, negociaciones, tratados, luchas, que despojan la idea de lo Otro de su sentido absoluto y descubren su relatividad; de buen o mal grado, individuos y grupos se ven obligados a reconocer la reciprocidad de sus relaciones. ¿Cómo es posible, entonces, que esta reciprocidad no se haya planteado entre los sexos, que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial, negando toda relatividad con respecto a su correlativo, definiendo a este como la alteridad pura? ¿Por qué no ponen en discusión las mujeres la soberanía masculina? Ningún sujeto se plantea, súbita y espontáneamente, como lo inesencial; no es lo Otro lo que, al definirse como Otro, define lo Uno, sino que es planteado como Otro por lo Uno, al plantearse este como Uno. Mas, para que no se produzca el retorno de lo Otro a lo Uno, es preciso que lo Otro se someta a este punto de vista extraño. ¿De dónde le viene a la mujer esta sumisión? Existen otros casos en que, durante un tiempo más o menos prolongado, una categoría consigue dominar completamente a otra. Es la desigualdad numérica la que, con frecuencia, confiere ese privilegio: la mayoría impone su ley a la minoría o la persigue. Pero las mujeres no son, como los negros de Norteamérica, o los judíos, una minoría: en la Tierra hay tantas mujeres como hombres. Sucede también, a menudo, que los dos grupos en presencia han sido independientes al principio: en otros tiempos se ignoraban, o cada cual admitía la autonomía del otro; ha sido un acontecimiento histórico el que ha subordinado el más débil al más fuerte: la diáspora judía, la introducción de la esclavitud en América, las conquistas coloniales son hechos acaecidos en fecha conocida. En tales casos, para los oprimidos ha habido un antes; tienen en común un pasado, una tradición, a veces una religión, una cultura. En este sentido, el acercamiento establecido por Bebel entre las mujeres y el proletariado sería el mejor fundado: tampoco los proletarios se hallan en inferioridad numérica y jamás han constituido una colectividad separada. Sin embargo, a falta de un acontecimiento, es un desarrollo histórico lo que explica su existencia como clase y lo que informa respecto a la distribución de esos individuos en esa clase. No siempre ha habido proletarios, pero siempre ha habido mujeres; estas lo son por su constitución fisiológica; por mucho que remontemos el curso de la Historia, siempre las veremos subordinadas al hombre:

su dependencia no es resultado de un acontecimiento o de un devenir; no es algo que haya llegado. Y, en parte, porque escapa al carácter accidental del hecho histórico, la alteridad aparece aquí como un absoluto. Una situación que se ha creado a través del tiempo puede deshacerse en otro tiempo: los negros de Haití, entre otros, lo han probado cumplidamente; por el contrario, parece como si una condición natural desafiase al cambio. En verdad, la Naturaleza, lo mismo que la realidad histórica, no es un dato inmutable. Si la mujer se descubre como lo inesencial que jamás retorna a lo esencial, es porque ella misma no realiza ese retorno. Los proletarios dicen «nosotros»; los negros, también. Presentándose como sujetos, transforman en «otros» a los burgueses, a los blancos. Las mujeres —salvo en ciertos congresos, que siguen siendo manifestaciones abstractas— no dicen «nosotras»; los hombres dicen «las mujeres» y estas toman estas palabras para designarse a sí mismas; pero no se sitúan auténticamente como Sujeto. Los proletarios han hecho la revolución en Rusia; los negros, en Haití; los indochinos luchan en Indochina: la acción de las mujeres no ha sido jamás sino una agitación simbólica, y no han obtenido más que lo que los hombres han tenido a bien otorgarles; no han tomado nada: simplemente han recibido[5].

Y es que las mujeres carecen de los medios concretos para congregarse en una unidad que se afirmaría al oponerse. Carecen de un pasado, de una historia, de una religión que les sean propios, y no tienen, como los proletarios, una solidaridad de trabajo y de intereses; ni siquiera existe entre ellas esa promiscuidad espacial que hace de los negros de Norteamérica, de los judíos de los guetos y de los obreros de Saint-Denis o de las fábricas Renault, una comunidad. Viven dispersas entre los hombres, atadas por el medio ambiente, el trabajo, los intereses económicos, la condición social, a ciertos hombres —padre o marido— más estrechamente que a las demás mujeres. Burguesas, son solidarias de los burgueses y no de las mujeres proletarias; blancas, lo son de los hombres blancos y no de las mujeres negras. El proletariado podría proponerse llevar a cabo la matanza de la clase dirigente; un judío o un negro fanáticos podrían soñar con acaparar el secreto de la bomba atómica y hacer una Humanidad enteramente judía o enteramente negra: la mujer, ni siquiera en sueños puede exterminar a los varones. El vínculo que la une a sus opresores no es comparable a ningún otro. La división de los sexos es, en efecto, un hecho biológico, no un momento de la historia humana. Ha sido en el seno de un *mitsein* original donde su oposición se ha dibujado, y ella no la ha roto. La pareja es una unidad fundamental cuyas dos mitades están remachadas una con otra: no es posible ninguna escisión en la sociedad por sexos. Eso es lo que caracteriza fundamentalmente a la mujer: ella es lo Otro en el corazón de una totalidad cuyos dos términos son necesarios el uno para el otro. Podría imaginarse que esta reciprocidad facilitase su liberación; cuando Hércules hila la lana a los pies de Onfalia, su deseo le encadena: ¿por qué no logra Onfalia adquirir un poder duradero? Para vengarse de Jasón, Medea mata a sus hijos; esa salvaje leyenda sugiere que del vínculo que la une al niño la mujer habría podido extraer un temible ascendiente. Aristófanes ha imaginado jocosamente, en Lisístrata, una asamblea de mujeres donde estas intentan explotar, en común y con fines sociales, la necesidad que de ellas tienen los hombres; pero solo se trata de una

comedia. La leyenda que pretende que las sabinas raptadas opusieron a sus raptores una obstinada esterilidad cuenta igualmente que, al azotarlas con correas de cuero, los hombres doblegaron mágicamente su resistencia. La necesidad biológica —deseo sexual y deseo de posteridad— que sitúa al macho bajo la dependencia de la hembra, no ha liberado socialmente a la mujer. El amo y el esclavo también están unidos por una necesidad económica recíproca, que no libera al esclavo. Y es que, en la relación entre el amo y el esclavo, el amo no se plantea la necesidad que tiene del otro: detenta el poder de satisfacer esa necesidad y no le mediatiza; por el contrario, el esclavo, en su dependencia, esperanza o temor, interioriza la necesidad que tiene del amo; pero, aunque la urgencia de la necesidad fuese igual en ambos, siempre actúa en favor del opresor frente al oprimido. Ello explica que la liberación de la clase obrera, por ejemplo, haya sido tan lenta. Ahora bien, la mujer siempre ha sido, si no la esclava del hombre, al menos su vasalla; los dos sexos jamás han compartido el mundo en pie de igualdad; y todavía hoy, aunque su situación está evolucionando, la mujer tropieza con graves desventajas. En casi ningún país es idéntico su estatuto legal al del hombre; y, con frecuencia, su desventaja con respecto a aquel es muy considerable. Incluso cuando se le reconocen en abstracto algunos derechos, una larga costumbre impide que encuentre en los usos corrientes su expresión concreta. Económicamente, hombres y mujeres casi constituyen dos castas distintas; en igualdad de condiciones, los primeros disfrutan situaciones más ventajosas, salarios más elevados, tienen más oportunidades de éxito que sus competidoras de fecha reciente; en la industria, la política, etc., ocupan un número mucho mayor de puestos, y son ellos quienes ocupan los más importantes. Además de los poderes concretos que poseen, están revestidos de un prestigio cuya tradición mantiene toda la educación del niño: el presente envuelve al pasado, y en el pasado toda la Historia la han hecho los varones. En el momento en que las mujeres empiezan a participar en la elaboración del mundo, ese mundo es todavía un mundo que pertenece a los hombres: ellos no lo dudan, ellas lo dudan apenas. Negarse a ser lo Otro, rehusar la complicidad con el hombre, sería para ellas renunciar a todas las ventajas que puede procurarles la alianza con la casta superior. El hombre soberano protegerá materialmente a la mujer-ligia y se encargará de justificar su existencia: junto con el riesgo económico evita ella el riesgo metafísico de una libertad que debe inventar sus fines sin ayuda. En efecto, al lado de la pretensión de todo individuo de afirmarse como sujeto, que es una pretensión ética, también hay en él la tentación de huir de su libertad para constituirse en cosa; es ese un camino nefasto, en cuanto que pasivo, alienado y perdido; resulta entonces presa de voluntades extrañas, cercenado de su trascendencia, frustrado de todo valor. Pero es un camino fácil: así se evitan la angustia y la tensión de una existencia auténticamente asumida. El hombre que constituye a la mujer en un Otro, hallará siempre en ella profundas complicidades. Así, pues, la mujer no se reivindica como sujeto, porque carece de los medios concretos para ello, porque experimenta el lazo necesario que la une al hombre sin plantearse reciprocidad alguna, y porque a menudo se complace en su papel de Otro. Y he aquí que surge inmediatamente esta pregunta: ¿cómo ha empezado toda esa historia? Se comprende que la dualidad de los sexos, como toda dualidad, se haya manifestado mediante un conflicto. Y se comprende que si uno de los dos

logra imponer su superioridad, esta se establezca como absoluta. Pero queda por explicar que fuera el hombre quien ganase desde el principio. Pudiera haber ocurrido que las mujeres obtuviesen la victoria, o que jamás se hubiera resuelto la contienda. ¿De dónde proviene que este mundo siempre haya pertenecido a los hombres y que solamente hoy empiecen a cambiar las cosas? Y este cambio ¿es un bien? ¿Traerá o no traerá un reparto equitativo del mundo entre hombres y mujeres? Estas preguntas distan mucho de ser nuevas, y ya se les ha dado numerosas respuestas; pero precisamente el solo hecho de que la mujer sea lo Otro refuta todas las justificaciones que de ello puedan haber presentado jamás los hombres, ya que, evidentemente, les eran dictadas por su propio interés. «Todo cuanto sobre las mujeres han escrito los hombres debe tenerse por sospechoso, puesto que son juez y parte a la vez», dijo en el siglo XVII Poulain de la Barre, feminista poco conocido. Por doquier, en todo tiempo, el varón ha ostentado la satisfacción que le producía sentirse rey de la Creación. «Bendito sea Dios nuestro Señor y Señor de todos los mundos, por no haberme hecho mujer», dicen los judíos en sus oraciones matinales; mientras sus esposas murmuran con resignación: «Bendito sea el Señor, que me ha creado según su voluntad.» Entre los beneficios que Platón agradecía a los dioses, el primero era que le hubiesen creado libre y no esclavo, y el segundo, hombre y no mujer. Pero los varones no habrían podido gozar plenamente de ese privilegio si no lo hubiesen considerado fundado en lo absoluto y en la eternidad: del hecho de su supremacía han procurado derivar un derecho. «Siendo hombres quienes han hecho y compilado las leyes, han favorecido a su sexo, y los jurisconsultos han convertido las leyes en principios», añade Poulain de la Barre. Legisladores, sacerdotes, filósofos, escritores y eruditos, todos ellos se han empeñado en demostrar que la condición subordinada de la mujer era voluntad del Cielo y provechosa para la Tierra. Las religiones inventadas por los hombres reflejan esa voluntad de dominación: han sacado armas de las leyendas de Eva, de Pandora; han puesto la filosofía y la teología a su servicio, como se ha visto por las frases de Aristóteles y de Santo Tomás que hemos citado. Desde la Antigüedad, satíricos y moralistas se han complacido en trazar el cuadro de las flaquezas femeninas. Conocidas son las violentas requisitorias que contra ellas se han dirigido a través de toda la literatura francesa: Montherlant recoge, con menos inspiración, la tradición de Jean de Meung. Semejante hostilidad parece a veces fundada, a menudo gratuita; en verdad, recubre una voluntad de autojustificación más o menos hábilmente enmascarada. «Es más fácil acusar a un sexo que excusar al otro», dice Montaigne. En ciertos casos, el proceso es evidente. Resulta significativo, por ejemplo, que, para limitar los derechos de la mujer, el código romano invoque «la imbecilidad, la fragilidad del sexo» en el momento en que, por debilitamiento de la familia, aquella se convierte en un peligro para los herederos varones. Resulta chocante que en el siglo XVI, para mantener bajo tutela a la mujer casada, se apele a la autoridad de San Agustín, declarando que «la mujer es una bestia que no es ni firme ni estable», en tanto que a la soltera se la reconoce con capacidad para administrar sus bienes. Montaigne comprendió perfectamente lo arbitrario e injusto de la suerte asignada a la mujer: «Las mujeres no dejan de tener razón en absoluto cuando rechazan las normas que se han introducido en el mundo, tanto más cuanto han sido los hombres quienes las han hecho sin

ellas. Naturalmente, entre ellas y nosotros hay intrigas y querellas.» Pero Montaigne no llega hasta el extremo de erigirse en su campeón. Solamente en el siglo XVIII hombres profundamente demócratas encaran la cuestión con objetividad. Diderot, entre otros, se propone demostrar que la mujer es un ser humano igual que el hombre. Un poco más tarde, Stuart Mill la defiende con ardor. Pero estos filósofos son de una imparcialidad excepcional.

En el siglo XIX, la cuestión del feminismo se convierte nuevamente en una cuestión de partidos; una de las consecuencias de la Revolución Industrial fue la participación de la mujer en el trabajo productor: en ese momento las reivindicaciones feministas se salen del dominio teórico, encuentran bases económicas; sus adversarios se vuelven más agresivos; aunque la propiedad de bienes raíces fuera en parte destronada, la burguesía se aferra a la vieja moral, que ve en la solidez de la familia la garantía de la propiedad privada, y reclama a la mujer en el hogar tanto más ásperamente cuanto su emancipación se vuelve una verdadera amenaza; en el seno mismo de la clase obrera, los hombres intentaron frenar esa liberación, puesto que las mujeres se les presentaban como peligrosas competidoras, tanto más cuanto que estaban habituadas a trabajar por bajos salarios[6]. Para demostrar la inferioridad de la mujer, los antifeministas apelaron entonces, no solo a la religión, la filosofía y la teología, como antes, sino también a la ciencia: biología, psicología experimental, etc. A lo sumo, se consentía en conceder al otro sexo «la igualdad en la diferencia». Esta fórmula, que ha hecho fortuna, es muy significativa: es exactamente la que utilizan a propósito de los negros de Norteamérica las leyes Jim Crow. Ahora bien, esta segregación supuestamente igualitaria no ha servido más que para introducir las discriminaciones más extremadas. Esta coincidencia no tiene nada de casual; ya se trate de una raza, de una casta, de una clase, de un sexo, reducidos a una situación de inferioridad, los procesos de justificación son los mismos. «El eterno femenino» es homólogo del «alma negra» y del «carácter judío». Por otro lado, el problema judío, en su conjunto, es muy diferente de los otros dos: para el antisemita, el judío no es tanto un ser inferior como un enemigo, y no le reconoce en este mundo ningún lugar que le sea propio; más bien lo que desea es aniquilarlo. Sin embargo, hay profundas analogías entre la situación de las mujeres y la de los negros: unas y otros se emancipan hoy de un mismo paternalismo, y la en otros tiempos casta de amos quiere mantenerlos en «su lugar», es decir, en el lugar que ha elegido para ellos; en ambos casos, se deshace en elogios más o menos sinceros sobre las virtudes del «buen negro» de alma inconsciente, pueril, reidora, del negro resignado y de la mujer «verdaderamente mujer», es decir, frívola, pueril, irresponsable: la mujer sometida al hombre. En ambos casos, extrae argumentos del estado de hecho que ha creado. Conocida es la ocurrencia de Bernard Shaw: «El norteamericano blanco —dice en sustancia— relega al negro a la condición de limpiabotas, y de ello deduce que solo sirve para limpiar las botas.» Se tropieza con este círculo vicioso en todas las circunstancias análogas: cuando un individuo o grupo de individuos es mantenido en situación de inferioridad, el hecho es que es inferior; pero sería preciso entenderse sobre el alcance de la palabra ser; la mala fe consiste en darle un valor sustancial cuando tiene el sentido dinámico hegeliano: ser es haber devenido, es haber sido

hecho tal y como uno se manifiesta; sí, las mujeres, en conjunto, son hoy inferiores a los hombres, es decir, que su situación les ofrece menos posibilidades: el problema consiste en saber si semejante estado de cosas debe perpetuarse. Muchos hombres así lo desean: no todos han arrojado todavía las armas. La burguesía conservadora sigue viendo en la emancipación de la mujer un peligro que amenaza su moral y sus intereses. Ciertos varones temen la competencia femenina. En el *Hebdo-Latin*, un estudiante declaraba el otro día: «Toda estudiante que logra el título de médica o abogada nos roba un puesto de trabajo.» Este joven no pone en duda sus derechos sobre este mundo. No son exclusivamente los intereses económicos los que intervienen en el asunto. Uno de los beneficios que la opresión asegura a los opresores es que el más humilde de ellos se siente superior: un «pobre blanco» del sur de Estados Unidos tiene el consuelo de decirse que no es un «sucio negro», y los blancos más afortunados explotan hábilmente ese orgullo. De igual modo, el más mediocre de los varones se considera un semidiós ante las mujeres. Le era mucho más fácil al señor de Montherlant considerarse un héroe cuando se encaraba con mujeres (por lo demás elegidas a propósito) que cuando tenía que desempeñar el papel de hombre entre hombres, papel que muchas mujeres han representado mejor que él. Así, en septiembre de 1948, en uno de sus artículos en el *Figaro Littéraire*, Claude Mauriac —cuya poderosa originalidad todo el mundo admira— ha podido escribir[7] a propósito de las mujeres: «Escuchamos con un tono (*sic!*) de cortés indiferencia... a la más brillante de ellas, sabiendo perfectamente que su espíritu refleja de manera más o menos deslumbrante ideas que provienen de nosotros.» Evidentemente, no son las ideas de Claude Mauriac las que refleja su interlocutora, ya que no se le conoce ninguna; que ella refleje ideas provenientes de los hombres, es posible: entre los mismos varones, más de uno hay quien tiene por suyas opiniones que no ha inventado; podría uno preguntarse si Claude Mauriac no tendría interés en conversar con un buen reflejo de Descartes, de Marx, de Gide, antes que consigo mismo; lo notable es que, por el equívoco del nosotros, se identifique con San Pablo, Hegel, Lenin, Nietzsche, y que desde lo alto de la grandeza de estos considere con desdén al rebaño de mujeres que osan hablarle en pie de igualdad; a decir verdad, conozco a más de una que no tendría la paciencia de conceder al señor Mauriac un «tono de cortés indiferencia». He insistido en este ejemplo, porque en el mismo la ingenuidad masculina desarma a cualquiera. Hay otras muchas maneras más sutiles para que los hombres aprovechen la alteridad de la mujer. Para todos aquellos que padecen complejo de inferioridad, hay ahí un linimento milagroso: con respecto a las mujeres, nada hay más arrogante, agresivo o desdeñoso que un hombre inquieto por su virilidad. Aquellos a quienes no intimidan sus semejantes están también mucho más dispuestos a reconocer en la mujer un semejante; aun a estos, sin embargo, el mito de la Mujer, de lo Otro, les es caro por muchas razones[8]; no podría censurárseles por no sacrificar de buen grado todos los beneficios que extraen de ello: saben lo que pierden al renunciar a la mujer tal y como la sueñan; pero ignoran lo que les aportará la mujer tal y como será mañana. Se precisa mucha abnegación para negarse a aparecer como Sujeto único y absoluto.

Por otra parte, la inmensa mayoría de los hombres no asume explícitamente esa pretensión. No sitúan a la mujer como un ser inferior: hoy día están demasiado penetrados del ideal democrático para no reconocer como iguales a todos los seres humanos. En el seno de la familia, la mujer aparece a los ojos del niño, del muchacho, como revestida de la misma dignidad social que los adultos varones; después, ese niño, ya mayor, ha experimentado en el deseo y el amor la resistencia y la independencia de la mujer deseada y amada; casado, respeta en su mujer a la esposa, a la madre, y, en la experiencia concreta de la vida conyugal, ella se afirma frente a él como una libertad. Así, pues, el hombre puede persuadirse de que ya no existe entre los sexos una jerarquía social, y de que, en conjunto, a través de las diferencias, la mujer es una igual. Como, no obstante, observa ciertas inferioridades —la más importante de las cuales es la incapacidad profesional—, las atribuye a la naturaleza. Cuando observa respecto a la mujer una actitud de colaboración y benevolencia, tematiza el principio de la igualdad abstracta; pero la desigualdad concreta que observa no la plantea. Sin embargo, cuando entra en conflicto con ella, la situación se invierte: tematizará la desigualdad concreta y ello le autorizará incluso para negar la igualdad abstracta[9]. Es así como muchas mujeres afirman con una cuasi buena fe que las mujeres son las iguales del hombre y que no tienen nada que reivindicar; pero al mismo tiempo sostienen que las mujeres jamás podrán ser las iguales del hombre y que sus reivindicaciones son vanas. Y es que al hombre le resulta difícil calibrar la extrema importancia de las discriminaciones sociales que desde fuera parecen insignificantes y cuyas repercusiones morales e intelectuales son tan profundas en la mujer que pueden parecer tener sus fuentes en una naturaleza originaria[10]. El hombre que sienta la mayor simpatía por la mujer, jamás conoce bien su situación concreta. Por eso no ha lugar a creer a los varones cuando se esfuerzan por defender privilegios cuya extensión no logran calibrar en su totalidad. Por tanto, no nos dejaremos intimidar por el número y la violencia de los ataques dirigidos contra las mujeres; ni tampoco nos dejaremos embaucar por los elogios interesados que se prodigan a la «verdadera mujer»; ni permitiremos que nos gane el entusiasmo que suscita su destino entre los hombres, que por nada del mundo querrían compartirlo. Sin embargo, no debemos considerar con menos desconfianza los argumentos de los feministas: con mucha frecuencia la preocupación polémica les priva de todo valor. Si la «cuestión de las mujeres» es tan ociosa, es porque la arrogancia masculina la ha convertido en una «disputa»; cuando uno disputa, ya no razona bien. Lo que se ha tratado incansablemente de demostrar es que la mujer es superior, inferior o igual al hombre: creada después de Adán, es evidentemente un ser secundario, dicen unos; por el contrario afirman otros, Adán no era sino un boceto, y Dios logró el ser humano en toda su perfección cuando creó a Eva; su cerebro es más pequeño, pero relativamente es más grande; Cristo se hizo hombre, tal vez por humildad. Cada argumento atrae inmediatamente a su contrario, y con frecuencia los dos llevan a la sinrazón. Si se quiere intentar ver claro en el problema, hay que abandonar esos caminos trillados; hay que rechazar las vagas nociones de superioridad, inferioridad o igualdad que han alterado todas las discusiones, y empezar de nuevo.

Pero, entonces, ¿cómo plantear la cuestión? Y, en primer lugar, ¿quiénes somos nosotros para plantearla? Los hombres son juez y parte; las mujeres, también. ¿Dónde hallar un ángel? En verdad, un ángel estaría mal calificado para hablar, puesto que ignoraría todos los datos del problema; en cuanto al hermafrodita, se trata de un caso muy singular: no es a la vez hombre y mujer, sino más bien ni hombre ni mujer. Creo que para dilucidar la situación de la mujer son ciertas mujeres las que están mejor situadas. Es un sofisma pretender encerrar a Epiménides en el concepto de cretense y a los cretenses en el de mentiroso: no es una esencia misteriosa la que dicta a hombres y mujeres la buena o la mala fe; es su situación la que los dispone más o menos para la búsqueda de la verdad. Muchas mujeres de hoy, que han tenido la suerte de ver cómo se les restituían todos los privilegios del ser humano, pueden permitirse el lujo de la imparcialidad: incluso experimentamos la necesidad de ello. Ya no somos combatientes, como nuestras mayores; en general, hemos ganado la partida; en las últimas discusiones sobre el Estatuto de la Mujer, la ONU no ha dejado de reclamar imperiosamente que termine de realizarse la igualdad de los sexos, y ya muchas de nosotras no hemos tenido nunca que sentir nuestra feminidad como un estorbo o un obstáculo; muchos problemas nos parecen más esenciales que los que nos conciernen de manera singular, y ese mismo desprendimiento nos permite abrigar la esperanza de que nuestra actitud será objetiva. No obstante, conocemos más íntimamente que los hombres el mundo femenino, porque en él tenemos nuestras raíces; aprehendemos de manera más inmediata lo que significa para un ser humano el hecho de ser femenino, y nos preocupamos más de saberlo. He dicho que hay problemas más esenciales, lo cual no impide que este conserve a nuestros ojos cierta importancia: ¿en qué habrá afectado a nuestra existencia el hecho de ser mujeres? ¿Qué oportunidades, exactamente, nos han sido dadas y cuáles nos han sido negadas? ¿Qué suerte pueden esperar nuestras hermanas más jóvenes y en qué sentido hay que orientarlas? Es chocante que el conjunto de la literatura femenina esté animado en nuestros días mucho menos por una voluntad de reivindicación que por un esfuerzo de lucidez; al salir de una era de desordenadas polémicas, este libro es una tentativa, entre otras, de recapitular la cuestión. Pero, sin duda, tal vez sea imposible tratar ningún problema humano sin tomar partido: la manera misma de plantear las cuestiones, las perspectivas adoptadas, suponen jerarquías de intereses; toda cualidad implica valores; no hay descripción supuestamente objetiva que no se levante sobre un segundo término ético. En lugar de tratar de disimular los principios que más o menos explícitamente se sobrentienden, es preferible plantearlos en seguida; de ese modo no nos veremos obligados a precisar en cada página qué sentido se da a las palabras: superior, inferior, mejor, peor, progreso, regresión, etc. Si pasamos revista a algunas de las obras dedicadas a la mujer, vemos que uno de los puntos de vista más frecuentemente adoptados es el del bien público, del interés general: en verdad cada cual entiende por ello el interés de la sociedad tal y como desea conservarla o establecerla. En cuanto a nosotros, estimamos que no existe otro bien público que el que asegura el bien privado de los ciudadanos; juzgamos las instituciones desde el punto de vista de las oportunidades concretas ofrecidas a los individuos. Pero tampoco confundimos la idea del interés privado con la de la felicidad: he ahí otro punto de vista que también se encuentra a

menudo; ¿no son más dichosas las mujeres del harén que las electoras? El ama de casa ¿no es más feliz que la obrera? No se sabe demasiado bien lo que significa la palabra dicha, y aún menos qué valores auténticos recubre; no hay ninguna posibilidad de medir la dicha de otro, y siempre resulta fácil declarar dichosa la situación que se le quiere imponer: aquellos a quienes se condena al estancamiento, en particular, son declarados felices, so pretexto de que la dicha es inmovilidad. Se trata, pues, de una noción a la que no nos referiremos. La perspectiva que adoptamos es la de la moral existencialista. Todo sujeto se plantea concretamente a través de proyectos, como una trascendencia; no alcanza su libertad sino por medio de su perpetuo avance hacia otras libertades; no hay otra justificación de la existencia presente que su expansión hacia un porvenir infinitamente abierto. Cada vez que la trascendencia recae en inmanencia, hay degradación de la existencia en «en sí», de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si es consentida por el sujeto; si le es infligida, toma la figura de una frustración y de una opresión; en ambos casos es un mal absoluto. Todo individuo que tenga la preocupación de justificar su existencia, experimenta esta como una necesidad indefinida de trascenderse. Ahora bien, lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como lo Otro: se pretende fijarla en objeto y consagrarla a la inmanencia, ya que su trascendencia será perpetuamente trascendida por otra conciencia esencial y soberana. El drama de la mujer consiste en ese conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que se plantee siempre como lo esencial y las exigencias de una situación que la constituye como inesencial. ¿Cómo puede realizarse un ser humano en la situación de la mujer? ¿Qué caminos le están abiertos? ¿Cuáles desembocan en callejones sin salida? ¿Cómo encontrar la independencia en el seno de la dependencia? ¿Qué circunstancias limitan la libertad de la mujer? ¿Puede esta superarlas? He aquí las cuestiones fundamentales que desearíamos dilucidar. Es decir, que, interesándonos por las oportunidades del individuo, no definiremos tales oportunidades en términos de felicidad, sino en términos de libertad. Es evidente que este problema carecería de todo sentido si supusiéramos que sobre la mujer pesa un destino fisiológico, psicológico o económico. Así, pues, empezaremos por discutir los puntos de vista adoptados por la biología, el psicoanálisis y el materialismo histórico sobre la mujer. Trataremos de mostrar en seguida, positivamente, cómo se ha constituido la «realidad femenina», por qué la mujer ha sido definida como lo Otro y cuáles han sido las consecuencias desde el punto de vista de los hombres. Luego descubriremos, desde el punto de vista de las mujeres, el mundo tal y como se les propone[11]; y podremos comprender con qué dificultades tropiezan en el momento en que, tratando de evadirse de la esfera que les ha sido asignada hasta el presente, pretenden participar del *mitsein* humano.

NOTAS

1. Desaparecida hoy; se llamaba Franchise.

2. El informe Kinsey, por ejemplo, se limita a definir las características sexuales del hombre norteamericano, lo cual es completamente diferente.

3. Esta idea ha sido expresada en su forma más explícita por E. Lévinas en su ensayo sobre *Le Temps et l'Autre*. Se expresa así: «¿No habría una situación en la cual la alteridad fuese llevada por un ser a un título positivo, como esencia? ¿Cuál es la alteridad que no entra pura y simplemente en la oposición de las dos especies del mismo género? Creo que lo contrario absolutamente contrario, cuya contrariedad no es afectada en absoluto por la relación que puede establecerse entre él y su correlativo, la contrariedad que permite al término permanecer absolutamente otro, es lo femenino. El sexo no es una diferencia específica cualquiera... La diferencia de los sexos tampoco es una contradicción...; no es tampoco la dualidad de dos términos complementarios, porque dos términos complementarios suponen un todo preexistente... La alteridad se cumple en lo femenino. Término del mismo rango, pero de sentido opuesto a la conciencia.» Supongo que el señor Lévinas no olvida que la mujer es también, para sí, conciencia. Sin embargo, es chocante que adopte deliberadamente un punto de vista de hombre, sin señalar la reciprocidad entre el sujeto y el objeto. Cuando escribe que la mujer es misterio, sobrentiende que es misterio para el hombre. De tal modo que esta descripción, que se quiere subjetiva, es en realidad una afirmación del privilegio masculino.
4. Véase C. LÉVI-STRAUSS: *Les Structures élémentaires de la Parenté*. Agradezco a C. Lévi-Strauss la gentileza de haberme dado a conocer las pruebas de su tesis, que, entre otras, he utilizado ampliamente en la parte segunda, págs. 83-102.
5. Véase parte segunda, capítulo V.
6. Véase parte segunda, págs. 196-198.
7. O al menos creía poderlo.
8. El artículo de Michel Carrouges sobre este tema, aparecido en el número 292 de *Cahiers du Sud*, es significativo. Escribe Carrouges con indignación: «¡Quisieran que no existiese en absoluto el mito de la mujer, sino solamente una cohorte de cocineras, comadronas, rameras, escritorcillas, en funciones de placer o de utilidad!» Es tanto como decir que, según él, la mujer no tiene existencia por sí misma; considera solamente su función en el mundo de los varones. Su finalidad está en el hombre; entonces, en efecto, puede preferirse su «función» poética a cualquier otra. La cuestión consiste precisamente en saber por qué hay que definirla con relación al hombre.
9. El hombre declara, por ejemplo, que no encuentra a su mujer en nada disminuida porque carezca de un oficio: los quehaceres del hogar son tan nobles, etc. No obstante, en la primera disputa, exclama: «¡Sin mí, serías incapaz de ganarte la vida!»
10. Describir ese proceso será precisamente el objeto del segundo volumen de este estudio.
11. De manera expresa, por el texto de la autora se entiende que la continuación remite al desarrollo del estudio en los capítulos posteriores.

GLOSARIO

Técnico

- **lo Otro / la Alteridad.** Categoría con la que Beauvoir describe la posición atribuida a la mujer: un ser definido siempre en relación con el hombre, nunca como sujeto autónomo, sino como polo opuesto y secundario frente a «lo Uno».
- **lo Uno / el Sujeto.** Posición que el hombre se atribuye a sí mismo en la relación entre los sexos: la de referencia esencial y absoluta desde la que se define y juzga a la mujer como «lo inesencial».
- **trascendencia.** En el vocabulario existencialista de Beauvoir, la capacidad del sujeto de proyectarse hacia el futuro y superar continuamente su situación mediante la acción libre; es la forma propia de la existencia auténtica.

- **inmanencia.** Estado de estancamiento en que el sujeto queda reducido a mera cosa u objeto, sin proyecto ni apertura al futuro; Beauvoir lo describe como una «degradación» de la libertad cuando es impuesta desde fuera.
- **mala fe.** Concepto tomado del existencialismo (Sartre) que Beauvoir aplica a quien niega su libertad o su situación real —por ejemplo, la mujer que pretende situarse «por encima de su sexo»— para evitar la angustia de asumirse como sujeto.
- **eterno femenino.** Noción esencialista que supone una feminidad fija e inmutable, dada de antemano; Beauvoir la rechaza por considerarla un mito sin fundamento biológico ni histórico.
- **nominalismo.** Postura filosófica, aquí atribuida a cierto racionalismo ilustrado, según la cual «mujer» sería solo una palabra sin contenido esencial; Beauvoir la juzga insuficiente porque ignora la situación concreta de las mujeres.
- ***mitsein*.** Término tomado de la ontología existencialista ("ser-con") que designa la coexistencia originaria entre hombre y mujer como pareja inseparable, distinta de la solidaridad entre grupos oprimidos.
- **reciprocidad.** Relación de reconocimiento mutuo entre conciencias que, según Beauvoir, no se ha dado entre los sexos: el hombre se afirma como esencial sin que la mujer le oponga una pretensión equivalente.
- **situación.** Concepto clave del existencialismo que designa el conjunto de condiciones concretas (históricas, sociales, económicas) en que un sujeto ejerce su libertad; para Beauvoir explica la condición femenina mejor que cualquier esencia natural.

General

- **adeptos.** Personas que siguen o defienden una idea, doctrina o creencia.
- **conceptualismo.** Aquí, la idea de que existen conceptos o definiciones fijas y esenciales (como «la mujer») que describen de forma inmutable a un grupo de seres.
- **antifeministas.** Personas contrarias a la igualdad de derechos entre hombres y mujeres.
- **vasalla.** Persona sometida o subordinada a la autoridad de otra, como en las relaciones de dependencia feudal.
- **paternalismo.** Actitud de protección o autoridad de un grupo dominante hacia otro, tratado como inferior o incapaz de valerse por sí mismo.
- **sofisma.** Razonamiento que parece válido pero que en realidad es engañoso o falso.
- **alienado.** Que ha perdido el control sobre su propia vida o identidad, quedando sometido a fuerzas o voluntades ajenas.
- **imparcialidad.** Actitud de juzgar o valorar algo sin dejarse llevar por intereses o preferencias personales.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- → Judith Butler — el análisis de la mujer como «lo Otro» construida socialmente prepara directamente la posterior distinción entre sexo y género en su pensamiento.
- ↔ Sartre y Heidegger — el fragmento aplica conceptos existencialistas (libertad, trascendencia, inmanencia, mala fe) compartidos con ambos.

- ← Wollstonecraft y Olympe de Gouges — diálogo con la primera ola feminista, antecedente histórico de las reivindicaciones que Beauvoir retoma.
- ← Marx — la comparación con el proletariado remite a la crítica social heredera del materialismo histórico marxista.
- ← Aristóteles — crítica a su tesis de la mujer como «ser fallido», citada expresamente en el fragmento.
- ← Tomás de Aquino — referencia a su calificación de la mujer como «hombre fallido», mencionada en el texto.
- ← Nietzsche — la noción de «alteridad» y la crítica de los valores heredados conecta con su genealogía crítica de la tradición occidental.

KARL R. POPPER

«Sobre las fuentes del conocimiento y de la ignorancia», en Conjeturas y refutaciones

Edición de referencia: Karl R. Popper, «Sobre las fuentes del conocimiento y de la ignorancia», Popper, K. R. (1983). Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico (N. Míguez, Trad.; R. Grasa, Adapt. y trad.). Ediciones Paidós Ibérica.

SEMBLANZA FILOSÓFICA DEL AUTOR

Karl R. Popper (Viena, 1902 – Londres, 1994) fue uno de los filósofos de la ciencia más influyentes del siglo XX. Formado en el ambiente intelectual de la Viena de entreguerras, mantuvo un diálogo crítico con el Círculo de Viena sin integrarse en él, y tuvo que exiliarse en Nueva Zelanda y después en Inglaterra a raíz del ascenso del nazismo. Su obra más célebre, La lógica de la investigación científica (1934), propone el falsacionismo como criterio de demarcación entre ciencia y pseudociencia: una teoría es científica no porque pueda verificarse, sino porque puede someterse a pruebas capaces de refutarla; ninguna cantidad de confirmaciones prueba definitivamente una ley general, mientras que un solo contraejemplo basta para derribarla. Frente al inductivismo clásico, que suponía que el conocimiento nace de la acumulación de observaciones, Popper defiende que la ciencia avanza mediante conjeturas audaces sometidas a refutación, en un proceso de ensayo y error sin garantías absolutas. A esta actitud epistemológica la llamó racionalismo crítico: ningún saber, ni siquiera el científico, descansa en fuentes últimas o infalibles; todo conocimiento es falible y perfectible mediante la crítica racional propia y ajena. Esta misma actitud crítica orientó su filosofía política, expuesta en La sociedad abierta y sus enemigos (1945), donde defiende la democracia liberal y el reformismo gradual frente al holismo utópico y al historicismo de raíz hegeliana y marxista, a los que acusa de alimentar el totalitarismo. Popper insistió en que el progreso, tanto científico como social, exige instituciones abiertas a la corrección del error y desconfía de cualquier doctrina que se presente como poseedora de la verdad definitiva. Su pensamiento ha marcado de forma duradera la filosofía de la ciencia, la epistemología y la teoría política contemporáneas.

RESEÑA DE LA OBRA

Fragmento de la conferencia «Sobre las fuentes del conocimiento y de la ignorancia», incluida en Conjeturas y refutaciones (1963). Popper examina la vieja disputa entre empirismo y racionalismo sobre el origen del saber y rechaza que exista una fuente última e infalible del conocimiento, ya sea la observación o la razón intuitiva. Critica la «doctrina de la verdad manifiesta» (presente en Descartes y Bacon) y su derivado, la «teoría conspiracional de la ignorancia», por alimentar el fanatismo y el autoritarismo. Frente a ellas, propone el racionalismo crítico: el conocimiento avanza mediante la crítica constante de teorías y presunciones, propias y ajenas, nunca por apelación a autoridades u orígenes privilegiados.

TEMAS TRATADOS EN EL FRAGMENTO

- La disputa histórica entre empirismo (Bacon, Locke, Hume) y racionalismo (Descartes, Spinoza, Leibniz) sobre el origen del conocimiento
- Crítica a la doctrina de la 'verdad manifiesta' en Descartes (*veracitas dei*) y Bacon (*veracitas naturae*)
- La teoría conspiracional de la ignorancia y sus versiones religiosa y marxista
- Relación entre epistemología optimista/pesimista y consecuencias políticas (fanatismo, autoritarismo)
- La distinción entre cuestiones de origen y cuestiones de validez del conocimiento
- El papel de la tradición como fuente principal, aunque no infalible, del saber
- Formulación del racionalismo crítico como método de detección y eliminación del error
- Las diez tesis finales sobre la inexistencia de fuentes últimas del conocimiento

TEXTO

Citas iniciales

[Se han suprimido los apartados II, IX, XI y XII. Las omisiones se señalan mediante corchetes y puntos suspensivos.]

Se desprende, por lo tanto, que la verdad se pone de manifiesto... BENEDICTUS DE SPINOZA

Todo hombre lleva consigo una piedra de toque... para distinguir... la verdad de las apariencias. JOHN LOCKE

... es imposible para nosotros pensar una cosa que antes no hayamos sentido, sea por nuestros sentidos externos, sea por los internos. — DAVID HUME

ME TEMO que el título de esta conferencia ofenda a oídos críticos. Pues si bien la expresión «fuentes del conocimiento» es correcta, y también lo sería la de «fuentes del error», en cambio no lo es la de «fuentes de la ignorancia». «La ignorancia es algo negativo», es la ausencia de conocimiento. Pero entonces, «¿cómo puede tener fuentes la ausencia de algo?» Tal fue la pregunta que me formuló un amigo a quien le confié el título que había elegido para esta conferencia. Acuciado a dar una respuesta, me encontré improvisando una racionalización y explicándole a mi amigo que el extraño efecto lingüístico del título era intencional.

Le dije que, mediante ese título, esperaba llamar la atención hacia una serie de doctrinas filosóficas históricamente importantes aunque no registradas, entre ellas —aparte de la doctrina que afirma que la verdad es manifiesta— especialmente una teoría conspiracional de la ignorancia que interpreta a ésta no como una mera falta de conocimiento, sino como la obra de algún poder malévolo, fuente de influencias impuras y perniciosas que pervierten o envenenan nuestras mentes e instilan en nosotros el hábito de la resistencia al conocimiento.

I

El problema que quiero examinar de nuevo en esta conferencia, y que espero no solamente examinar sino también resolver, quizás pueda ser considerado como un aspecto de la vieja querella entre las escuelas británica y continental de filosofía, la querella entre el empirismo clásico de Bacon, Locke, Berkeley, Hume y Mill, y el racionalismo o intelectualismo clásico de Descartes, Spinoza y Leibniz. En esta querella, la escuela británica sostenía que la fuente última de todo conocimiento es la observación, mientras que la escuela continental afirmaba que lo es la intuición intelectual de ideas claras y distintas.

La mayoría de esos problemas mantienen aún toda su vigencia. El empirismo, que es todavía la doctrina dominante en Inglaterra, no sólo ha conquistado a los Estados Unidos, sino que es ahora aceptado en vastos círculos del continente europeo como la verdadera teoría del conocimiento científico. El intelectualismo cartesiano, por desgracia, ha sido deformado con frecuencia para dar origen a una u otra de las formas del irracionalismo moderno.

Intentaré demostrar en esta conferencia que la diferencia entre el empirismo y el racionalismo clásicos son mucho menores que sus semejanzas y que ambos están equivocados. Sostengo que están equivocados aunque yo mismo soy una mezcla de empirista y racionalista. Pero creo que, si bien la observación y la razón desempeñan ambas papeles importantes, estos papeles se parecen poco a los que les atribuyen sus defensores clásicos. En especial, trataré de mostrar que ni la observación ni la razón pueden ser consideradas como fuentes del conocimiento, en el sentido en que se las ha tenido por fuentes del conocimiento hasta la actualidad.

[...]

IV

Es inquietante el hecho de que hasta un tema abstracto como la epistemología pura no sea tan puro como podría pensarse (y como creía Aristóteles), sino que sus ideas, en gran medida, puedan estar motivadas e inconscientemente inspiradas por esperanzas políticas y sueños utópicos. Esto debe ser tomado como una advertencia por el epistemólogo. ¿Cómo podrá remediar esto? Como epistemólogo, solamente me interesa discernir la verdad en lo que respecta a los problemas de la epistemología, se adecue o no esta verdad a mis ideas políticas. ¿Pero no corro el riesgo de sufrir, inconscientemente, la influencia de mis esperanzas y creencias políticas?

Sucede que no sólo soy un empirista y un racionalista al mismo tiempo, sino también un liberal (en el sentido inglés de la palabra): pero justamente porque soy un liberal siento que pocas cosas son tan importantes para un liberal como someter las diversas teorías del liberalismo a un minucioso examen crítico.

Al embarcarme en un examen crítico de este género descubrí el importante papel desempeñado por ciertas teorías epistemológicas en el desarrollo de las ideas liberales,

especialmente por las diversas formas de optimismo epistemológico. Descubrí también que, como epistemólogo, debía rechazar estas teorías epistemológicas por ser insostenibles. Esta experiencia mía puede ilustrar el hecho de que nuestros sueños y esperanzas no controlan necesariamente los resultados a los que lleguemos, y que, en la búsqueda de la verdad, el mejor plan podría ser comenzar por la crítica de nuestras más caras creencias. Puede parecer un plan perverso, pero no será considerado así por quienes desean hallar la verdad y no la temen.

V

Al examinar la epistemología optimista inherente a ciertas ideas del liberalismo me encontré con un conjunto de doctrinas que, si bien a menudo son aceptadas implícitamente, no han sido —que yo sepa— explícitamente discutidas o siquiera observadas por filósofos o historiadores. La más importante de ellas es una que ya he mencionado: la doctrina de que la verdad es manifiesta. La más extraña de ellas es la teoría conspiracional de la ignorancia, que es un curioso desarrollo de la doctrina de la verdad manifiesta.

Por doctrina de la verdad manifiesta entiendo, como se recordará, la concepción optimista de que la verdad, cuando se la coloca desnuda ante nosotros, es siempre reconocible como verdad. Si no se revela por sí misma, sólo es necesario develar esa verdad, o descubrirla. Una vez hecho esto, no se requiere mayor discusión. Tenemos ojos para ver la verdad, y la «luz natural» de la razón para iluminarla.

Esa doctrina está en el centro mismo de la enseñanza de Descartes y de Bacon. Descartes basaba su epistemología optimista en la importante teoría de la *veracitas dei*. Lo que vemos clara y distintamente que es verdadero debe serlo realmente; pues, de lo contrario, Dios nos engañaría. Así, la veracidad de Dios hace manifiesta a la verdad.

En Bacon encontramos una doctrina similar. Se la podría llamar la doctrina de la *veracitas naturae*, la veracidad de la naturaleza. La Naturaleza es un libro abierto. El que lo lee con mente pura no puede equivocarse. Sólo puede caer en el error si su mente está envenenada por el prejuicio.

La última observación del párrafo anterior muestra que la doctrina de que la verdad es manifiesta plantea la necesidad de explicar la falsedad. El conocimiento, la posesión de la verdad, no necesita ser explicado. ¿Pero cómo podemos caer en el error, si la verdad es manifiesta? La respuesta es la siguiente: por nuestra pecaminosa negativa a ver la verdad manifiesta; o porque nuestras mentes albergan prejuicios inculcados por la educación y la tradición u otras malas influencias que han pervertido nuestras mentes originalmente puras e inocentes.

La ignorancia puede ser la obra de poderes que conspiran para mantenernos en ella, para envenenar nuestras mentes instilando en ellas la falsedad, y que ciegan nuestros ojos para que

no podamos ver la verdad manifiesta. Esos prejuicios y esos poderes son, pues, las fuentes de la ignorancia.

La teoría conspiracional de la ignorancia es bien conocida en su forma marxista como la conspiración de la prensa capitalista, que pervierte y suprime la verdad, a la par que llena las mentes de los obreros de ideologías falsas. También se destacan entre las teorías conspiracionales las doctrinas religiosas. Es notable descubrir qué poco original es esa tesis marxista. El cura malvado y fraudulento que mantiene al pueblo en la ignorancia era una imagen común del siglo XVIII y, me temo, una de las inspiraciones del liberalismo. Se la puede rastrear hasta la creencia protestante en la conspiración de la Iglesia Romana, y también hasta las creencias de aquellos disidentes que sostenían concepciones semejantes acerca de la Iglesia Establecida. (En otra obra he rastreado la prehistoria de esta creencia hasta el tío de Platón, Critias; ver el capítulo 8, sección II de mi libro *The Open Society and its Enemies*.)

Esta curiosa creencia en una conspiración es la consecuencia casi inevitable de la concepción optimista según la cual la verdad y, por ende, el bien deben prevalecer sólo con que se les dé una oportunidad. «Dejadla que se trabe en lucha con la falsedad; ¿quién vio nunca que la verdad llevara la peor parte, en un encuentro libre y abierto?» (Aeropagítica. Compárese con el proverbio francés *La vérité triomphe toujours*). De modo que cuando la Verdad de Milton llevaba la peor parte, la inferencia necesaria era que el encuentro no había sido libre y abierto: si la verdad manifiesta no prevalece es porque se la ha suprimido malévolamente.

Yo no sostengo que no haya habido nunca un grano de verdad en esta teoría conspiracional. Pero, fundamentalmente, se trata de un mito, como lo es la teoría de la verdad manifiesta de la cual surgió. Pues la simple verdad es que, a menudo, es difícil llegar a la verdad, y que, una vez encontrada, se la puede volver a perder fácilmente. Las creencias erróneas pueden tener un asombroso poder para sobrevivir, durante miles de años, en franca oposición a la experiencia, y sin la ayuda de ninguna conspiración.

VI

Pero esa epistemología falsa también ha tenido desastrosas consecuencias. La teoría de que la verdad es manifiesta —de que puede verla quienquiera que desee verla— es también la base de casi todo tipo de fanatismo. Pues, entonces, sólo por la más depravada maldad puede alguien negarse a ver la verdad manifiesta; sólo los que tienen toda clase de razones para temer la verdad pueden negarla y conspirar para suprimirla.

Pero la teoría de que la verdad es manifiesta no sólo engendra fanáticos —hombres poseídos por la convicción de que todos aquellos que no ven la verdad manifiesta deben de estar poseídos por el demonio—, sino que también conduce, aunque quizás menos directamente que una epistemología pesimista, al autoritarismo. Esto se debe, simplemente, a que la verdad no es manifiesta, por lo general.

VII

A Platón le corresponde un papel decisivo en la prehistoria de la doctrina cartesiana de la *veracitas dei*, la doctrina de que nuestra intuición intelectual no nos engaña porque Dios es veraz y no puede engañarnos; o, en otras palabras, la doctrina de que nuestro intelecto es una fuente de conocimiento porque Dios es una fuente de conocimiento.

Esta doctrina tiene una larga historia, que puede ser rastreada fácilmente hasta Homero y Hesíodo. Para nosotros, el hábito de referirse a las fuentes utilizadas es natural en un sabio o un historiador, pero quizás resulte un tanto sorprendente descubrir que tal hábito proviene de los poetas; sin embargo, es así. Los poetas griegos se refieren a las fuentes de su conocimiento. Esas fuentes son divinas: son las Musas.

En el Ion de Platón se establece una clara distinción entre la inspiración divina —el divino frenesí del poeta— y las fuentes u orígenes divinos del verdadero conocimiento. (Este tema es desarrollado además en el Fedro, especialmente desde 259e en adelante.) Platón admite la inspiración de los poetas, pero niega toda autoridad divina a su presunto conocimiento de los hechos.

Según el Menón (81b-d) de Platón, no hay nada que nuestra alma inmortal no conozca, antes de nuestro nacimiento. Pues, dado que todas las naturalezas están emparentadas y son afines, nuestra alma debe ser afín a todas las naturalezas. Por consiguiente, las conoce a todas: conoce todas las cosas.

Todo conocimiento es, por tanto, re-conocimiento, recuerdo o remembranza de la esencia o verdadera naturaleza que una vez conocimos. (Cf. Fedón, 72e y sigs., 75e.)

Sócrates demuestra lo que antecede en un hermoso pasaje del Menón, cuando ayuda a un joven esclavo sin educación a «recordar» la prueba de un caso especial del teorema de Pitágoras.

VIII

Pero lo que aquí nos interesa es la epistemología optimista de Platón, la teoría de la anamnesis que se encuentra en el Menón. Ella contiene, según creo, no sólo el germen del intelectualismo cartesiano, sino también el de la teoría de la inducción de Aristóteles y, en especial, de Bacon.

El esclavo de Menón es ayudado por las juiciosas preguntas de Sócrates a recordar o recuperar el conocimiento olvidado que poseía su alma en su estado prenatal de omnisciencia. Creo que es a este famoso método socrático, llamado en el Teeteto el arte de la partera o mayéutica, al que alude Aristóteles cuando dice (en la Metafísica, 1017b 17-33; ver también 987b 1) que Sócrates fue el creador del método de la inducción.

El mismo procedimiento, fundamentalmente, forma parte de la inducción de Bacon.

[...]

XIII

En lo que sigue, dejaré de lado estas reflexiones, que son en gran medida históricas, para abordar los problemas mismos y su solución. Esta parte de mi conferencia puede ser descrita como un ataque al empirismo, tal como fue formulado, por ejemplo, en el siguiente párrafo clásico de Hume: «Si le pregunto a usted por qué cree en una determinada cuestión de hecho... usted debe darme alguna razón; y esta razón será algún otro hecho relacionado con el anterior. Pero como no puede seguir de esta manera *in infinitum*, finalmente debe terminar en algún hecho que esté presente en su memoria o en sus sentidos; o debe admitir que su creencia carece totalmente de fundamento». (*Enquiry Concerning Human Understanding*, Sección V, Parte I.)

El problema de la validez del empirismo puede ser planteado, en líneas generales, de la siguiente manera: ¿es la observación la fuente última de nuestro conocimiento de la naturaleza? Y si no es así, ¿cuáles son las fuentes de nuestro conocimiento?

Considero que esta serie de preguntas es totalmente insatisfactoria. Ante todo, la mayoría de nuestras afirmaciones no se basan en observaciones, sino en otras fuentes de toda clase. «Lo leí en *The Times*» o «Lo leí en la Enciclopedia Británica» son respuestas más confiables y más definidas a la pregunta «¿Cómo lo sabe?» que «Lo he observado» o «Lo sé por una observación que hice el año pasado».

Trataré de mostrar que esa argumentación es tan poco válida como la de Bacon, que la respuesta a la cuestión de las fuentes del conocimiento es adversa al empirismo y, finalmente, que toda esta cuestión acerca de las fuentes últimas debe ser rechazada por basarse en un error.

XIV

¿Pero cuáles son, entonces, las fuentes de nuestro conocimiento? La respuesta, según creo, es ésta: hay toda clase de fuentes de nuestro conocimiento, pero ninguna tiene autoridad.

Podemos decir que *The Times* puede ser una fuente de conocimiento, o que puede serlo la Enciclopedia Británica. Podemos decir que ciertos artículos de *Physical Review* acerca de un determinado problema de la física tienen más autoridad y más carácter de fuente que un artículo sobre el mismo problema de *The Times* o de la Enciclopedia. Pero sería totalmente erróneo decir que la fuente del artículo de *Physical Review* debe estar constituida total o parcialmente por observaciones.

El error fundamental de la teoría filosófica de las fuentes últimas de nuestro conocimiento es que no distingue con suficiente claridad entre cuestiones de origen y cuestiones de validez.

XV

Podría sostenerse que los sistemas tradicionales de epistemología surgen de las respuestas, afirmativas o negativas, que den a las preguntas acerca de las fuentes del conocimiento.

La respuesta adecuada a mi pregunta «¿Cómo podemos detectar y eliminar el error?» es, según creo, la siguiente: «Criticando las teorías y presunciones de otros y —si podemos adiestrarnos para hacerlo— criticando nuestras propias teorías y presunciones». Esta respuesta resume una posición a la que propongo llamar «racionalismo crítico».

Esta respuesta es aplicable, hablando estrictamente, sólo si la pregunta planteada se refiere a una afirmación científica, a diferencia de las afirmaciones históricas.

XVI

Ha llegado el momento, creo, de formular los resultados epistemológicos de esta discusión. Los expondré en forma de diez tesis.

1. No hay fuentes últimas del conocimiento. Debe darse la bienvenida a toda fuente y a toda sugerencia; y toda fuente, toda sugerencia, deben ser sometidas a un examen crítico.

2. La pregunta epistemológica adecuada no se refiere a las fuentes; más bien, preguntamos si la afirmación hecha es verdadera, es decir, si concuerda con los hechos.

3. En conexión con este examen puede tener importancia todo tipo de argumentos.

4. Tanto cuantitativa como cualitativamente, la fuente de nuestro conocimiento que es, con mucho, la más importante —aparte del conocimiento innato— es la tradición.

5. El hecho de que, en su mayor parte, las fuentes de nuestro conocimiento sean tradicionales, condena el antitradicionalismo como fútil.

6. El conocimiento no puede partir de la nada —de una *tabula rasa*— ni tampoco de la observación.

7. Las epistemologías pesimistas y optimistas están igualmente equivocadas.

8. Ni la observación ni la razón son autoridades.

9. Aunque la claridad es valiosa en sí misma, no sucede lo mismo con la exactitud y la precisión.

10. Toda solución de un problema plantea nuevos problemas sin resolver, y ello es tanto más así cuanto más profundo era el problema original y más audaz su solución.

XVII

Quiero plantear una última cuestión.

Si la buscamos, a menudo podremos hallar una idea verdadera, digna de ser conservada, en una teoría filosófica que debemos rechazar como falsa. ¿Podemos encontrar una idea de este

género en alguna de las teorías que postulan la existencia de fuentes últimas del conocimiento?

Sugiero que lo que debemos hacer es abandonar la idea de las fuentes últimas del conocimiento y admitir que todo conocimiento es humano; que está mezclado con nuestros errores, nuestros prejuicios, nuestros sueños y nuestras esperanzas; que todo lo que podemos hacer es buscar a tientas la verdad, aunque esté más allá de nuestro alcance.

GLOSARIO

Técnico

- **Racionalismo crítico.** Postura de Popper según la cual el conocimiento progresa no por apelar a fuentes infalibles, sino sometiendo toda teoría o creencia, propia o ajena, a examen y crítica constantes.
- **Doctrina de la verdad manifiesta.** Concepción optimista, atribuida a Descartes y Bacon, según la cual la verdad se revela por sí misma a quien la busca sin prejuicios, sin necesitar mayor discusión ni prueba.
- **Veracitas dei.** En la epistemología de Descartes, la garantía de que Dios, por ser veraz, no puede engañarnos respecto de lo que percibimos clara y distintamente como verdadero.
- **Veracitas naturae.** Expresión con la que Popper describe la doctrina baconiana de que la naturaleza es un 'libro abierto' que no engaña a quien la lee con mente libre de prejuicios.
- **Teoría conspiracional de la ignorancia.** Idea, derivada de la doctrina de la verdad manifiesta, de que la ignorancia no es mera ausencia de saber sino producto de un poder malévolo que oculta o pervierte la verdad.
- **Fuentes del conocimiento.** Supuestos orígenes últimos y autorizados del saber (observación, intuición intelectual) cuya existencia Popper niega, sustituyéndolos por una pluralidad de fuentes falibles.
- **Empirismo clásico.** Corriente filosófica (Bacon, Locke, Berkeley, Hume, Mill) que sostiene que la observación sensorial es la fuente última de todo conocimiento.
- **Racionalismo/intelectualismo clásico.** Corriente filosófica (Descartes, Spinoza, Leibniz) que sostiene que la fuente última del conocimiento es la intuición intelectual de ideas claras y distintas.
- **Cuestión de origen vs. cuestión de validez.** Distinción popperiana entre preguntar de dónde procede una creencia y preguntar si esa creencia es verdadera; confundir ambas es, para Popper, el error central de las teorías de las fuentes últimas.
- **Tradición como fuente de conocimiento.** En las tesis finales, Popper reconoce la tradición como la fuente cuantitativa y cualitativamente más importante del saber humano, aunque tampoco infalible ni exenta de crítica.

General

- **Acuciado.** Presionado o urgido a hacer algo con rapidez.
- **Racionalización.** Explicación elaborada *a posteriori* para justificar una decisión o actitud.

- **Perniciosas.** Que causan daño grave, dañinas o nocivas.
- **Querella.** Disputa o desacuerdo prolongado entre posturas o escuelas de pensamiento.
- **Anamnesis.** En la filosofía platónica, el proceso de 'recordar' un conocimiento que el alma ya poseía antes de nacer.
- **Mayéutica.** Método socrático de preguntas sucesivas para ayudar a alguien a 'dar a luz' ideas que ya tenía dentro de sí.
- **Fanatismo.** Adhesión ciega y extrema a una idea o creencia, sin admitir discusión ni crítica.
- **Tabula rasa.** Expresión latina que designa una mente sin ningún conocimiento previo, como una pizarra en blanco.

SUGERENCIAS DE RELACIÓN (NO EXHAUSTIVAS)

- → Habermas — la defensa del racionalismo crítico y del diálogo abierto entre conjeturas y refutaciones anticipa, de forma remota, el ideal habermasiano de la razón comunicativa en la esfera pública.
- ← los presocráticos — ambos comparten la pregunta por el fundamento último del conocimiento de la realidad, aunque Popper niega que exista tal fundamento.
- ← Descartes y Hume — el fragmento discute directamente el racionalismo cartesiano y el empirismo de Hume.
- ← la relación fe-razón medieval — su crítica a la «verdad manifiesta» revisita, en clave laica, el problema de una verdad revelada frente a una verdad conquistada críticamente.
- ← el proyecto ilustrado — su defensa de la crítica racional frente al dogmatismo prolonga la confianza ilustrada en la razón, aunque despojada de certezas absolutas.
- ← Kant — ambos rechazan que el conocimiento derive de la mera acumulación de datos sensibles, aunque Popper sustituye las categorías a priori por conjeturas falsables.
- ← Marx y la Escuela de Fráncfort — el fragmento menciona explícitamente la «teoría conspiracional» marxista de la prensa capitalista, anticipando su crítica al historicismo totalitario.