

Textos del programa de Filosofía II. 2º de Bachillerato

I. La Filosofía Griega

Tema 1.

PLATÓN, *La República*, libro VII, 514a-518b (trad. M. Fernández-Galiano, Madrid, Alianza, 1998, pp. 368-375).

“1.- Y a continuación -seguí-, compara con la siguiente escena el estado en que, con respecto a la educación o a la falta de ella, se halla nuestra naturaleza. Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna, y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello, de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo más y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto, a lo largo del cual suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquellos sus maravillas.

-Ya lo veo -dijo.

-Pues bien, ve ahora, a lo largo de esa paredilla, unos hombres que transportan toda clase de objetos, cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; entre estos portadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados.

-¡Qué extraña escena describes -dijo- y qué extraños prisioneros!

-Iguales que nosotros -dije-, porque en primer lugar, ¿crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos?

-¿Cómo -dijo-, si durante toda su vida han sido obligados a mantener inmóviles las cabezas?

-¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo?

-¿Qué otra cosa van a ver?

-Y si pudieran hablar los unos con los otros, ¿no piensas que creerían estar refiriéndose a aquellas sombras que veían pasar ante ellos?

-Forzosamente.

-¿Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la parte de enfrente? ¿Piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, creerían ellos que lo que hablaba era otra cosa sino la sombra que veían pasar?

-No, ¡por Zeus! -dijo.

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

-Es enteramente forzoso -dijo.

-Examina, pues -dije-, que pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia, y si, conforme a naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a la luz, y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor y, por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?

-Mucho más -dijo.

II. -Y si se le obligara a fijar su vista en la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se escaparía, volviéndose hacia aquellos objetos que puede contemplar, y que consideraría que estos son realmente más claros que los que le muestra?

-Así es -dijo.

-Y si se lo llevaran de allí a la fuerza -dije-, obligándole a recorrer la áspera y escarpada subida, y no le dejaran antes de haberle arrastrado hasta la luz del sol, ¿no crees que sufriría y llevaría a mal el ser arrastrado, y que, una vez llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?

-No, no sería capaz -dijo-, al menos por el momento.

-Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras; luego, las imágenes de hombres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que el ver de día el sol y lo que le es propio.

-¿Cómo no?

-Y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol en su propio dominio y tal cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar.

-Necesariamente -dijo.

-Y después de esto, colegiría ya con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible, y que es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían.

-Es evidente -dijo- que después de aquello vendría a pensar en eso otro.

-¿Y qué? Cuando se acordara de su anterior habitación y de la ciencia de allí y de sus antiguos compañeros de cárcel, ¿no crees que se consideraría feliz por haber cambiado y que les compadecería a ellos?

-Efectivamente.

-Y si hubiese habido entre ellos algunos honores o alabanzas o recompensas que concedieran los unos a aquellos otros que, por discernir con mayor penetración las sombras que pasaban y acordarse mejor de cuáles de entre ellas eran las que solían pasar delante o detrás o junto con otras, fuesen más capaces que nadie de profetizar, basados en ello, lo que iba a suceder, ¿crees que sentiría aquél nostalgia de estas cosas o que envidiaría a quienes gozaran de honores y poderes entre aquellos, o bien que le ocurriría lo de Homero, es decir, que preferiría decididamente "trabajar la tierra al servicio de otro hombre sin patrimonio" o sufrir cualquier otro destino antes que vivir en aquel mundo de lo opinable?

-Eso es lo que creo yo -dijo-: que preferiría cualquier otro destino antes que aquella vida.

-Ahora fíjate en esto -dije-: si, vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas, como a quien deja súbitamente la luz del sol?

-Ciertamente -dijo.

-Y si tuviese que competir de nuevo con los que habían permanecido constantemente encadenados, opinando acerca de las sombras aquellas que, por no habersele asentado todavía los ojos, ve con dificultad -y no sería muy corto el tiempo que necesitara para acostumbrarse-, ¿no daría que reír y no se diría de él que, por haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun de intentar una semejante ascensión? ¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir?

-Creo que sí -dijo.

III.-Pues bien -dije-, esta imagen hay que aplicarla toda ella, ¡oh amigo Glaucón! a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión, y la luz del fuego que hay en ella, con el poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de este, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible noerrarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer, y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en la inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.

-También yo estoy de acuerdo -dijo-, en el grado en que puedo estarlo.

-Pues bien -dije-, dame también la razón en esto otro: no te extrañes de que los que han llegado a ese punto no quieran ocuparse en asuntos humanos; antes bien, sus almas tienden siempre a permanecer en las alturas, y es natural, creo yo, que así ocurra, al menos si también esto concuerda con la imagen de que se ha hablado.

-Es natural, desde luego -dijo.

¿Y qué? ¿Crees -dije yo- que haya que extrañarse de que, al pasar un hombre de las contemplaciones divinas a las miserias humanas, se muestre torpe y sumamente ridículo cuando, viendo todavía mal y no hallándose aún suficientemente acostumbrado a las tinieblas que le rodean, se ve obligado a discutir, en los tribunales o en otro lugar cualquiera, acerca de las sombras de lo justo o de las imágenes de que son ellas reflejo, y a contender acerca del modo en que interpretan estas cosas los que jamás han visto la justicia en sí?

-No es nada extraño -dijo.

-Antes bien -dije-, toda persona razonable debe recordar que son dos las maneras y dos las causas por las cuales se ofuscan los ojos al pasar de la luz a la tiniebla y al pasar de la tiniebla a la luz. Y una vez ha ya pensado que también le ocurre lo mismo al alma, no se reirá insensatamente cuando vea a alguna que, por estar ofuscada, no es capaz de discernir los objetos, sino que averiguará si es que, viniendo de una vida más luminosa, está cegada por falta de costumbre, o si, al pasar de un mayor ignorancia a una mayor luz, se ha deslumbrado por el exceso de ésta; y así, considerará dichosa a la primer alma, que de tal manera se conduce y vive, y compadecerá a la otra, o bien, si quiere reírse de ella, esa su risa será menos ridícula que si se burlara del alma que desciende de la luz.

-Es muy razonable -asintió- lo que dices".

Tema 2.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, libro VI, "Examen de las virtudes intelectuales", capítulos 3-5 (trad. J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2000, pp. 272-276).

3. Enumeración de las virtudes intelectuales. Estudio de la ciencia.

"Empecemos, pues, por el principio y volvamos a hablar de ellas. Establezcamos que las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto; pues uno puede engañarse con la suposición y con la opinión. Qué es la ciencia es evidente a partir de ahí -si hemos de hablar con precisión y no dejarnos guiar por semejanzas-: todos creemos que las cosas que conocemos no pueden ser de otra manera; pues las cosas que pueden ser de otra manera, cuando están fuera de nuestra observación, se nos escapa si existen o no. Por consiguiente, lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno es ingénito e indestructible. Además, toda ciencia parece ser enseñable, y todo objeto de conocimiento, capaz de ser aprendido. Y todas las enseñanzas parten de lo ya conocido, como decimos también en los *Analíticos*, unas por inducción y otras por silogismo. La inducción es principio, incluso, de lo universal, mientras que el silogismo parte de lo universal. De ahí que haya principios de los que parte el silogismo que no se alcanzan mediante el silogismo, sino que se obtienen por inducción. Por consiguiente, la ciencia es un modo de ser demostrativo y a esto pueden añadirse las otras circunstancias dadas en los *Analíticos*; en efecto, cuando uno está convencido de algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente; pues si no los conoce mejor que la conclusión, tendrá ciencia sólo por accidente. Sea, pues, especificada de esta manera la ciencia.

4. El arte.

Entre lo que puede ser de otra manera está el objeto producido y la acción que lo produce. La producción es distinta de la acción (uno puede convencerse de ello en los tratados exotéricos); de modo que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo. Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción. Ahora bien, puesto que la construcción es un arte y es un modo de ser racional para la producción, y no hay ningún arte que no sea un modo de ser para la producción, ni modo de ser de esta clase que no sea un arte, serán lo mismo el arte y el modo de ser productivo acompañado de la razón verdadera. Todo arte versa sobre la génesis, y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido. En efecto, no hay arte de cosas que son o llegan a ser por necesidad, ni de cosas que se producen de acuerdo con su naturaleza, pues éstas tienen su principio en sí mismas. Dado que la producción y la acción son diferentes, necesariamente el arte tiene que referirse a la producción y no a la acción. Y, en cierto sentido, ambos, el azar y el arte, tienen el mismo objeto, como dice Agatón: «El arte ama al azar y el azar al arte.» El arte, pues, como queda dicho, es un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera, y la falta de arte, por el contrario, un modo de ser productivo acompañado de razón falsa, referidas ambas a los que puede ser de otra manera.

5. La prudencia

En cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes. En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Una señal de ello es el hecho de que, en un dominio particular, llamamos prudentes a los que, para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente, incluso en materias en las que no hay arte. Así, un hombre que delibera rectamente puede ser prudente en términos generales. Pero nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer. De suerte que si la ciencia va acompañada de demostración, y no puede haber demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas

pueden ser de otra manera), ni tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción. Resta, pues, que la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin. Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos. Y es a causa de esto por lo que añadimos el término «moderación» al de «prudencia», como indicando algo que salvaguarda la prudencia. Y lo que preserva es la clase de juicio citada; porque el placer y el dolor no destruyen ni perturban toda clase de juicio (por ejemplo, si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos), sino sólo los que se refieren a la actuación. En efecto, los principios de la acción son el propósito de esta acción; pero para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio. La prudencia, entonces, es por necesidad un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre.

Además, existe una excelencia del arte, pero no de la prudencia, y en el arte el que yerra voluntariamente es preferible, pero en el caso de la prudencia no, como tampoco en el de las virtudes. Está claro, pues, que la prudencia es una virtud y no un arte. Y, siendo dos las partes racionales del alma, la prudencia será la virtud de una de ellas, de la que forma opiniones, pues tanto la opinión como la prudencia tienen por objeto lo que puede ser de otra manera. Pero es sólo un modo de ser racional, y una señal de ello es que tal modo de ser puede olvidarse, pero la prudencia, no”.

II. La Filosofía medieval y renacentista

Tema 3.

A elegir un texto entre los siguientes:

- a) SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, libro XI, capítulos 26 y 27 (trad. S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, Madrid, B.A.C., 1988, pp. 732-737).

CAPITULO XXVI: IMAGEN DE LA SOBERANA TRINIDAD, QUE EN CIERTO MODO SE ENCUENTRA AUN EN LA NATURALEZA DEL HOMBRE TODAVIA NO FELIZ

“También nosotros reconocemos una imagen de Dios en nosotros. No es igual, más aún, muy distante; tampoco es coeterna, y, en resumen, no de la misma sustancia de Dios. A pesar de todo, es tan alta, que nada hay más cercano por naturaleza entre las cosas creadas por Dios; imagen de Dios, esto es, de aquella suprema Trinidad, pero que debe ser aún perfeccionada por la reforma para acercársele en lo posible por la semejanza. Porque en realidad existimos, y conocemos que existimos, y amamos el ser así y conocerlo. En estas tres cosas no nos perturba ninguna falsedad disfrazada de verdad.

Cierto que no percibimos con ningún sentido del cuerpo estas cosas como las que están fuera: los colores con la vista, los sonidos con el oído, los olores con el olfato, los sabores con el gusto, las cosas duras y blandas con el tacto. De estas cosas sensibles tenemos también imágenes muy semejantes a ellas, aunque no corpóreas, considerándolas con el pensamiento, reteniéndolas en la memoria, y siendo excitados por su medio a la apetencia de las mismas; pero sin la engañosa imaginación de representaciones imaginarias, estamos completamente ciertos de que existimos, de que conocemos nuestra existencia y la amamos.

Y en estas verdades no hay temor alguno a los argumentos de los académicos, que preguntan: ¿Y si te si engañas? Si me engaño, existo; pues quien no existe no puede tampoco engañarse; y por esto, si me engaño, existo. Entonces, puesto que si me engaño existo, ¿cómo

me puedo engañar sobre la existencia, siendo tan cierto que existo si me engaño? Por consiguiente, como sería yo quien se engañase, aunque se engañase, sin duda en el conocer que me conozco, no me engañaré. Pues conozco que existo, conozco también esto mismo, que me conozco. Y al amar estas dos cosas, añado a las cosas que conozco como tercer elemento, el mismo amor, que no es de menor importancia.

Pues no me engaño de que me amo, ya que no me engaño en las cosas que amo; aunque ellas fueran falsas, sería verdad que amo las cosas falsas. ¿Por qué iba a ser justamente reprendido e impedido de amar las cosas falsas, si fuera falso que las amaba? Ahora bien, siendo ellas verdaderas y ciertas, ¿quién puede dudar que el amor de las mismas, al ser amadas, es verdadero y cierto? Tan verdad es que no hay nadie que no quiera existir, como no existe nadie que no quiera ser feliz. ¿Y cómo puede querer ser feliz si no fuera nada?”

C A P I T U L O XXVII: ESENCIA, CIENCIA Y AMOR DE UNA Y OTRA

“1. Tan agradable es por inclinación natural la existencia, que sólo por esto ni aun los desgraciados quieren morir, y aun viéndose miserables, no anhelan desaparecer del mundo, sino que desaparezca su miseria. Supongamos que aquellos que se tienen a sí mismos por los más miserables, lo son claramente, y son juzgados también como miserables, no sólo por los sabios, que los tienen por necios, sino también por los que se juzgan a sí mismos felices, quienes los tienen por pobres e indigentes; pues bien, si a éstos se les ofrece la inmortalidad, en que viviera también la misma miseria, proponiéndoles o permanecer siempre en ella, o dejar de vivir, saltarían ciertamente de gozo y preferirían vivir siempre así a dejar definitivamente la existencia. Testimonio de esto es su sentimiento bien conocido.

¿Por qué temen morir y prefieren vivir en ese infortunio antes que terminarlo con la muerte, sino porque tan claro aparece que la naturaleza rehúye la no-existencia? Por eso, cuando saben que están próximos a la muerte, ansían como un gran beneficio que se les conceda la gracia de prolongar un poco más esa miseria y se les retrase la muerte. Bien claramente, pues, dan a indicar con qué gratitud aceptarían incluso esa inmortalidad en que no tuviera fin su indigencia.

¿Pues qué? Todos los animales, aun los irracionales, que no tienen la facultad de pensar, desde los monstruosos dragones hasta los diminutos gusanillos, ¿no manifiestan que quieren vivir y por esto huyen de la muerte con todos los esfuerzos que pueden? ¿Y qué decir también de los árboles y de los arbustos? No teniendo sentido para evitar con movimientos exteriores su ruina, ¿no vemos cómo para lanzar al aire los extremos de sus renuevos, hunden profundamente sus raíces en la tierra para extraer el alimento y conservar así en cierto modo su existencia? Finalmente, los mismos cuerpos que no sólo carecen de sentido, sino hasta de toda vida vegetal, se lanzan a la altura o descienden al profundo o se quedan como en medio, para conservar su existencia en el modo que pueden según su naturaleza.

2. Ahora bien, cuánto se ama el conocer y cómo le repugna a la naturaleza humana el ser engañada, puede colegirse de que cualquiera prefiere estar sufriendo con la mente sana a estar alegre en la locura. Esta fuerte y admirable tendencia no se encuentra, fuera del hombre, en ningún animal, aunque algunos de ellos tengan un sentido de la vista mucho más agudo que nosotros para contemplar esta luz; pero no pueden llegar a aquella luz incorpórea, que esclarece en cierto modo nuestra mente para poder juzgar rectamente de todo esto. No obstante, aunque no tengan una ciencia propiamente, tienen los sentidos de los irracionales cierta semejanza de ciencia.

Las demás cosas corporales se han llamado sensibles, no precisamente porque sienten, sino porque son sentidas. Así, en los arbustos existe algo semejante a los sentidos en cuanto se alimentan y se reproducen. Sin embargo, éstos y otros seres corporales tienen sus causas latentes en la naturaleza. En cuanto a sus formas, con las que por su estructura contribuyen al embellecimiento de este mundo, las presentan a nuestros sentidos para ser percibidas de suerte que parece como si quisieran hacerse conocer para compensar el conocimiento que ellos no tienen.

Nosotros llegamos a conocer esto por el sentido del cuerpo, pero no podemos juzgar de ello con este sentido. Tenemos otro sentido del hombre interior mucho más excelente que éste, por el que percibimos lo justo y lo injusto: lo justo, por su hermosura inteligible; lo injusto, por la privación de esa hermosura. Para poner en práctica este sentido, no presta ayuda alguna ni la agudeza de la pupila, ni los orificios de las orejas, ni las fosas nasales, ni la bóveda del paladar, ni tacto alguno corpóreo. En ese sentido estoy cierto de que existo y de que conozco, y en ese sentido amo esto, y estoy cierto de que lo amo”.

- b) STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 2, artículo 3 (trad. J. Martorell Capó, Madrid, B.A.C., 1994, pp. 110-113).

ARTICULO 3

“¿Existe o no existe Dios?

Objeciones por las que parece que Dios no existe:

1. Si uno de los contrarios es infinito, el otro queda totalmente anulado. Esto es lo que sucede con el nombre *Dios* al darle el significado de bien absoluto. Pues si existiese Dios, no existiría ningún mal. Pero el mal se da en el mundo. Por lo tanto, Dios no existe.

2. Más aún. Lo que encuentra su razón de ser en pocos principios, no se busca en muchos. Parece que todo lo que existe en el mundo, y supuesto que Dios no existe, encuentra su razón de ser en otros principios; pues lo que es natural encuentra su principio en la naturaleza; lo que es intencionado lo encuentra en la razón y voluntad humanas. Así, pues, no hay necesidad alguna de acudir a la existencia de Dios.

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

Solución. *Hay que decir*. La existencia de Dios puede ser probada de cinco maneras distintas. 1) La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que, en cuanto potencia, esté orientado a aquello por lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. Ejemplo: El fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y en acto; sólo lo puede ser respecto a algo distinto. Ejemplo: Lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser en potencia frío. Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve, necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: un bastón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios.

2) La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría

la primera causa eficiente; en consecuencia no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es algo absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios.

3) La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, que pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes (núm. 2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios.

4) La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en *Il Metaphys*. Como quiera que en cualquier género, lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece a tal género -así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro-, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios.

5) La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir*. Escribe Agustín en el *Enchiridion*: *Dios, por ser el bien sumo, de ninguna manera permitiría que hubiera algún tipo de mal en sus obras, a no ser que, por ser omnipotente y bueno, del mal sacara un bien*. Esto pertenece a la infinita bondad de Dios, que puede permitir el mal para sacar de él un bien.

2. *A la segunda hay que decir*. como la naturaleza obra por un determinado fin a partir de la dirección de alguien superior, es necesario que las obras de la naturaleza también se reduzcan a Dios como a su primera causa. De la misma manera también, lo hecho a propósito es necesario reducirlo a alguna causa superior que no sea la razón y voluntad humanas; puesto que éstas son mudables y perfectibles. Es preciso que todo lo sometido a cambio y posibilidad sea reducido a algún primer principio inmutable y absolutamente necesario, tal como ha sido demostrado (sol.)”.

Tema 4.

A elegir un texto entre los siguientes:

- a) GUILLERMO DE OCKAM, *Sobre los principios de la teología* (trad. L. Farré, Buenos Aires, Aguilar, 1980, 4ª edic., pp. 35-37).

“Dios puede hacer todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción.

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

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

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

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

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

También queda establecido que Dios puede, más allá de toda creatura, producir otra más noble, distinta en cuanto a su especie, porque, dada cualquier especie de perfección finita, no existe contradicción en que se produzca otra más perfecta que aquélla. Puesto que cualquier especie creada es de una perfección finita.

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

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

- b) MAQUIAVELO, *El Príncipe*, capítulo XVIII, “De qué modo han de guardar los príncipes la palabra dada” (trad. M. A. Granada, Madrid, Alianza, 1981, pp. 90-93).

XVIII. DE QUÉ MODO HAN DE GUARDAR LOS PRÍNCIPES LA PALABRA DADA.

“Cuán loable es en un príncipe mantener la palabra dada y comportarse con integridad y no con astucia, todo el mundo lo sabe. Sin embargo, la experiencia muestra en nuestro tiempo que quienes han hecho grandes cosas han sido los príncipes que han tenido pocos miramientos hacia sus propias promesas y que han sabido burlar con astucia el ingenio de los hombres. Al final han superado a quienes se han fundado en la lealtad.

Debéis, pues, saber que existen dos formas de combatir: la una con las leyes, la otra con la fuerza. La primera es propia del hombre, la segunda de las bestias; pero como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, es necesario a un príncipe saber utilizar correctamente la bestia y el hombre. Este punto fue enseñado veladamente a los príncipes por los antiguos autores, los cuales escriben cómo Aquiles y otros muchos de aquellos príncipes antiguos fueron entregados al centauro Quirón para que los educara bajo su disciplina. Esto de tener por preceptor a alguien medio bestia y medio hombre no quiere decir otra cosa sino que es necesario a un príncipe saber usar una y otra naturaleza y que la una no dura sin la otra.

Estando, por tanto, un príncipe obligado a saber utilizar correctamente la bestia, debe elegir entre ellas la zorra y el león, porque el león no se protege de las trampas ni la zorra de los lobos. Es necesario, por tanto, ser zorra para conocer las trampas y león para amedrentar a los lobos. Los que solamente hacen de león no saben lo que se llevan entre manos. No puede, por tanto, un señor prudente —ni debe— guardar fidelidad a su palabra cuando tal fidelidad se vuelve en contra suya y han desaparecido los motivos que determinaron su promesa. Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero —puesto que son malos y no te guardarían a ti su palabra— tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya. Además, jamás faltaron a un príncipe razones legítimas con las que disfrazar la violación de sus promesas. Se podría dar de esto infinitos ejemplos modernos y mostrar cuántas paces, cuántas promesas han permanecido sin ratificar y estériles por la infidelidad de los príncipes; y quien ha sabido hacer mejor la zorra ha salido mejor librado. Pero es necesario saber colorear bien esta naturaleza y ser un gran simulador y disimulador: y los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes, que el que engaña encontrará siempre quien se deje engañar.

No quiero callarme uno de los ejemplos más frescos: Alejandro VI no hizo jamás otra cosa, no pensó jamás en otra cosa que en engañar a los hombres y siempre encontró con quien poderlo hacer. No hubo jamás hombre que asegurara con mayor rotundidad y con mayores juramentos afirmarse una cosa y que sin embargo, la observase menos. Pero a pesar de todo siempre le salieron los engaños a la medida de sus deseos, porque conocía bien esta cara del mundo.

No es, por tanto, necesario a un príncipe poseer todas las cualidades anteriormente mencionadas, pero es muy necesario que parezca tenerlas. E incluso me atreveré a decir que si se las tiene y se las observa siempre son perjudiciales, pero si aparenta tenerlas son útiles; por ejemplo: parecer clemente, leal, humano, íntegro, devoto, y serlo, pero tener el ánimo predisposto de tal manera que si es necesario no serlo, puedas y sepas adoptar la cualidad contraria. Y se ha de tener en cuenta que un Príncipe —y especialmente un príncipe nuevo— no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son tenidos por buenos, pues a menudo se ve obligado, para conservar su Estado, a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión.

Por eso necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna y, como ya dije anteriormente, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado.

Debe, por tanto, un príncipe tener gran cuidado de que no le salga jamás de la boca cosa alguna que no esté llena de las cinco cualidades que acabamos de señalar y ha de parecer, al que lo mira y escucha, todo clemencia, todo fe, todo integridad, todo religión. Y no hay cosa más necesaria de aparentar que se tiene que esta última cualidad, pues los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos ya que a todos es dado ver, pero palpar a pocos: cada uno ve lo que pareces, pero pocos palpan lo que eres y estos pocos no se atreven a enfrentarse a la opinión de muchos, que tienen además la autoridad del Estado para defenderlos. Además, en las acciones de todos los hombres y especialmente de los príncipes, donde no hay tribunal al que recurrir, se atiende al fin. Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar su Estado y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos, pues el vulgo se deja seducir por las apariencias y por el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo. Los pocos no tienen sitio cuando la mayoría tiene donde apoyarse. Un príncipe de nuestros días, al cual no es correcto nombrar aquí, no predica jamás

otra cosa que paz y lealtad, pero de la una y de la otra es hostilísimo enemigo y de haber observado la una y la otra, hubiera perdido en más de una ocasión o la reputación o el Estado”.

III. LA FILOSOFÍA MODERNA.

Tema 5.

A elegir un texto entre los siguientes:

- a) DESCARTES, *Discurso del método*, cuarta parte (trad. E. Bello Reguera, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 44-52).

“No sé si debo entreteneros con las primeras meditaciones que allí he hecho, pues son tan metafísicas y tan fuera de lo común que tal vez no sean del gusto de todos. Sin embargo, con el fin de que se pueda apreciar si los fundamentos que he establecido son bastante firmes, me veo en cierto modo obligado a hablar de ellas. Desde hace mucho tiempo había observado que, en lo que se refiere a las costumbres, es a veces necesario seguir opiniones que tenemos por muy inciertas como si fueran indudables, según se ha dicho anteriormente; pero, dado que en ese momento sólo pensaba dedicarme a la investigación de la verdad, pensé que era preciso que hiciera lo contrario y rechazara como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de comprobar si, hecho esto, no quedaba en mi creencia algo que fuera enteramente indudable. Así, puesto que nuestros sentidos nos engañan algunas veces, quise suponer que no había cosa alguna que fuera tal como nos la hacen imaginar. Y como existen hombres que se equivocan al razonar, incluso en las más sencillas cuestiones de geometría, y cometen paralogismos, juzgando que estaba expuesto a equivocarme como cualquier otro, rechacé como falsos todos los razonamientos que había tomado antes por demostraciones. Y, en fin, considerando que los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos pueden venirnos también cuando dormimos, sin que en tal estado haya alguno que sea verdadero, decidí fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero, inmediatamente después, advertí que, mientras quería pensar de ese modo que todo es falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuera alguna cosa. Y observando que esta verdad: *pienso, luego soy*, era tan firme y tan segura que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de socavarla, juzgué que podía admitirla como el primer principio de la filosofía que buscaba.

Al examinar, después, atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo y que no había mundo ni lugar alguno en el que me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no existía, sino que, al contrario, del hecho mismo de pensar en dudar de la verdad de otras cosas se seguían muy evidente y ciertamente que yo era; mientras que, con sólo haber dejado de pensar, aunque todo lo demás que alguna vez había imaginado existiera realmente, no tenía ninguna razón para creer que yo existiese, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza no es sino pensar, y que, para existir, no necesita de lugar alguno ni depende de cosa alguna material. De manera que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo e incluso más fácil de conocer que él y, aunque el cuerpo no existiese, el alma no dejaría de ser todo lo que es.

Después de esto, examiné lo que en general se requiere para que una proposición sea verdadera y cierta; pues, ya que acababa de descubrir una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo observado que no hay absolutamente nada en *pienso, luego soy* que me asegure que digo la verdad, a no ser que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas; si bien

sólo hay alguna dificultad en identificar exactamente cuáles son las que concebimos distintamente.

Reflexionando, a continuación, sobre el hecho de que yo dudaba y que, por lo tanto, mi ser no era enteramente perfecto, pues veía con claridad que había mayor perfección en conocer que en dudar, se me ocurrió indagar de qué modo había llegado a pensar en algo más perfecto que yo; y conocí con evidencia que debía ser a partir de alguna naturaleza que, efectivamente, fuese más perfecta. Por lo que se refiere a los pensamientos que tenía de algunas otras cosas exteriores a mí, como el cielo, la tierra, la luz, el calor, y otras mil, no me preocupaba tanto por saber de dónde procedían, porque, no observando en tales pensamientos nada que me pareciera hacerlos superiores a mí, podía pensar que, si eran verdaderos, era por ser dependientes de mi naturaleza en tanto que dotada de cierta perfección; y si no lo eran, que procedían de la nada, es decir, que los tenía porque había en mí imperfección. Pero no podía suceder lo mismo con la idea de un ser más perfecto que el mío; pues, que procediese de la nada era algo manifiestamente imposible; y puesto que no es menos contradictorio pensar que lo más perfecto sea consecuencia y esté en dependencia de lo menos perfecto, que pensar que de la nada provenga algo, tampoco tal idea podía proceder de mí mismo. De manera que sólo quedaba la posibilidad de que hubiera sido puesta en mí por una naturaleza que fuera realmente más perfecta que la mía y que poseyera, incluso, todas las perfecciones de las que yo pudiera tener alguna idea, esto es, para decirlo en una palabra, que fuera Dios (...)

Quise buscar, después, otras verdades y, habiéndome propuesto el objeto de los geómetras, que concebía como un cuerpo continuo o un espacio indefinidamente extenso en longitud, anchura y altura o profundidad, divisible en diversas partes, que podían tener diferentes figuras y tamaños, y ser movidas o trasladadas de todas las maneras posibles, pues los geómetras suponen todo esto en su objeto, repasé algunas de sus más simples demostraciones. Y habiendo advertido que la gran certeza que todo el mundo les atribuye sólo está fundada en que se las concibe con evidencia, siguiendo la regla antes formulada, advertí también que no había en ellas absolutamente nada que me asegurase la existencia de su objeto. Porque, por ejemplo, veía bien que, si suponemos un triángulo, sus tres ángulos tienen que ser necesariamente iguales a dos rectos, pero en tal evidencia no apreciaba nada que me asegurase que haya existido triángulo alguno en el mundo. Al contrario, volviendo a examinar la idea que tenía de un ser perfecto, encontraba que la existencia estaba comprendida en ella del mismo modo que en la de un triángulo está comprendido el que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, o en la de una esfera, el que todas sus partes equidistan de su centro, e incluso con mayor evidencia; y, en consecuencia, es al menos tan cierto que Dios, que es ese ser perfecto, es o existe, como puede serlo cualquier demostración de la geometría”.

- b) SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte primera, “De Dios”, Definiciones, Axiomas y Proposiciones I-VIII (trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2002, pp. 45-51).

“DEFINICIONES

I. Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente .

II. Se llama *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor. De igual modo, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.

III. Por *substancia* entiendo aquello que es en si y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.

IV. Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma

V. Por *modo* entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido.

VI. Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

Explicación: Digo *absolutamente infinito* y no *en su género*; pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna.

VII. Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; Y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera.

VIII Por *eternidad* entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.

Explicación: En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin.

AXIOMAS

I.- Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa.

II. Lo que no puede concebirse por medio de otra cosa, debe concebirse por sí.

III. De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga.

IV. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica.

V. Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra.

VI. Una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella.

VII. La esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia.

PROPOSICION 1

Una substancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones.

Demostración: Es evidente por las *Definiciones 3 y 5.*

PROPOSICION II

Dos substancias que tienen atributos distintos no tienen nada en común entre sí.

Demostración: Es evidente por la *Definición 3*. En efecto: cada una debe ser en sí y concebirse por sí, esto es, el concepto de una no implica el concepto de la otra.

PROPOSICIÓN III

No puede una cosa ser causa de otra si entre sí nada tienen en común.

Demostración: Si nada común tienen una con otra, entonces (*por el Axioma 5*) no pueden entenderse una por otra, y, por tanto (*por el Axioma 4*), una no puede ser causa de la otra. *Quod erat demonstrandum* (en lo sucesivo Q.E.D.).

PROPOSICIÓN IV

Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí, o por la diversidad de los atributos de las substancias o por la diversidad de las afecciones de las mismas.

Demostración: Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa (*por el Axioma 1*), esto es (*por las Definiciones 3 y 5*), fuera del entendimiento nada se da excepto las substancias y sus afecciones. Por consiguiente, nada hay fuera del entendimiento que sea apto para distinguir varias cosas entre sí, salvo las substancias o, lo que es lo mismo (*por la Definición 4*), sus atributos y sus afecciones. Q.E.D.

PROPOSICIÓN V

En el orden natural no pueden darse dos o más substancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo. (...)

PROPOSICIÓN VI

Una substancia no puede ser producida por otra substancia. (...)

PROPOSICIÓN VII

A la naturaleza de una substancia pertenece el existir.

Demostración: Una substancia no puede ser producida por otra cosa (*por el Corolario de la Proposición anterior*); será, por tanto, causa de sí, es decir (*por la Definición 1*), que su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, que a su naturaleza pertenece el existir. Q.E.D.

PROPOSICIÓN VIII

Toda substancia es necesariamente infinita.

Demostración: No existe más que una única substancia con el mismo atributo (*por la Proposición 5*), y el existir pertenece a su naturaleza (*por la Proposición 7*). Por consiguiente, competirá a su naturaleza existir, ya como finita, ya como infinita. Pero como finita no puede existir, pues (*por la Definición 2*) debería ser limitada por otra cosa de su misma naturaleza, que también debería existir necesariamente (*por la Proposición 7*); y entonces habría dos substancias con el mismo atributo, lo cual es absurdo (*por la Proposición 5*). Por tanto, existe como infinita. Q.E.D.”.

- c) LOCKE, *Dos ensayos sobre el Gobierno Civil*, segundo ensayo, capítulo IX, «De los fines de la sociedad política y el gobierno», párrafos 123-128 (trad. F. Giménez Gracia, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, pp. 293-295).

“123. Si en el estado de naturaleza el hombre es tan libre como hemos dicho; si es dueño absoluto de su propia persona y posesiones, igual que el más principal, y no es súbdito de nadie ¿por qué razón renuncia a su libertad? ¿Por qué entrega su imperio y se somete al dominio y control de otro poder? La respuesta obvia es que, aunque en el estado de naturaleza tiene ese derecho, aun así, su capacidad de disfrutarlo es muy incierta y se ve constantemente expuesta a la invasión de los otros. Pues, al ser todos tan reyes como él, todos por igual, y dado que la mayoría de ellos no son estrictos observadores de la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad de que dispone resulta ser bastante inseguro. Esto es lo que le hace desear abandonar esta condición, que, por muy libre que sea, está llena de temores y peligros continuos. Y no le falta razón cuando procura y anhela unirse en sociedad con otros que ya lo están o que tienen el propósito de estarlo, para la mutua preservación de sus vidas, libertades y haciendas, a todo lo cual me vengo refiriendo con el término general propiedad.

124. Por lo tanto, el fin supremo y *principal* de los hombres al unirse en repúblicas y someterse a un gobierno es *la preservación de sus propiedades*, algo que en el estado de naturaleza es muy difícil de conseguir.

Primero, porque falta una *ley establecida*, firme y conocida, recibida y aceptada por un consenso común, que sea el modelo de lo justo y lo injusto, y la medida común que decida en todas las controversias que puedan surgir entre ellos. Pues, aunque la ley natural sea clara e inteligible para todas las criaturas racionales, con todo, al ser los hombres parciales en favor de sus propios intereses, además de ignorantes por falta de estudio de la misma, no son capaces de reconocerla como una norma obligatoria cuando ha de aplicarse a la resolución de sus casos particulares.

125. En *segundo* lugar, en el estado de naturaleza no existe un *juez conocido e imparcial*, con autoridad para dictaminar en los conflictos de acuerdo a la ley establecida. Pues, dado que, en ese estado, cada uno es juez y ejecutor de la ley natural y los hombres son parciales en su provecho, la pasión y la venganza pueden llevarlos demasiado lejos, al abordar sus casos con un excesivo ardor; y, por la misma razón, pueden llegar a tratar despreocupada y negligentemente los asuntos de los demás.

126. En *tercer* lugar, en el estado de naturaleza, lo normal es que no existía un *poder ejecutor* que respalde y apoye como es debido las sentencias justas. Por lo general, quienes cometen una injusticia, no dejarán de emplear la fuerza para llevar a cabo su propósito. Esta resistencia hace que el castigo sea, con frecuencia, peligroso, y no es raro que resulte fatal para aquellos que intentan que se cumpla.

127. De modo que los seres humanos, pese a todas las ventajas del estado de naturaleza, se encuentran en una pésima condición mientras se hallan en él, con lo cual, se ven rápidamente llevados a ingresar en sociedad. De ahí que sea muy difícil encontrar hombres que sean capaces de vivir juntos durante un tiempo en este estado. Los inconvenientes a los que se exponen, debido al ejercicio irregular e incierto del poder con que cuenta cada uno para castigar las transgresiones de los otros, los llevan a encontrar refugio bajo las leyes establecidas de los gobiernos y a procurar en ese ámbito *la preservación de sus propiedades*. Es lo que los vuelve tan dispuestos a renunciar a su poder de castigar en favor de aquel a quien ellos elijan, y ello de acuerdo con las reglas acordadas por la comunidad o quienes ésta determine. Tal es el *derecho* y el *nacimiento* originario *del poder legislativo y del ejecutivo*, así como de los gobiernos y sociedades mismos.

128. En el estado de naturaleza, aparte de la libertad de disfrutar ciertos placeres inocentes, un hombre tiene dos poderes.

El primero le brinda la posibilidad de realizar cualquier cosa que considere conveniente para su propia conservación y la de los demás, dentro de los límites que permite la *ley natural*. Esta ley común a todos ellos determina que tanto él como el resto de *la humanidad son una comunidad*, forman una sociedad distinta de todas las otras criaturas. Si no fuese por la corrupción y el vicio de los hombres degenerados, no habría necesidad de nada más; no sería preciso que los

hombres se separaran de esta gran comunidad natural y acordaran reorganizarse en otras asociaciones más pequeñas Y divididas.

Además de esto, un hombre en el estado de naturaleza tiene *el poder de castigar los crímenes* cometidos contra esa ley. Tanto este poder como el anterior los entrega cuando se une a una sociedad política privada o particular, si podemos llamarla así, cuando se incorpora en una república, separándose del resto de la humanidad".

Tema 6.

A elegir un texto entre los siguientes:

- a) HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, sección 2, "Sobre el origen de las ideas" (trad. J. Salas Ortueta, Madrid, Alianza, 1997, pp. 33-36).

"He aquí, pues, que podemos dividir todas las percepciones de la mente en dos clases o especies, que se distinguen por sus distintos grados de fuerza o vivacidad. Las menos fuertes e intensas comúnmente son llamadas *pensamientos* o *ideas*; la otra especie carece de un nombre en nuestro idioma, como en la mayoría de los demás, según creo, porque solamente con fines filosóficos era necesario encuadrarlos bajo un término o denominación general. Concedámonos, pues, a nosotros mismos un poco de libertad, y llamémoslas *impresiones*, empleando este término en una acepción un poco distinta de la usual. Con el término *impresión*, pues, quiero denotar nuestras percepciones más intensas: cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos. Y las impresiones se distinguen de las ideas que son percepciones menos intensas de las que tenemos conciencia, cuando reflexionamos sobre las sensaciones o movimientos arriba mencionados.

Nada puede parecer, a primera vista, más ilimitado que el pensamiento del hombre que no sólo escapa a todo poder y autoridad humanos, sino que ni siquiera está encerrado dentro de los límites de la naturaleza y de la realidad. Formar monstruos y unir formas y apariencias incongruentes, no requiere de la imaginación más esfuerzo que el concebir objetos más naturales y familiares. Y mientras que el cuerpo está confinado a un planeta a lo largo del cual se arrastra con dolor y dificultad, el pensamiento, en un instante, puede transportarnos a las regiones más distantes del universo; o incluso más allá del universo, al caos ilimitado, donde según se cree, la naturaleza se halla en confusión total. Lo que nunca se vio o se ha oído contar, puede, sin embargo, concebirse. Nada está más allá del poder del pensamiento, salvo lo que implica contradicción absoluta.

Pero, aunque nuestro pensamiento aparenta poseer esta libertad ilimitada, encontraremos en un examen más detenido que, en realidad, está reducido a límites muy estrechos, y que todo este poder creativo de la mente no viene a ser más que la facultad de mezclar, trasponer, aumentar, o disminuir los materiales suministrados por los sentidos y la experiencia. Cuando pensamos en una montaña de oro, unimos dos ideas compatibles: *oro* y *montaña*, que conocíamos previamente. Podemos representarnos un caballo virtuoso, pues de nuestra propia experiencia interna (*feeling*) podemos concebir la virtud, y ésta la podemos unir a la forma y figura de un caballo, que es un animal que nos es familiar. En resumen, todos los materiales del pensar se derivan de nuestra percepción interna o externa. La mezcla y composición de ésta corresponde sólo a nuestra mente y voluntad. O, para expresarme en un lenguaje filosófico, todas nuestras ideas, o percepciones más endebles, son copias de nuestras impresiones o percepciones más intensas.

Para demostrar esto, creo que serán suficientes los dos argumentos siguientes. Primero, cuando analizamos nuestros pensamientos o ideas, por muy compuestas o sublimes que sean, encontramos siempre que se resuelven en ideas tan simples como las copiadas de un sentimiento o estado de ánimo precedente. Incluso aquellas ideas que, a primera vista, parecen las más alejadas de este origen, resultan, tras un estudio más detenido, derivarse de él. La idea de Dios, en tanto que significa un ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, surge al reflexionar sobre las operaciones de nuestra propia mente y al aumentar

indefinidamente aquellas cualidades de bondad y sabiduría. Podemos dar a esta investigación la extensión que queramos, y seguiremos encontrando que toda idea que examinamos es copia de una impresión similar. Aquellos que quisieran afirmar que esta posición no es universalmente válida ni carente de excepción, tienen un solo y sencillo método de refutación: mostrar aquella idea que, en su opinión, no se deriva de esta fuente. Entonces nos correspondería, si queremos mantener nuestra doctrina, producir la impresión o percepción vivaz que le corresponde.

En segundo lugar, si se da el caso de que el hombre, a causa de algún defecto en sus órganos, no es capaz de alguna clase de sensación, encontramos siempre que es igualmente incapaz de las ideas correspondientes. Un ciego no puede formarse idea alguna de los colores, ni un hombre sordo de los sonidos. Devuélvase a cualquiera de estos dos el sentido que les falta; al abrir este nuevo cauce para sus sensaciones, se abre también un nuevo cauce para sus ideas y no encuentra dificultad alguna en concebir estos objetos. El caso es el mismo cuando el objeto capaz de excitar una sensación nunca ha sido aplicado al órgano. Un negro o un lapón no tienen noción alguna del gusto del vino. Y, aunque hay pocos o ningún ejemplo de una deficiencia de la mente que consistiera en que una persona nunca ha sentido y es enteramente incapaz de un sentimiento o pasión propios de su especie, sin embargo, encontramos que el mismo hecho tiene lugar en menor grado: un hombre de conducta moderada no puede hacerse idea del deseo inveterado de venganza o de crueldad, ni puede un corazón egoísta vislumbrar las cimas de la amistad y generosidad. Es fácil aceptar que otros seres pueden poseer muchas facultades (*senses*) que nosotros ni siquiera concebimos, puesto que las ideas de éstas nunca se nos han presentado de la única manera en que una idea puede tener acceso a la mente, a saber, por la experiencia inmediata (*actual feeling*) y la sensación”.

b) ROUSSEAU, *El contrato social*, libro I, capítulo VI, “Del pacto social” (trad. M. Armiño, Madrid, Alianza, 1998, pp. 37-40, cuerpo de texto, y 317-318, nota al pie).

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

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

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

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

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

Estas cláusulas, bien entendidas, se reducen todas a una sola: a saber, la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Porque, en primer lugar, al darse cada uno todo entero, la condición es igual para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

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

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

Por lo tanto, si se aparta del pacto social lo que no pertenece a su esencia, encontraremos que se reduce a los términos siguientes: *Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo.*

En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que se forma de este modo por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad*^[1], y toma ahora el de *República* o de *cuerpo político*, al cual sus miembros llaman *Estado* cuando es pasivo, *Soberano* cuando es activo, *Poder* al compararlo con otros semejantes. Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *Pueblo*, y en particular se llaman *Ciudadanos* como partícipes en la autoridad soberana, y *Súbditos* en cuanto sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden con frecuencia y se toman unos por otros; basta con saber distinguirlos cuando se emplean en su total precisión”.

c) KANT, *Crítica de la razón pura*, prólogo segunda edición, de B XIV, línea 8, a B XVIII, línea 11, incluida la nota a pie de página de Kant (trad. P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1998, pp. 19-21).

“La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia. Y ello a pesar de ser más antigua que todas las demás y de que seguiría existiendo aunque éstas desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que lo aniquilara todo. Efectivamente, en la metafísica la razón se atasca continuamente, incluso cuando, hallándose frente a leyes que la experiencia más ordinaria confirma, ella se empeña en conocerlas *a priori*. Incontables veces hay que volver atrás en la metafísica, ya que se advierte que el camino no conduce a donde se quiere ir. Por lo que toca a la unanimidad de lo que sus partidarios afirman, está aún tan lejos de ser un hecho, que más bien es un campo de batalla realmente destinado, al parecer, a ejercitar las fuerzas propias en un combate donde ninguno de los contendientes ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar sobre su victoria una posesión duradera. No hay, pues, duda de que su modo de proceder ha consistido, hasta la fecha, en un mero andar a tientas y, lo que es peor, a base de simples conceptos.

¿A qué se debe entonces que la metafísica no haya encontrado todavía el camino seguro de la ciencia? ¿Es acaso imposible? ¿Por qué, pues, la naturaleza ha castigado nuestra razón con el afán incansable de perseguir este camino como una de sus cuestiones más importantes? Más todavía: ¡qué pocos motivos tenemos para confiar en la razón si, ante uno de los campos más importantes de nuestro anhelo de saber, no sólo nos abandona, sino que nos entretiene con pretextos vanos y, al final, nos engaña! Quizá simplemente hemos errado dicho camino hasta hoy. Sí es así ¿qué indicios nos harán esperar que, en una renovada búsqueda, seremos más afortunados que otros que nos precedieron?

Me parece que los ejemplos de la matemática y de la ciencia natural, las cuales se han convertido en lo que son ahora gracias a una revolución repentinamente producida, son lo suficientemente notables como para hacer reflexionar sobre el aspecto esencial de un cambio

de método que tan buenos resultados ha proporcionado en ambas ciencias, así como también para imitarlas, al menos a título de ensayo, dentro de lo que permite su analogía, en cuanto conocimientos de razón, con la metafísica. Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos algo que ampliara nuestro conocimiento desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la *intuición* de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad. Ahora bien, como no puedo pararme en estas intuiciones, si se las quiere convertir en conocimientos, sino que debo referirlas a algo como objeto suyo y determinar éste mediante las mismas, puedo suponer una de estas dos cosas: o bien los *conceptos* por medio de los cuales efectuó esta determinación se rigen también por el objeto, y entonces me encuentro, una vez más, con el mismo embarazo sobre la manera de saber de él algo *a priori* o bien supongo que los objetos o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, única fuente de su conocimiento (en cuanto objetos dados), se rige por tales conceptos. En este segundo caso veo en seguida una explicación más fácil, dado que la misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y éste posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*. Estas reglas se expresan en conceptos *a priori* a los que, por tanto, se conforman necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que deben concordar. Por lo que se refiere a los objetos que son meramente pensados por la razón y, además, como necesarios, pero que no pueden ser dados (al menos tal como la razón los piensa) en la experiencia, digamos que las tentativas para pensarlos (pues, desde luego, tiene que ser posible pensarlos) proporcionarán una magnífica piedra de toque de lo que consideramos el nuevo método del pensamiento, a saber, que sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas¹”.

IV. FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.

Tema 7

A elegir un texto entre los siguientes:

- a) MILL, *Sobre la libertad* (traducción de P. de Azcárate, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 68-72).

“El objeto de este ensayo es afirmar un sencillo principio destinado a regir absolutamente las relaciones de la sociedad con el individuo en lo que tengan de compulsión o control, ya sean los medios empleados) la fuerza física en forma de penalidades legales o la coacción moral de la opinión pública. Este principio consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo. Estas son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle, pero no para obligarle o causarle algún perjuicio si obra de manera diferente. Para justificar esto sería preciso pensar que la conducta de la que se trata de disuadirle producía un perjuicio a algún otro. La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le

concierno meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano.

Casi es innecesario decir que esta doctrina es sólo aplicable a seres humanos en la madurez de sus facultades. No hablamos de los niños ni de los jóvenes que no hayan llegado a la edad que la ley fije como la de la plena masculinidad o femineidad. Los que están todavía en una situación que exige sean cuidados por otros, deben ser protegidos contra sus propios actos, tanto como contra los daños exteriores. Por la misma razón podemos prescindir de considerar aquellos estados atrasados de la sociedad en los que la misma raza puede ser considerada como en su minoría de edad. Las primeras dificultades en el progreso espontáneo son tan grandes que es difícil poder escoger los medios para vencerlas; y un gobernante lleno de espíritu de mejoramiento está autorizado para emplear todos los recursos mediante los cuales pueda alcanzar un fin, quizá inaccesible de otra manera. El despotismo es un modo legítimo de gobierno tratándose de bárbaros, siempre que su fin sea su mejoramiento, y que los medios se justifiquen por estar actualmente encaminados a ese fin. La libertad, como un principio, no tiene aplicación a un estado de cosas anterior al momento en que la humanidad se hizo capaz de mejorar por la libre y pacífica discusión. Hasta entonces, no hubo para ella más que la obediencia implícita a un Akbar o un Carlomagno, si tuvo la fortuna de encontrar alguno. Pero tan pronto como la humanidad alcanzó la capacidad de ser guiada hacia su propio mejoramiento por la convicción o la persuasión (largo período desde que fue conseguida en todas las naciones, del cual debemos preocuparnos aquí), la compulsión, bien sea en la forma directa, bien en la de penalidades por inobservancia, no es ya admisible como un medio para conseguir su propio bien, y sólo es justificable para la seguridad de los demás.

Debe hacerse constar que prescindo de toda ventaja que pudiera derivarse para mi argumento de la idea abstracta de lo justo como de cosa independiente de la utilidad. Considero la utilidad como la suprema apelación en las cuestiones éticas; pero la utilidad, en su más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo. Estos intereses autorizan, en mi opinión, el control externo de la espontaneidad individual sólo respecto a aquellas acciones de cada uno que hacen referencia a los demás. Si un hombre ejecuta un acto perjudicial a los demás, hay un motivo para castigarle, sea por la ley, sea, donde las penalidades legales no puedan ser aplicadas, por la general desaprobación. Hay también muchos actos beneficiosos para los demás a cuya realización puede un hombre ser justamente obligado, tales como atestiguar ante un tribunal de justicia, tomar la parte que le corresponda en la defensa común o en cualquier otra obra general necesaria al interés de la sociedad de cuya protección goza; así como también la de ciertos actos de beneficencia individual como salvar la vida de un semejante o proteger al indefenso contra los malos tratos, cosas cuya realización constituye en todo momento el deber de todo hombre, y por cuya inexecución puede hacerse, muy justamente, responsable ante la sociedad. Una persona puede causar daño a otras no sólo por su acción, sino por su omisión, y en ambos casos debe responder ante ella del perjuicio. Es verdad que el caso último exige un esfuerzo de compulsión mucho más prudente que el primero. Hacer a uno responsable del mal que haya causado a otro es la regla general; hacerle responsable por no haber prevenido el mal, es, comparativamente, la excepción. (...)

Pero hay una esfera de acción en la cual la sociedad, como distinta del individuo, no tiene, si acaso, más que un interés indirecto, comprensiva de toda aquella parte de la vida y conducta del individuo que no afecta más que a él mismo, o que si afecta también a los demás, es sólo por una participación libre, voluntaria y reflexivamente consentida por ellos. Cuando digo a *él mismo* quiero significar <directamente y en primer lugar>; pues todo lo que afecta a uno puede afectar a otros a través de él, y ya será ulteriormente tomada en consideración la objeción que en esto puede apoyarse. Ésta es, pues, la razón propia de la libertad humana. Comprende, primero, el dominio interno de la conciencia; exigiendo la libertad de conciencia en el más comprensivo de sus sentidos; la libertad de pensar y sentir; la más absoluta libertad de pensamiento y sentimiento sobre todas las materias, prácticas o especulativas, científicas, morales o teológicas. La libertad de expresar y publicar las opiniones puede parecer que cae bajo un principio diferente por pertenecer a esa parte de la conducta de un individuo que se relaciona con los demás; pero teniendo casi tanta importancia como la misma libertad de pensamiento y descansando en gran parte sobre las mismas razones, es prácticamente inseparable de ella. En segundo lugar, la libertad humana exige libertad en nuestros gustos y

en la determinación de nuestros propios fines; libertad para trazar el plan de nuestra vida según nuestro propio carácter para obrar como queramos, Sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto no les perjudiquemos aun cuando ellos puedan pensar que nuestra conducta es loca, perversa o equivocada. En tercer lugar, de esta libertad de cada individuo se desprende la libertad, dentro de los mismos límites, de asociación entre individuos: libertad de reunirse para todos los fines que no sean perjudicar a los demás; y en el supuesto de que las personas que se asocian sean mayores de edad y no vayan forzadas ni engañadas.

No es libre ninguna sociedad, cualquiera que sea su forma de gobierno, en la cual estas libertades no estén respetadas en su totalidad; y ninguna es libre por completo si no están en ella absoluta y plenamente garantizadas. La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo. Cada uno es el guardián natural de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La humanidad sale más gananciosa consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándolo a vivir a la manera de los demás”.

- b) MARX, *Manuscritos, economía y filosofía*, primer manuscrito, “El trabajo enajenado” (trad. F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1995, pp. 105-110).

Nosotros partimos de un hecho económico, *actual*.

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general.

Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación.

Hasta tal punto aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador, que éste es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición. La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo. Es más, el trabajo mismo se convierte en un objeto del que el trabajador sólo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y las más extraordinarias interrupciones. La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que cuantos más objetos produce el trabajador, tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital.

Todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como un objeto *extraño*. Partiendo de este supuesto, es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es. Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador. La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte

en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto, se le enfrenta como cosa extraña y hostil.

(XXIII) Consideraremos ahora más de cerca la *objetivación*, la producción del trabajador, y en ella *el extrañamiento*, *la pérdida* del objeto, de su producto. (...)

La Economía Política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción.

Ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero origina estupidez y cretinismo para el trabajador.

La relación inmediata del trabajo y su producto es la relación del trabajador y el objeto de su producción. La relación del acaudalado con el objeto de la producción y con la producción misma es sólo una *consecuencia* de esta primera relación y la confirma. Consideraremos más tarde este otro aspecto.

Cuando preguntamos, por tanto, cuál es la relación esencial del trabajo, preguntamos por la relación entre *el trabajador* y la producción.

Hasta ahora hemos considerado el extrañamiento, la enajenación del trabajador, sólo en un aspecto, concretamente en su *relación con el producto de su trabajo*. Pero el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción*, dentro de la *actividad productiva* misma. ¿Cómo podría el trabajador, enfrentarse con el producto de su actividad como con algo extraño si en el acto mismo de la producción no se hiciese ya ajeno a sí mismo? El producto no es más que el resumen de la actividad, de la producción. Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la alienación de la actividad; la actividad de la alienación. En el extrañamiento del producto del trabajo no hace más que resumirse el extrañamiento, la enajenación en la actividad del trabajo mismo.

¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo?

Primeramente en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.

De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.

Comer, beber y engendrar, etc., son realmente también auténticas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en fin único y último son animales.

Hemos considerado el acto de la enajenación de la actividad humana práctica, del trabajo, en dos aspectos: 1) la relación del trabajador con *el producto del trabajo* como con un objeto ajeno y que lo domina. Esta relación es, al mismo tiempo, la relación con el mundo exterior sensible, con los objetos naturales, como con un mundo extraño para él y que se le enfrenta con hostilidad; 2) la relación del trabajador con el *acto de la producción* dentro del *trabajo*. Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como con una actividad extraña, que no le pertenece, la acción como pasión, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la *propia* energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él. La *enajenación respecto de sí mismo* como, en el primer caso, la enajenación respecto de *la cosa*".

c) NIETZSCHE, *El crepúsculo de los ídolos*, capítulo "La 'razón' en la filosofía", apartados 1, 4 y 6 (trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998, pp. 51, 53-54 y 55-56).

1

"¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipcismo. Ellos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno], -cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, -se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, -incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no es... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. "Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador? -"Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, *que también en otros aspectos son tan inmorales*, nos engañan acerca del mundo *verdadero*. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia [Historie], de la mentira, -la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es "pueblo". ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero! - ¡Y sobre todo, fuera el cuerpo, esa lamentable "idée fixe" [idea fija] de los sentidos!, ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!..." (...)

4.

La *otra* idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, como comienzo, lo que viene al final -¡por desgracia! , ¡pues no debería siquiera venir!- los "conceptos supremos", es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora. Esto es, una vez más, sólo expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es *lícito* provenir de lo inferior, no le es lícito provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui* [causa de sí mismo]. El proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto -

ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente tiene *que ser causa sui*. Mas ninguna de esas cosas puede ser tampoco desigual una de otra, no puede estar en contradicción consigo misma... Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto "Dios"... Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum* [ente realísimo] ... ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas! -¡Y lo ha pagado caro!... (...)

6

Se me estará agradecido si condenso un conocimiento tan esencial, tan nuevo, en cuatro tesis: así facilito la comprensión, así provocho la contradicción.

Primera tesis. Las razones por las que "este" mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, -otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable.

Segunda tesis. Los signos distintivos que han sido asignados al "ser verdadero" de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la *nada*, -a base de ponerlo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el "mundo verdadero": un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión óptico-moral.

Tercera tesis. Inventar fábulas acerca de "otro" mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida: en este último caso tomamos *venganza* de la vida con la fantasmagoría de "otra" vida distinta de esta, "mejor" que ésta.

Cuarta tesis. Dividir el mundo en un mundo "verdadero" y en un mundo aparente", ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano *alevoso*), es únicamente una sugestión de la *decadence*, -un síntoma de la vida *descendente*... El hecho de que el artista estime más a la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues a la "apariencia" significa aquí la realidad *una vez más*, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico no es un pesimista, -dice precisamente sí incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionisiaco*...".

Tema 8.

A elegir un texto entre los siguientes:

- a) WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.5-7 (trad. J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, Alianza, 1999, pp. 181-183).

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

El enigma no existe.

Si una pregunta puede siquiera formularse también *puede* responderse.

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

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

6.52 Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo.

Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta.

6.521 La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema. (No es ésta la razón por la que personas que tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces, en qué consistía tal sentido?)

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

6.53 El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural -o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía-, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio -no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía-, pero sería el único estrictamente correcto.

6.54 Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas -sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)

Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.

7. De lo que no se puede hablar hay que callar”.

HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, capítulo «La pregunta fundamental de la metafísica», (trad. Á. Ackermann Pilari, Barcelona, Gedisa, 1993, pp. 30-34).

“Nuestra próxima tarea consiste en el *despliegue* de la pregunta «¿por qué es el ente y no más bien la nada?». ¿En qué dirección puede emprenderse este despliegue? (...).

El que habla de la nada, no sabe lo que hace. El que habla de la nada, la convierte en algo con su hablar. De ese modo, al hablar, habla contra aquello que quiere decir. Se contra-dice a sí mismo. Pero un hablar que se contradice viola la regla fundamental del decir (*λογος*), la «lógica». Hablar de la nada es ilógico. Aquel que habla y piensa de manera ilógica es una persona sin conocimiento científico. Y aquel que, para colmo, habla de la nada dentro de la filosofía, donde la lógica está en su casa, debe enfrentarse a un reproche aun más duro por no haber respetado la regla fundamental de todo pensamiento. Este hablar sobre la nada sólo consiste en frases sin sentido. Además: aquel que toma en serio la nada, se ubica del lado de lo negativo. Con ello fomenta manifiestamente el espíritu de la negación y se pone al servicio de la descomposición. El hablar de la nada no sólo es contrario al pensamiento sino que socava toda cultura y toda fe. Aquello que desprecia el pensamiento en su ley fundamental y que destruye la voluntad constructiva y la fe, es puro nihilismo.

A partir de semejantes reflexiones, haríamos bien en suprimir de nuestra interrogación el superfluo giro: «y no más bien la nada» y en limitar la proposición a la simple y rigurosa fórmula «¿por qué es el ente?»

Nada se opondría si... en la formulación de nuestra pregunta, si al preguntar esta pregunta estuviésemos, en general, tan desvinculados como pueda parecer hasta el momento. Al preguntar la pregunta, empero, nos vemos inmersos en una tradición. Resulta que la filosofía ha preguntado siempre por el fundamento del ente. Con esta pregunta se inició y en esta pregunta encontrará su término, suponiendo que termine en su grandeza y no en forma de una decadencia impotente. Desde el inicio de la pregunta por el ente, ésta va acompañada de la interrogación por lo que no es, por la nada. Y esto es así no sólo de manera exterior, como una manifestación concomitante, sino que la interrogación por la nada se despliega conforme a la extensión, profundidad y originalidad con que se pregunta por el ente. El modo de preguntar por la nada puede establecerse como medida y signo distintivo del modo de preguntar por el ente.

Si tenemos esto presente, la frase interrogativa, formulada al principio «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» parece expresar la pregunta por el ente de manera mucho más adecuada que la abreviada. El hecho de que introduzcamos aquí la mención de la nada no se debe a la falta de rigor y la precipitación del lenguaje, ni tampoco es una invención nuestra, sino sólo el riguroso respeto por la tradición originaria del sentido de la pregunta fundamental.

Hablar de la nada sigue siendo, ciertamente, contrario al pensamiento en general y destructor en particular. Ahora bien, ¿qué haríamos si tanto la preocupación por el debido respeto a las reglas fundamentales del pensamiento como la angustia ante el nihilismo —ambos nos podrían desaconsejar hablar de la nada— se debieran a un malentendido? Efectivamente, así es; si bien el malentendido que aquí concurre no es casual. Tiene su origen en una ya antigua y predominante incomprensión de la pregunta por el ente. Esta incomprensión, a su vez, se deriva de un *olvido del ser* más y más consolidado.

Aún no está del todo claro y decidido si la lógica y las reglas fundamentales de la misma pueden proporcionar realmente el criterio para la pregunta por el ente como tal. Podría ocurrir lo contrario: que toda la lógica que conocemos y que tratamos como un regalo del cielo se fundamentara sobre una muy determinada respuesta a la pregunta por el ente; de modo que todo pensar que sólo se atenga a las leyes del pensamiento de la lógica tradicional, sea de antemano incapaz de comprender siquiera, desde sí mismo, la pregunta por el ser y menos aún de desplegarla realmente y de conducirla a una respuesta. Cuando se invocan el principio de contradicción y la lógica en general para probar que todo pensar y hablar sobre la nada es contradictorio y por tanto carente de sentido, de hecho sólo en apariencia se trata de rigor y científicidad. En este caso se considera a la «Lógica» como un tribunal asegurado desde la eternidad y, naturalmente, ninguna persona razonable dudaría de sus competencias, puesto que constituye la primera y última instancia en la administración de la justicia. Quien hable en contra de la lógica, tácita o explícitamente, será por tanto sospechoso de tener una posición arbitraria. Así resulta que se abandona esta mera sospecha aun en tanto argumento y objeción, y toda reflexión ulterior y auténtica se tiene por superada.

Efectivamente, no se puede hablar de la nada y tratarla como si fuese una cosa, como ahí fuera la lluvia o una montaña o, en general, un objeto cualquiera. Por principio, la nada sigue siendo inaccesible a toda ciencia. Quien pretenda hablar verdaderamente de ella, tendrá que convertirse necesariamente en acientífico. Pero esto sólo sería una gran desventura si se creyera que el pensamiento científico es el único y propiamente riguroso pensamiento, y que sólo él puede y debe convertirse en criterio del pensamiento filosófico. Sin embargo, la situación de este asunto es a la inversa. Todo pensamiento científico es una forma derivada y luego como tal consolidada del pensamiento filosófico. La filosofía jamás nace de la ciencia o por causa de la ciencia. Jamás se puede equiparar la filosofía a las ciencias. Antes bien, se antepone a ellas, y no sólo «lógicamente» o dentro de una tabla del sistema de las ciencias. La filosofía se halla en un dominio y orden totalmente diferentes de la ex-sistencia espiritual. La filosofía y su pensar sólo comparten el mismo orden con la poesía; aunque poetizar y pensar tampoco sean lo mismo. Hablar de la nada seguirá siendo repulsivo y un sin-sentido para la ciencia. En cambio, además del filósofo, puede hacerlo el poeta, y ciertamente no porque en la poesía se trabaje con menos rigor —como cree el entendimiento común—, sino porque en la poesía (sólo me refiero a la auténtica y grandiosa) impera una esencial superioridad del espíritu frente a toda mera ciencia. Desde esta superioridad, el poeta habla siempre como si expresara e invocara al ente por primera vez. El poetizar del poeta y el pensar del pensador siempre dejan tanto vacío en el espacio cósmico que cualquier cosa en él pierde por completo su carácter indiferente y banal, ya sea un árbol, una montaña, una casa, el trino de un pájaro”.

b) ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, capítulo “La doctrina del punto de vista” (Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1981, pp. 144-149; o también en *Obras Completas*, vol. III. pp. 197-201).

“Contraoponer la cultura a la vida y reclamar para ésta la plenitud de sus derechos frente a aquélla no es hacer profesión de fe anticultural. Si se interpreta así lo dicho anteriormente, se practica una perfecta tergiversación. Quedan intactos los valores de cultura; únicamente se niega su exclusivismo. Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que

la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más mínimo esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes —el inmanente de lo biológico y el trascendente de la cultura— quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro. *Este trato leal de ambos permite plantear de una manera clara el problema de sus relaciones y preparar una síntesis más franca y sólida.* Por consiguiente, lo dicho hasta aquí es sólo preparación para esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen.

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

Aclaremos este punto concretándonos a la porción mejor definible de la cultura: el conocimiento.

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

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

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

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

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último y queda oscuro y borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien,

ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad.* Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.

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

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

El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno».* El utopista —y esto ha sido en esencia el racionalismo— es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto¹.

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

[1] El verdadero sentido de esta palabra se ha perdido casi por completo entre los modernos; la mayoría toman una villa por una ciudad y un burgués por un ciudadano. No saben que las casas hacen la villa, pero que los ciudadanos hacen la ciudad. Este mismo error costó caro antiguamente a los cartagineses. No he leído que el título de *Cives* haya sido dado nunca a los súbditos de ningún príncipe, ni siquiera antiguamente a los macedonios, ni en nuestros días a los ingleses, aunque más cerca de la libertad que todos los demás. Sólo los franceses se toman familiarmente ese nombre de *ciudadano*, porque no tienen idea verdadera del mismo, como puede verse en sus diccionarios, sin lo cual incurrirían al usurparlo en delito de lesa majestad: entre ellos este nombre expresa una virtud y no un derecho. Cuando Bodino quiso hablar de nuestros ciudadanos y burgueses, incurrió en la grave equivocación de tomar a los unos por los otros. El señor D'Alembert no se ha equivocado al respecto y ha distinguido bien en su artículo *Ginebra*, los cuatro órdenes de nombres (cinco incluso, contando a los simples extranjeros) que hay en nuestra ciudad, y de los cuales sólo dos componen la república. Ningún otro autor francés, que yo sepa, ha comprendido el verdadero sentido de la palabra *ciudadano*.

¹ Este método, tomado del que usa el físico, consiste, pues, en buscar los elementos de la razón pura en lo que *puede confirmarse o refutarse mediante un experimento.* Ahora bien, para examinar las proposiciones de la razón pura, especialmente las que se aventuran más allá de todos los límites de la experiencia posible, no puede efectuarse ningún experimento con sus objetos (al modo de la física). Por consiguiente, tal experimento con *conceptos y principios supuestos a priori* sólo será factible si podemos adoptar dos puntos de vista diferentes: *por una parte,* organizándolos de forma que tales objetos puedan ser considerados como objetos de los

sentidos y de la razón, como objetos relativos a la experiencia; *por otra*, como objetos meramente pensados, como objetos de una razón aislada y que intenta sobrepasar todos los límites de la experiencia. Si descubrimos que, adoptando este doble punto de vista, se produce el acuerdo con el principio de la razón pura y que, en cambio, surge un inevitable conflicto de la razón consigo misma cuando adoptamos un solo punto de vista, entonces es el experimento el que decide si es correcta tal distinción. (Nota de Kant.)

¹ Desde 1913 expongo en mis cursos universitarios esta doctrina del perspectivismo que en *El espectador I* (1916) aparece taxativamente formulada. Sobre la magnífica confirmación de esta teoría por Einstein, véase el apéndice II.



Pulsa el logotipo para volver al principio de la página

Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia

Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia
Campus de Espinardo. E-30071 Murcia (España)
Fax 34 968 364115

Correo-e: sfrm@um.es Lista de distribución: filosofia@um.es