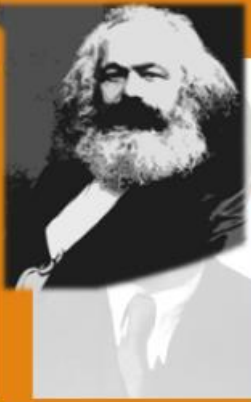


8<sup>a</sup>

# Olimpiada Universitaria del Conocimiento



2018

## Antología de textos

## Filosofía

**Contenido**

Introducción a la Filosofía .....2

Surgimiento de la filosofía: breve ensayo sobre tres de sus ramas ..... 2

    Nydia Lara Zavala ..... 2

Historia de la Filosofía ..... 9

1. Filosofía antigua ..... 9

    Heráclito de Éfeso ..... 9

    Parménides..... 11

        El poema ..... 11

    Platón ..... 15

        Diálogos Tomo IV. La República. 514a-517c. Madrid: Gredos, 1988 ..... 15

    Aristóteles..... 19

        (1983) Ética Nicomaquea. México, UNAM. Libro VIII, I-V ..... 19

2. Filosofía medieval ..... 27

    San Agustín. .... 27

        Obras completas. Tomo XL. 46, 1-2 Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995..... 27

3. Renacimiento ..... 30

    Bacon ..... 30

        Novum Organum, los cuatro idolos, consultado en  
[https://eva.udelar.edu.uy/pluginfile.php/508835/mod\\_resource/content/1/Bacon\\_Novum\\_Organum.pdf](https://eva.udelar.edu.uy/pluginfile.php/508835/mod_resource/content/1/Bacon_Novum_Organum.pdf) ..... 30

4. Filosofía Moderna ..... 37

    Descartes ..... 37

        Las meditaciones del espíritu, Meditación segunda ..... 37

    Kant46

        ( 1921) Fundamentación a la metafísica de las costumbres ..... 46

5. Siglos XIX y XX ..... 50

    Nietzsche..... 50

        (2011) Así habló Zaratustra, Madrid:2011 ..... 50

    Sartre..... 53

        (2006). El existencialismo es un humanismo. México: UNAM. pp. 47-51. .... 53

    Arendt, Hannah ..... 55

        (2009). El Concepto de amor en San Agustín. Madrid: Encuentro, pp. 58-67 ..... 55

**Introducción a la Filosofía****Surgimiento de la filosofía: breve ensayo sobre tres de sus ramas****Nydia Lara Zavala**

No es ni medianamente fácil definir en unas cuantas palabras qué es la filosofía. Pero en términos muy generales y sin meternos en muchos vericuetos, podemos decir que básicamente la filosofía es una actividad que se caracteriza por analizar crítica y sistemáticamente los fundamentos racionales de nuestras creencias. Su labor abarca, por lo tanto, diversos aspectos de la cultura, entendiendo por 'cultura' el todo de las instituciones políticas, comerciales, legales, educativas, militares, religiosas, etc., que conforman a una determinada sociedad.<sup>1</sup> Por ello R.G. Colingwood la consideró como un pensamiento de segundo grado, esto es, como una reflexión sobre lo pensado. Esto explica por qué dentro de la actividad filosófica tiene sentido hablar de filosofía política, de filosofía de la historia, de filosofía de las matemáticas, de filosofía de la ciencia, etc.

La filosofía vio la luz en Grecia durante el siglo VI antes de Cristo con Tales de Mileto. Para que se entienda por qué se considera a Tales como el primer filósofo, Aristóteles, por ejemplo, distingue entre "aquellos que describen el mundo en términos de los mitos y lo sobrenatural, de aquellos que tratan de dar cuenta de él en términos de causas naturales".<sup>2</sup> Lo que afirma Aristóteles es que Tales de Mileto fue sin duda el fundador de esta segunda y original forma de pensar,<sup>3</sup> por lo que a Tales se le reconoce como el primero en rechazar las interpretaciones míticas de su época para sustituirlas con explicaciones racionales del acaecer de los fenómenos naturales sin recurrir a ninguna clase de deidad o de elementos misteriosos para dar cuenta de sus manifestaciones. En ese sentido podemos considerar a Tales no sólo como el padre de la filosofía en general, sino como el

---

<sup>1</sup> Tomasini, Filosofía Analítica en Latinoamérica, por publicarse, p.2.

<sup>2</sup> W.K.C. Guthrie, The earlier Presocratics and the Pythagoreans, Cambridge University Press, Great Britain, 1962, p. 40.

<sup>3</sup> Aristóteles, Metafísica, A, 983b20

padre de la denominada 'filosofía natural', misma que representa el antecedente de lo que más adelante desembocaría en lo que es la ciencia.

Pese a su cuna común, la ciencia y la filosofía con el tiempo se han convertido en dos actividades que, aunque ambas comparten la búsqueda de la argumentación racional, tienen objetivos muy diferentes. El interés de la ciencia, en términos muy generales, es el conocimiento racional de la naturaleza con miras a poder entender y predecir los fenómenos a través de causas naturales. Por contraste, el interés de la filosofía es más bien la claridad conceptual de nuestros razonamientos, sean estos científicos o de cualquier otra índole. Siguiendo a Wittgenstein podemos decir que "La filosofía debe aclarar y delimitar de manera precisa los pensamientos que de otra manera son, por así decirlo, opacos y borrosos".<sup>4</sup> Si este es el caso, evidentemente es mucho más general y mucho más amplio el trabajo filosófico que el científico, pues prácticamente cualquier reflexión que se considere medianamente seria, requiere para serlo, cuando menos de una pequeña dosis de claridad conceptual.

Ahora bien, se puede argüir, con razón, que puede haber claridad conceptual sin filosofía. Esto es cierto y, en esos casos, la filosofía no tiene nada que hacer. Su trabajo surge cuando en un razonamiento empiezan a aparecer incoherencias, divergencias, inconsistencias, elementos raros, misterios, falacias o cualquier clase de enredo conceptual. En estos casos, lo que la filosofía hace es revisar los problemas para tratar de detectar cómo, dónde y por qué se generan nudos conceptuales que impiden llegar a los acuerdos universales que un razonamiento sano y bien fundado debería propiciar.

Para facilitar el trabajo, la filosofía ha optado por dividir los problemas en básicamente las siguientes categorías:

- a) metafísicos
- b) ontológicos
- c) epistemológicos
- d) lógicos

---

<sup>4</sup> *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.112

- e) éticos
- f) estéticos

Las tres primeras, a saber, la metafísica, la ontología y la epistemología trabajan alrededor de los problemas que fundamentan respectivamente lo que decimos o asumimos sobre el ser, lo que proponemos como existente en el mundo y los límites alcances y problemas concernientes a la pretensión de conocer. En contraste, las tres últimas, esto es, la lógica, la ética y la estética son normativas. Lo que ellas propiamente hacen es estudiar, revisar o estipular las reglas que guían respectivamente el razonamiento válido, la conducta correcta o la apreciación de lo bello. Pero parte de su labor también consiste en detectar los problemas que se generan cuando se ignoran, omiten o malentienden las reglas que estas disciplinas estipulan.

Por razones de espacio, en este ensayo sólo vamos a revisar las tres primeras, porque son y representan, digámoslo así, los cimientos y el piso para empezar a entender la importancia de la filosofía.

Veamos brevemente a qué se dedica cada una de estas tres ramas de la filosofía.

### METAFÍSICA

El término 'metafísica' viene del griego *meta ta physika*, que significa más allá de la física. En el siglo I d.C., cuando se le pide a Andrónico de Rhodas que ordene y catalogue los escritos de Aristóteles, se topó con un grupo de temas "raros" que decidió conjuntar. Al no tener claro cómo titularlos y dónde ubicarlos, los llamó *ta meta ta physika*, que literalmente quiere decir "el libro que va después de la física". Aunque Andrónico no pretendió darle ese título al libro, por lo atinado de la descripción, desde entonces a esa obra de Aristóteles se le llama 'Metafísica' y, hasta la fecha, ese mismo nombre, por lo intrincado de los temas que trata, se le da a una de las ramas más difíciles y polémicas de la filosofía.

Como su nombre lo indica, la metafísica trabaja con problemas que exceden a la experiencia sensible. Por lo mismo, ella lidia con cuestiones que la experiencia no puede ni probar ni refutar. En ese sentido, podemos

decir que los problemas metafísicos, aunque sin duda son apasionantes, carecen por completo de solución. Algunas de las cuestiones con las que trabaja la metafísica son, por ejemplo:

- ¿Existe Dios?
- ¿Qué es la realidad?
- ¿Qué es real y qué es apariencia?
- ¿El universo siempre ha existido o tiene un origen?
- ¿Tiene el mundo un orden pre-determinado o es sólo un producto del azar?
- ¿Hay algo que permanece en el cambio?
- ¿Qué es el espacio?
- ¿Qué es el tiempo?
- ¿Hay vida después de la muerte?
- ¿Somos algo más que seres meramente materiales y si lo somos, qué es ese algo más?

En general, dentro del quehacer filosófico nos encontramos con dos formas muy distintas de abordar las cuestiones metafísicas. Por un lado, tenemos filósofos que ante un problema metafísico optan por asumir una determinada postura que defienden con argumentos que, en principio, deben de ser consistentes y convincentes. Así se constituyen las denominadas 'doctrinas metafísicas' y lo que cuenta aquí es la coherencia del razonamiento para que sea creíble su postura, ya que la experiencia es totalmente muda ante postulados metafísicos. Por otro lado, tenemos filósofos que consideran que todos los problemas metafísicos son pseudo-problemas normalmente producidos por alguna clase de enredo conceptual. En estos casos su labor consiste en tratar de disolver los enigmas metafísicos, analizando y esclareciendo el nudo conceptual que los produce.

Pese al esfuerzo de la labor de la segunda posición, lo cierto es que cada vez que intentamos dar u obtener una visión coherente y con sentido del mundo que percibimos como un todo, se nos cuelan premisas

metafísicas que en la mayoría de las ocasiones son extremadamente difíciles de detectar. El filósofo las reconoce, si las reconoce, porque normalmente son las premisas ocultas que, o bien generan controversias, o bien nos dejan una inquietante sensación de inseguridad o misterio en el planteamiento. El problema es que cuando su coherencia es extrema, simplemente las asumimos como verdaderas, ya sea porque no las vemos o porque coincidimos plenamente con el postulado metafísico que sustenta el razonamiento.

### ONTOLOGÍA

El término 'ontología' viene del griego ὄντος (*ontos*), que literalmente quiere decir "de lo que es" y [λογία](#) (*logía*), que indistintamente se traduce como estudio, tratado o teoría. Los dos términos juntos significan el estudio, tratado o teoría de lo que es.

Muchos consideran a la ontología como una rama de la metafísica especializada en determinar o discutir sobre lo que realmente hay en el mundo. Esto puede ser correcto, pero la ontología se puede decir que, desde su mismo origen, ha servido como una bisagra para conectar a la filosofía con la ciencia. De hecho, lo que la ontología determina como lo que realmente hay en el mundo es lo que normalmente guía el proceder de muchas investigaciones científicas y nos permite tender el puente entre la mera especulación filosófica y la experiencia sensible. Por esa razón hay quienes piensan que la ontología es una rama diferente de la metafísica aunque ella misma parte de preguntas que correctamente tendrían que catalogarse como metafísicas. Tratemos de aclarar un poco esto.

Ante la pregunta "¿Qué es lo que realmente hay en el mundo?" el sentido común, defendido, por ejemplo, por filósofos como G.E. Moore, no sólo la consideraría altamente sospechosa, sino que tendería a golpear la mesa con la mano diciendo: "¡Esto es lo que hay en el mundo!". Las mesas, los árboles, las montañas más todo lo que cotidianamente vemos, tocamos, olemos, oímos y gustamos pueden servir como ejemplo de que la respuesta de Moore es sin duda válida, por lo que tenemos que admitir que Moore y el

sentido común tienen, hasta cierto punto, la razón. Si este es el caso, entonces podemos aseverar que la pregunta ontológica carece por completo de sentido. Pero el mundo del que nos habla Moore y que plenamente coincide con lo que cotidianamente percibimos es, por un lado, demasiado basto y complejo y, por el otro, no es estable, sino que constantemente cambia y se transforma. Esto nos permite entender que detrás de la pregunta ontológica está la búsqueda de algo que, aunque evidentemente no es ni observable ni obvio, nos permita decir que hay cuando menos una entidad, una sustancia o algo en el mundo que en sí mismo no cambia ni se transforma, sino que se mantiene constante e inalterable en los procesos de cambio. Esto es necesario porque si no se postula una unidad fundamental en la realidad, ninguna ley universal es posible; y si no se postula su inmutabilidad, ninguna ley podría cubrir el presente, el pasado y el futuro de forma idéntica. Aunque evidentemente la ciencia coincide plenamente con esta idea, todo esto, sin duda, es una premisa metafísica porque sobrepasa los límites de la experiencia. Sin embargo, hay que reconocer que la definición de ese algo estable e inmutable, hasta la fecha, es fundamental para darles cuerpo y sentido a la gran mayoría de las descripciones científicas de la realidad. De hecho, los científicos, sin reserva y muchas veces sin darse cuenta de la gama de problemas que sus descripciones implican, nos hablan libremente de, por ejemplo, partículas atómicas como los elementos últimos de la realidad cambiante. Esto deja claro que las descripciones científicas, por un lado, no aceptan la versión de la realidad del sentido común y, por el otro, que cualquier intento de probar la existencia de elementos ontológicos, se ve en la necesidad de asumir *a priori* (previo a la experiencia) su existencia.

#### EPISTEMOLOGÍA

El término 'epistemología' viene del griego [ἐπιστήμη](#) (*episteme*) que significa conocimiento y [λογία](#) (*logía*) que, en este caso, se traduce como teoría, por lo que quiere decir "teoría del conocimiento". En la práctica, el término griego y su traducción son libremente intercambiables, por lo que a



esta rama de la filosofía indistintamente se le llama 'epistemología' o 'teoría del conocimiento'.

El objetivo de la epistemología es discutir o determinar la naturaleza, límites, alcances, presuposiciones y bases del conocimiento humano. Su importancia es extrema, porque es la rama de la filosofía que le pone límites muy severos a la libre especulación. Por ejemplo, la metafísica y la ontología pueden argumentar coherente y convincentemente sobre la existencia de cualquier cosa, pero lo que exige la epistemología refiere a la manera como se pretende conocer y justificar aquello que proponen. De hecho, la epistemología es la que determina qué es mera especulación metafísica, qué tiene visos de poder ser confirmado como parte de la realidad, qué tan bien están fundamentadas las pretensiones de conocer algo, cuántas formas de conocimiento hay, cuáles son sus grados de duda o de certeza y cuáles son sus alcances, sus límites, sus fuentes, sus justificaciones, etc.

Desde Platón, la epistemología se ha ocupado por tratar de responder a preguntas básicas como son:

- ¿Qué es el conocimiento?
- ¿Cuáles son las fuentes del conocimiento?
- ¿Qué tanto de lo que creemos conocer es realmente conocimiento?
- ¿Se puede determinar cuándo la creencia de conocer algo es verdadera y cuándo no?
- ¿Cuál es la relación entre creer y conocer?
- ¿Los sentidos nos pueden proporcionar conocimiento?
- ¿La razón nos puede proporcionar conocimiento?
- ¿Es posible el conocimiento?

Si analizamos detenidamente estas preguntas podemos reconocer que en todas ellas hay un claro tinte escéptico. Esto tiene una razón: para fundamentar la posibilidad de que algo es el caso, uno tiene que partir de que quizá no lo sea. Sin ese toque de escepticismo en realidad nunca podríamos averiguar cuáles

efectivamente son los límites y alcances de nuestras diversas formas de conocer y mucho menos cuáles son sus grados de certeza.

## Historia de la Filosofía

### 1. Filosofía antigua

#### Heráclito de Éfeso

Fines del Siglo VI-principios del Siglo V (535-470 a.C.)



#### *Fragmento 1*

*Aún siendo este logos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este logos, ellos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando como está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos.*

#### *Fragmento 2*

*Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo general a todos es lo común. Pero aun siendo el logos general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular.*

#### *Fragmento 50*

*No escuchando a mí sino al logos, sabio es decir que todas las cosas son Uno.*

#### *Fragmento 107*

*Malos testigos son para los hombres los ojos y oídos de quienes tienen almas bárbaras.*

#### *Fragmento 101<sup>a</sup>*

*Los ojos, pues, son testigos más exactos que los oídos.*

*Fr 55: De cuantas cosas hay, vista, oído, aprehensión, a éstas tengo en mayor estimación.*

Fr 54:

*La armonía oculta es superior a la manifiesta.*

Fragmento 61

*Mar: el agua más pura y la más impura; potable y saludable para los peces; impotable y mortífera para los hombres.*

Fragmento 60

*El camino arriba y abajo es uno y el mismo.*

Fragmento 111

*La enfermedad hace a la salud agradable y buena, el hambre a la hartura, el cansancio al descanso.*

Fragmento 51

*No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como las del arco y de la lira.*

Fragmento 80

*Es preciso saber que la guerra es común [a todos los seres], y la justicia es discordia, y todas las cosas se engendran por discordia y necesidad.*

Fragmento 88

*Lo mismo es lo viviente y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; aquellas cosas se cambian en éstas y éstas en aquéllas.*

Fr 12

*Aguas distintas fluyen sobre los que entran en los mismos ríos. Se esparce y... se junta... se reúne y se separa... se acerca y se va.*

Fr 49<sup>a</sup>

*En los mismos ríos ingresamos y no ingresamos, estamos y no estamos.*

Interpretación de Platón

*“ En algún lugar dice Heráclito que todo se mueve y nada permanece, y , comparando las cosas con la corriente de un río, dice que en el mismo río no nos bañamos dos veces.” (Cratilo)*

Fragmento 30

*Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medida y se apaga según medida.*

## Parménides

### El poema

[99]

El poema de Parménides

[101]

^Introducción

1

Las yeguas que me llevan me condujeron hasta la meta de mi corazón, pues que en su carrera me trasportaron hasta el famoso camino de la deidad que, solo, lleva a través de todo al hombre iniciado en el saber. Hasta allí fui llevado, pues hasta allí me llevaron las muy inteligentes yeguas que tiran de mi carro, mientras que unas doncellas me enseñaban el camino.

El eje, inflamándose en los cubos, impelido de ambos lados por las dos redondas ruedas, lanzaba un grito de siringa, en tanto se apresuraban por conducirme hasta la luz las doncellas del Sol, dejando atrás las moradas de la Noche, quitándose con las manos de las cabezas los velos.

Allí están las puertas de los caminos de la Noche y del Día, sujetas entre un dintel y un umbral de piedra, altas hasta el éter, cerradas con ingentes hojas, de las que la Justicia fecunda en penas guarda las llaves maestras.

Induciéndola con blandas razones, las doncellas la convencieron [102] inteligentemente de que sin tardanza les quitase de las puertas la barra sujeta con un cerrojo. Y las puertas abrieron una boca inmensa al desplegar las alas y hacer girar sucesivamente en los quicios sus ejes de fuerte bronce, sujetos con clavijas y pernos. Allí, pues, a través de las puertas, guiaron en línea recta las doncellas por la calzada carro y yeguas.



Y la diosa me acogió benévolamente. Tomó mi mano derecha en la suya y me habló dirigiéndome estas palabras:

Oh, joven, que en compañía de inmortales conductores y traído por esas yeguas arribas a nuestra morada, salud, pues que no es un destino aciago quien te impulsó a recorrer este camino, que está, en efecto, fuera del trillado por los hombres, sino la ley y la justicia. Mas necesidad es que te informes de todo, tanto del intrépido corazón de la Verdad bien redonda, cuanto de las opiniones de los mortales, en las que no hay una fe verdadera. Pero en todo caso aprenderás también esto, cómo necesitaban haber puesto a prueba cómo es lo aparente, recorriéndolo enteramente todo.

Mas tú, de este camino de busca aparta el pensamiento que pienses, no te fuerce el hábito preñado de experiencia a entrar por este camino, moviendo ciegos ojos y zumbantes oídos y lengua, antes juzga con la razón la muy debatida argumentación por mí expuesta. Una sola posibilidad aún de hablar de un camino queda. [103]

^Primera parte

2

Sin embargo, considera firmemente con el pensamiento lo ausente como presente. Porque no cortarás a lo que es de su contacto con lo que es, ni esparcido por todas las partes del mundo, ni recogido.

3\*

Igual me es todo punto de partida, pues he de volver a él.

4

Pero ven, y te diré, y tú retén las palabras oídas, qué únicos caminos de busca son pensables. El uno, que es y que no es posible que no sea, es la vía de la Persuasión, pues sigue a la Verdad. El otro, que no es y que necesario es que no sea, éste, te digo, es un sendero ignorante de todo. Porque ni puedes conocer lo que no es, pues no es factible, ni expresarlo.

5

Pues una misma cosa es la que puede ser pensada y puede ser.

6

Necesario es que aquello que es posible decir y pensar, [104] sea. Porque puede ser, mientras que lo que nada es, no lo puede. Esto te pido consideres. De este primer camino de busca, pues, te aparto, pero también de aquel por el que mortales que nada saben yerran bicéfalos, porque la inhabilidad dirige en sus pechos el errante pensamiento, y así van y vienen, como sordos y ciegos, estupidizados, raleas sin juicio, para quienes es cosa admitida que sea y no sea, y lo mismo y no lo mismo, y de todas las cosas hay una vía de ida y vuelta.

7

Pues jamás domarás a ser a lo que no es. Pero tú, de este camino de busca aparta el pensamiento que pienses.

8

Una sola posibilidad aún de hablar de un camino queda: que es. En este hay muchísimos signos de que lo que es no se ha generado y es imperecedero, pues es de intactos miembros, intrépido y sin fin. Ni nunca fue, ni será, puesto que es, ahora, junto todo, uno, continuo. Porque ¿qué origen le buscarás? ¿cómo, de dónde habría tomado auge? De lo que no es, no te dejaré decirlo ni pensarlo, pues no es posible decir ni pensar que no es. Y ¿qué necesidad le habría hecho nacer después más bien que antes, tomando principio de lo que nada es? Así, necesario es que sea totalmente, o que no sea.

Ni nunca la fuerza de la fe permitirá que de lo que no es se genere algo a su lado. Por lo cual ni generarse ni perecer le consiente la Justicia, soltando sus cadenas, sino que lo tiene sujeto. Mas el juicio acerca de estos caminos [105] se funda en esta pregunta: ¿es o no es? Pues bien, cosa juzgada es, según es necesidad, dejar el uno como imposible de pensar y nombrar, por no ser un camino verdadero, mientras que el otro es y es veraz. ¿Cómo podría ser más adelante lo que es? ¿Cómo podría haberse generado? Porque si se generó, no es, ni si está a punto de llegar a ser un día. Así, la generación se ha extinguido y es ignorado el perecer.

Tampoco es divisible, puesto que es todo igual, ni hay más en ninguna parte, lo que le impediría ser continuo, ni menos, sino que todo está lleno de lo que es. Por esto es todo continuo: porque lo que es toca a lo que es.

Y, además, está inmóvil entre los cabos de grandes cadenas, sin principio ni cese, puesto que la generación y el perecer han sido arrojados muy lejos, ya que los rechazó la fe verdadera. Es lo mismo, permanece en lo mismo, yace en sí mismo, y, así, permanece, trabados los pies, en el mismo sitio, pues una poderosa necesidad le tiene sujeto en las cadenas del límite que lo detiene por ambos lados. Por lo cual no es lícito que lo que es sea infinito, pues no es carente de nada, mientras que siéndolo carecería de todo.

Lo mismo es aquello que se puede pensar y aquello por lo que existe el pensamiento que se piensa, pues sin aquello que es, y en punto a lo cual es expresado, no encontrarás el pensar. Porque nada distinto ni es, ni será, al lado de lo que es; al menos el Destino lo ató para que fuese entero e inmóvil. [106] Por esto son nombres todo cuanto los mortales han establecido, persuadidos de que son verdaderos: generarse y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar, mudar de color brillante.

Y, además, puesto que tiene un límite extremo, está terminado por todas partes, semejante a la masa de una esfera bien redonda, desde el medio igualmente fuerte por todas partes, pues necesario es que no sea ni más fuerte, ni más débil en una parte que en otra. Porque no hay nada que pudiera hacerle dejar de extenderse por igual, ni hay manera de que lo que es pueda ser aquí más y allí menos que lo que es, ya que es todo inexpoliable. Pues aquello desde lo que por todas partes es igual, impera del mismo modo entre los límites.

**Platón****Diálogos Tomo IV. La República. 514a-517c. Madrid: Gredos, 1988**

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

-Me lo imagino.

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

-Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros.

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

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

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

-Indudablemente.

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

-Necesariamente.



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

-¡Por Zeus que sí!

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

-Es de toda necesidad.

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

-Mucho más verdaderas.

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

-Así es.

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

-Por cierto, al menos inmediatamente.

-Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos.

A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol.

-Sin duda.

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

-Necesariamente.

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

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

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

-Por cierto.

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

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

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

-Sin duda.

-Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente

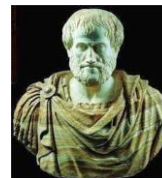
hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?

-Seguramente.

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

**Aristóteles****(1983) Ética Nicomaquea. México, UNAM. Libro VIII, I-V**

LIBRO VIII



I

Después de esto síguese tratar de la amistad, porque la amistad es una virtud o va acompañada de virtud; y es, además, la cosa más necesaria en la vida. Sin amigos nadie escogería vivir, aunque tuviese todos los bienes restantes. Los ricos, mismos, y las personas constituidas en mando y dignidad, parecen más que todos tener necesidad de amigos. ¿Cuál sería, en efecto, la utilidad de semejante prosperidad quitándole el hacer bien, lo cual principalmente y con mayor alabanza se emplea en los amigos? ¿O cómo se podría guardar y preservar dicho estado sin amigos? Porque cuanto mayor es, tanto es más inseguro. Pues en la pobreza también, y en las demás desventuras, todos piensan ser el único refugio los amigos. A los jóvenes asimismo son un auxilio los amigos para no errar; a los viejos para su cuidado y para suplir la deficiencia de su actividad, causada por la debilidad en que se encuentran: y a los que están en el vigor de la vida, para las bellas acciones:

Son dos que marchan juntos,

y que, por ende, son más poderosos para el pensamiento y la acción.

La amistad, además, parece existir por naturaleza en el que engendra hacia lo que ha engendrado, y en la prole hacia el padre; y no sólo entre los hombres, sino aun entre las aves y la mayoría de los vivientes, y en los de una misma raza entre sí, pero señaladamente entre los hombres, de donde procede que alabemos a los filántropos o amigos de los hombres. Y cualquiera ha podido comprobar en sus viajes cómo todo hombre es para todo hombre algo familiar y querido.

La amistad, además, parece vincular las ciudades, y podría creerse que los legisladores la toman más a pecho que la justicia. La concordia, en efecto, parece tener cierta semejanza con la amistad, y es a ella a la que las leyes tienden de preferencia, así como, por el contrario, destierran la discordia como la peor enemiga. Donde los hombres son amigos, para nada hace falta la justicia, mientras

que si son justos tienen además necesidad de la amistad. La más alta forma de justicia parece ser una forma amistosa.

Más no sólo es la amistad algo necesario, sino algo hermoso; y así, alabamos a los que cultivan la amistad, y la copia de amigos pasa a ser una de las bellas cosas que existen; y aun hay algunos que piensan que los mismos que son hombres de bien son también amigos.

No pocas son las cosas que se disputan sobre la amistad. Unos la hacen consistir en cierta semejanza, y dicen que los semejantes son amigos, de donde vienen los dichos: “El semejante con su semejante”, “El grajo con su grajo”, y otros parecidos. Otros, al contrario, dicen que los semejantes se comportan entre sí, sin excepción, como los alfareros. Y a este propósito tratan de dar a su teoría una explicación más profunda y más en consonancia con lo que pasa en la naturaleza. Así Eurípides nos dice que “la tierra desecada ama la lluvia, y el cielo majestuoso, cuando está henchido de lluvia, ama caer sobre la tierra”. Y Heráclito que “lo opuesto es lo útil” y que “de los contrastes surge la más bella armonía”, y que “todas las cosas nacen de la discordia”. Pero en oposición a todos estos están otros, particularmente Empédocles, que sostienen que lo semejante tiende a su semejante.

Dejando de lado los problemas concernientes a la naturaleza (por no ser propios de la presente investigación), consideremos los que atañen al hombre y pertenecen a su carácter y pasiones, por ejemplo: si la amistad puede darse en todos, o si no pueden los que son malvados ser amigos, así como si hay una forma de amistad o muchas. Los que creen que sólo hay una, por el hecho de que la amistad admite más y menos, han fundado su convicción en una prueba insuficiente, ya que también admiten más y menos cosas diferentes en especie. Pero de estos puntos hemos ya hablado anteriormente.

II

Podría tal vez esclarecerse todo esto si se entiende cuál es el objeto de amor, pues evidentemente no todo es amado, sino sólo lo amable, y esto es lo bueno, lo placentero o lo útil. Pero como lo útil no parece ser sino aquello por donde nos viene un bien o un placer, resulta que sólo el bien y el placer son amables como fines.

Sin embargo ¿es el bien lo que aman los hombres, o el bien para ellos? Ambas cosas, en efecto, están a veces en desacuerdo; y lo mismo es con respecto al placer. Cada uno, al parecer, ama lo que es bueno para él, y como absolutamente hablando el bien es amable, para cada cual será amable lo que para cada cual sea un bien. De otra parte, cada uno ama como un bien para él no el que lo es realmente, sino el que le parece serlo. Pero esto no hace a la cuestión, pues lo amable será, en suma, lo aparentemente amable.

Hay, pues, tres motivos por los cuales se ama. Pero la afición que se tiene por las cosas inanimadas no se llama amistad, por la razón de que no hay de parte de ellas reciprocidad afectiva, ni, de la nuestra, voluntad de hacerles bien. Sería cosa ridícula desear bienes al vino, a no ser en el sentido de que se desea conservarlo para tenerlo a nuestra disposición. Pero en cambio, es dicho común que al amigo se le ha de desear todo bien y por él mismo.

A quienes de esta suerte desean bienes a otro, los llamamos benévolos si no hay de parte del otro reciprocidad, pues cuando la benevolencia es correspondida, es ya amistad.

Mas ¿no deberá añadirse que esta recíproca benevolencia no debe de estar oculta? Muchos en efecto, tienen buena voluntad para quienes no han visto, pero que tienen en conceptos de virtuosos o útiles, y alguno de éstos podrá sentir lo mismo con respecto a aquél. Todos ellos, pues, tiénense manifiestamente buena voluntad el uno al otro; pero amigos ¿quién dirá que lo son, al no percatarse de la disposición en que mutuamente se encuentran? Para serlo, por tanto, deben de descubrirse los sentimientos de benevolencia que les animan recíprocamente y el deseo que tienen del bien del otro por alguno de los motivos antes expresados.

III

Toda vez que estos motivos difieren específicamente entre sí, diferentes serán también las afecciones y amistades. Tres formas, puesto que sobre la base de cada uno de estos puede haber mutua y reconocida afección, y los que se aman recíprocamente se desean mutuamente los bienes que corresponden al fundamento de su amistad.

De este modo, los que se aman por la utilidad, no se aman por sí mismos, sino en cuanto derivan algún bien uno del otro. Lo mismo los que aman por el placer, que no quieren a los que tiene ingenio y gracia por tener estas cualidades, sino porque su trata les resulta agradable. De consiguiente, los que son amigos por interés manifiestan sus afectos por alcanzar un bien para sí mismos; y cuando es por placer, para obtener algo para ellos placentero, y no por el ser mismo de la persona amada, sino cuando es útil o agradable. Son, en suma, estas amistades amistades por accidente, porque no se quiere a la persona amada por lo que ella es, sino en cuanto proporciona beneficio o placer, según sea el caso.

Semejantes amistades fácilmente se desatan con sólo que tales amigos no permanezcan los mismos que eran; y así dejan de quererlos desde que no son ya agradables o útiles. La utilidad, en efecto, no es constante, sino que según los tiempos mudase en otra distinta. Caducando, pues, el motivo por el que eran amigos, disuélvese también la amistad, ya que no era amistad sino por aquel motivo.

Esta especie de amistad se encuentra sobre todo, al parecer, en los viejos (edad en la cual no se persigue ya el placer, sino el provecho), y también entre aquellos hombres maduros y jóvenes que sólo buscan “lo que puede serles ventajoso. Amigos de esta clase tampoco están mucho en compañía, y aun algunas veces ni se complacen en su trato ni han menester de su conversación, a no ser cuando hayan de prestarse un servicio, porque en tanto tienen placer unos en otro en cuanto tienen esperanza de conseguir algún beneficio. En esta clase de amistades pueden colocarse las relaciones de hospitalidad.

La amistad de los jóvenes parece tener por motivo el placer. Los jóvenes, en efecto, viven por la pasión, y van sobre todo por lo placentero para ellos y lo presente; pero mudándose la edad, otros deleites sobrevienen. Por lo cual tan pronto se hacen amigos como dejan de serlo, pues su amistad cambia simultáneamente con el placer, y la mudanza de este placer es rápida. Los jóvenes son, además, amorosos, porque la amistad amorosa está por lo común inspirada en la pasión y fundada en el placer. Por esto aman los jóvenes tan pronto como dejan de hacerlo, y a menudo

cambian de sentimientos en el mismo día. Sin embargo, desean pasar los días y la vida juntos, porque de esta manera alcanzan el objeto de su amistad.

La amistad perfecta es la de los hombres de bien y semejantes en virtud, porque éstos se desean igualmente el bien por ser ellos buenos, y son buenos en sí mismos. Los que desean el bien a sus amigos por su propio respeto, son los amigos por excelencia. Por ser ellos quienes son observan esta disposición, y no por accidente. La amistad de estos hombres permanece mientras ellos son buenos; ahora bien, la virtud es algo estable. Cada uno de ellos, además, es bueno en absoluto y con respecto al amigo, porque los buenos son buenos en absoluto y provechosos los unos a los otros. Y asimismo son agradables, porque los buenos son agradables tanto absolutamente como en sus relaciones mutuas. A cada hombre, en efecto, le son causa de placer las acciones que le son familiares y sus semejantes; ahora bien, las acciones de los hombres son las mismas o semejantes. Esta amistad es, por tanto, como puede con razón suponerse, durable. Vincúlense en ella todas las cosas que deben de concurrir en los amigos. Toda amistad es por un bien o por un placer, ya en absoluto, ya para el sujeto activo de la amistad, y se funda en cierta semejanza. Ahora bien, en esta amistad reúnen todas las características antes especificadas como atributos esenciales de los amigos, porque en este caso los amigos son también semejantes en las otras cualidades. Y siendo lo absolutamente bueno también absolutamente placentero, y estos atributos los más amables de todos, síguese que el amor y la amistad existen en su más plena y perfecta forma entre estos hombres.

Tales amistades son, por supuesto, raras, porque tales hombres son pocos. Hace falta, además, tiempo y trato, pues según el proverbio, no pueden conocerse mutuamente los hombres antes de haber consumido juntamente la sal, ni recibirse ni darse por amigos antes de que cada uno se muestre al otro amable y haya ganado su confianza.

En cuanto a los que rápidamente entran en relaciones de amistad, quieren seguramente ser amigos, pero no lo son aún, a menos que ambos sean dignos de amor y que lo sepan. El deseo de amistad nace pronto: la amistad no.

IV



Esta forma de amistad, pues, es perfecta, tanto en su duración como en los otros respectos, en todos los cuales cada parte recibe de la otra los mismos o semejantes bienes, como debe de ser entre amigos.

La amistad por placer tiene semejanza con la precedente, porque los buenos son recíprocamente agradables. Lo mismo la que es por utilidad, puesto que los buenos son también útiles los unos a los otros. Y en estas relaciones de tipo inferior, las amistades permanecen sobre todo cuando del uno al otro amigo le viene cosa igual, como si dijésemos igual placer, pero no sólo así como quiera, sino un placer del mismo principio, como pasa entre la gente de amena conversación, y no como acontece entre el amante y el amado. Estos, en efecto, no reciben su placer de las mismas cosas, sino que el amante lo recibe de ver al amado, y éste a su vez de ser objeto de los cuidados del amante. Y cuando la flor de la juventud se marchita, la amistad también en ocasiones fallece, porque al uno no le es ya agradable la vista del otro, ni éste por su parte recibe de aquél los cuidados que solía. Mucho, sin embargo, permanecen unidos si por la intimidad han llegado a aficionarse a la condición del otro, gracias a la conformidad de caracteres establecida entre ellos. Pero los que no buscan un intercambio de placer, sino de utilidad en sus relaciones amorosas, son menos amigos y menos constantes. Los que por la utilidad son amigos, en cesando el interés se separan, porque no eran amigos uno del otro, sino de aquel provecho.

De consiguiente, por placer y por utilidad es posible que aun los malos sean amigos entre sí, y los buenos de los malos, y los que no son ni lo uno ni lo otro de los unos o de los otros. Pero por sí mismos es manifiesto que los únicos amigos son los hombres de bien, como quiera que los malos no se agradan los unos de los otros, a no ser que les venga alguna ventaja.

La amistad de los buenos, además es la única que puede desafiar la calumnia, porque no es fácil dar a nadie crédito contra aquel que por largo tiempo tiene uno experimentado. Entre la gente de bien hay confianza, así como la seguridad de que jamás se harán injusticia, y todas las cosas requeridas en la verdadera amistad. En las otras, al contrario, nada impide a que lleguen a surgir esos males.

Puesto que los hombres llaman amigos también a los que lo son por interés, como lo son las ciudades (cuyas alianzas es creencia común hacerse por obtener alguna ventaja), y puesto que asimismo se llama amigos a los que por placer se tiene afecto recíproco, como los niños, quizá convenga que también nosotros llamemos amigos a esa clase de gentes, sólo que distinguiendo diversas formas de amistad, a saber:

En primer lugar y en su propio sentido, la que existe entre los buenos en tanto que buenos; las demás por semejanza, ya que por motivo de algún bien o por algo semejante son amigos, como quiera que aun el placer es un bien para los que aman el placer. Con todo, no es frecuente que estas dos especies inferiores de amistad coincidan, ni son los mismos hombres los que se hacen amigos por utilidad y por placer, porque no se acoplan perfectamente las cosas que sólo lo están por accidente.

Dividiéndose, pues, la amistad en estas especies, los malos serán amigos por placer o por provecho, pues en esto son semejantes, mientras que los buenos lo serán por sí mismos, porque en tanto que son buenos se asemejan. Estos son, por ende, amigos absolutamente hablando; aquellos por accidente y remendando a los primeros.

V

Así como en las virtudes unos se llaman buenos por hábito, otros por el acto, así también en la amistad. Unos gozan de la convivencia recíproca y proporcionan mutuamente bienes, al paso que otros, dormidos o separados por la distancia, no ejercitan la amistad, aunque están dispuestos a obrar amigablemente. La distancia local no destruye absolutamente la amistad, sino su acto. Mas cuando la ausencia llega a ser prolongada, parece como que hace poner en olvido la amistad, por lo cual se ha dicho:

Mucha amistad desató la falta de coloquio.

Ni los viejos ni las personas ásperas se muestran inclinadas hacia la amistad, porque hay en ellos poco que sea placentero, y nadie puede pasar los días con quien anda triste o con quien no es agradable, ya que la naturaleza parece sobre todo huír de lo que causa dolor y tender a lo que da placer.

En cuanto a los que están en buenos términos recíprocos, pero que no conviven, puede comparárseles más bien a los benévolos que a los amigos, porque nada es más propio de los amigos que el convivir. Si los necesitados desean el socorro de sus amigos, los felices a su vez anhelan pasar juntos los días. Nada conviene menos a estos hombres que estar solos. Pero pasar la vida juntos entre sí no es posible si no son agradables ni reciben gusto de las mismas cosas, como parece mostrarlo la camaradería.

La amistad por excelencia es, pues, la de los hombres de bien, como hemos dicho repetidas veces, porque lo que es absolutamente bueno o agradable parece ser amable y deseable, y para cada uno lo es lo que para él es bueno o agradable; ahora bien, el hombre bueno es amable y deseable para el hombre bueno por ambas razones.

La afición, por su parte, aseméjase a una emoción; la amistad a un hábito. La afición puede tener también por objeto cosas inanimadas; pero la reciprocidad afectiva implica elección, y la elección procede del hábito. Cuando los hombres desean bien a las personas que quieren por consideración a éstas, no es esto por emoción, sino por hábito. Por lo demás, queriendo a un amigo quieren los hombres su propio bien, porque el hombre bueno que ha llegado a ser un amigo, se convierte en un bien para aquél de quien es amigo. Cada uno, por ende, ama lo que es un bien del otro y dándole contento, porque de la amistad se dice ser igualdad, y ambas cosas se encuentran señaladamente en la amistad de los buenos.

## 2. Filosofía medieval

**San Agustín.**

**Obras completas. Tomo XL. 46, 1-2 Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995**



### CUESTIÓN 46

#### LAS IDEAS

Respuesta: 1. El nombre. Se dice que fue Platón el primero que empleó este nombre de Ideas. No que antes de que él lo inventase, y cuando este nombre no existía, tampoco existían las mismas realidades que él llamo ideas, ni eran conocidas por ninguno, sino tan sólo nombradas por unos con un nombre y por otros con otro. Porque se puede poner un nombre cualquiera a cualquier cosa desconocida que no tenga un nombre usual. En efecto, es inverosímil o que no haya habido filósofos antes de Platón, o que esas que Platón llama ideas, sean las realidades que sean, como he dicho, no las hayan entendido. Puesto que tanta fuerza se encierra en ellas que, si no han sido entendidas, nadie puede ser filósofo. También es de creer que fuera de Grecia han existido filósofos en otros pueblos. Lo cual hasta el mismo Platón lo ha afirmado, no sólo viajando para perfeccionar su sabiduría, sino que también lo recuerda en sus escritos. No se puede pensar que éstos, si existieron algunos, desconocieran las ideas, aunque ellos las hayan llamado quizá con otro nombre. Pero ya he dicho bastante sobre el nombre.

Veamos la realidad, porque vale la pena para estudiarla cuidadosamente y conocerla, dejando en libertad las palabras para que cada cual llame como quiera a esa realidad que haya conocido.

2. Nosotros podemos llamar a las ideas en latín formas o especies, para que se vea que traducimos una palabra por otra. Y si las llamamos razones nos apartamos de su etimología rigurosa, porque razones en griego se dice logos no ideas. Con todo, quien quiera usar este vocablo no desnaturaliza por ello la misma realidad. Por supuesto que las ideas son las formas principales o las razones estables e inmutables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por ello son eternas y permanentes en su mismo ser que están contenidas en la inteligencia divina, y como ellas ni nacen ni mueren decimos que según ellas es formado todo lo que puede nacer y morir, y todo lo que nace y muere.

Conocimiento de las Ideas. En cuanto al alma, hay que negar que pueda contemplar las ideas, a no ser el alma racional, por esa parte de su ser por la que sobresale, es decir, por la misma mente y razón, que es como su rostro, o su ojo interior e inteligible. Además, no toda y cualquier alma, asimismo racional, sino la que fuere santa y pura, ésta se afirma que es y que es idónea para tal visión, es decir, la que tuviese aquél mismo ojo con el que se ven estas cosas, sano, sincero y sereno, semejante a esas realidades que pretende ver.

Pues ¿qué hombre religioso y formado en la verdadera religión, aunque todavía no pueda contemplar esas cosas, va a atreverse a negar, más aún, no va a confesar que todas las cosas que existen, es decir, todo lo que se contiene en su género por su propia naturaleza específica para que existan, han sido procreadas por Dios creador, y que todas las cosas que viven, viven siendo El su autor, y que la conservación universal de las realidades, y el mismo orden por el cual las cosas que cambian ejecutan sus ciclos periódicos con un gobierno seguro, todas están guardadas y gobernadas por las leyes del Dios soberano? Asegurado y admitido todo esto, ¿quién va a atreverse a afirmar que Dios creó irracionalmente todas las cosas? Si eso no puede decirse y creerse con razón queda que todas las cosas han sido creadas con la razón. No con la misma razón de ser el hombre que el caballo, porque es absurdo pensar tal cosa. Ya que cada cosa ha sido creada con sus propias razones. Y ¿dónde hay que pensar que existen esas razones sino en

la mente misma del Creador? En efecto, El no contempla cosa alguna fuera de Sí para que lo que iba creando lo crease según aquello. Pensar tal cosa es sacrílego. Y si esas razones de todas las realidades creadas y por crear están contenidas en la mente divina, y en la mente divina no puede existir cosa alguna sino es eterno e inmutable, y a esas razones principales de las realidades Platón las llama Ideas, es que no solamente existen las ideas, sino que ellas mismas son verdaderas, porque son eternas y permanecen en su ser, e inmutables, por cuya participación resulta que existe todo lo que existe, de cualquier modo que existe.

Pero en cuanto al alma racional, supera a todas las cosas entre esas realidades que han sido creadas por Dios. Está próxima a Dios cuando es pura, y en la medida en que se hubiese unido a Él por la caridad, en esa medida ella contempla inundada e iluminada por Él con aquella Luz inteligible, no por medio de ojos corporales, sino por la luz principal de su propio ser con la cual sobresale, es decir, por medio de su inteligencia, esas razones por cuya visión se hace felicísima. A esas razones, como he dicho, se las puede llamar ideas, formas, especies, razones, y a muchos se les permite llamarlas lo que quieran, pero solamente a muy pocos ver lo que es verdadero.

### 3. Renacimiento

#### Bacon

Novum Organum, los cuatro ídolos, consultado en



[https://eva.udelar.edu.uy/pluginfile.php/508835/mod\\_resource/content/1/Bacon\\_Novum\\_Organum.pdf](https://eva.udelar.edu.uy/pluginfile.php/508835/mod_resource/content/1/Bacon_Novum_Organum.pdf)

38. Los ídolos y las nociones falsas que han invadido ya la humana inteligencia, echando en ella hondas raíces, ocupan la inteligencia de tal suerte, que la verdad sólo puede encontrar a ella difícil acceso; y no sólo esto: sino que, obtenido el acceso, esas falsas nociones, concurrirán a la restauración de las ciencias, y suscitarán a dicha obra obstáculos mil, a menos que, prevenidos los hombres, se pongan en guardia contra ellos, en los límites de lo posible.

39. Hay cuatro especies de ídolos que llenan el espíritu humano. Para hacernos inteligibles, los designamos con los siguientes nombres: la primera especie de ídolos, es la de los de la tribu; la segunda, los ídolos de la caverna; la tercera, los ídolos del foro; la cuarta, los ídolos del teatro.

40. La formación de nociones y principios mediante una legítima inducción, es ciertamente el verdadero remedio para destruir y disipar los ídolos; pero sería con todo muy conveniente dar a conocer los ídolos mismos. Existe la misma relación entre un tratado de los ídolos y la interpretación de la naturaleza, que entre el tratado de los sofismas y la dialéctica vulgar.

41. Los ídolos de la tribu tienen su fundamento en la misma naturaleza del hombre, y en la tribu o el género humano. Se afirma erróneamente que el sentido humano es la medida de las cosas; muy al contrario, todas las percepciones, tanto de los sentidos como del espíritu, tienen más relación con nosotros que con la naturaleza. El entendimiento humano es con respecto a las cosas, como un espejo infiel, que,

recibiendo sus rayos, mezcla su propia naturaleza a la de ellos, y de esta suerte los desvía y corrompe.

42. Los ídolos de la caverna tienen su fundamento en la naturaleza individual de cada uno; pues todo hombre independientemente de los errores comunes a todo el género humano, lleva en sí cierta caverna en que la luz de la naturaleza se quiebra y es corrompida, sea a causa de disposiciones naturales particulares de cada uno, sea en virtud de la educación y del comercio con los otros hombres, sea a consecuencia de las lecturas y de la autoridad de aquellos a quienes cada uno reverencia y admira, ya sea en razón de la diferencia de las impresiones, según que hieran un espíritu prevenido y agitado, o un espíritu apacible y tranquilo y en otras circunstancias; de suerte que el espíritu humano, tal como está dispuesto en cada uno de los hombres, es cosa en extremo variable, llena de agitaciones y casi gobernada por el azar. De ahí esta frase tan exacta de Heráclito: que los hombres buscan la ciencia en sus particulares y pequeñas esferas, y no en la gran esfera universal.

43. Existen también ídolos que provienen de la reunión y de la sociedad de los hombres, a los que designamos con el nombre de ídolos del foro, para significar el comercio y la comunidad de los hombres de que tienen origen. Los hombres se comunican entre sí por el lenguaje; pero el sentido de las palabras se regula por el concepto del vulgo. He aquí por qué la inteligencia, a la que deplorablemente se impone una lengua mal constituida, se siente importunada de extraña manera. Las definiciones y explicaciones de que los sabios acostumbran proveerse y armarse anticipadamente en muchos asuntos, no les libentan por ello de esta tiranía. Pero las palabras hacen violencia al espíritu y lo turban todo, y los hombres se ven lanzados por las palabras a controversias e imaginaciones innumerables y vanas.

44. Hay, finalmente, ídolos introducidos en el espíritu por los diversos sistemas de los filósofos y los malos métodos de demostración; llamémosles ídolos del teatro, porque cuantas filosofías hay hasta la fecha inventadas y acreditadas, son, según



nosotros, otras tantas piezas creadas y representadas cada una de las cuales contiene un mundo imaginario y teatral. No hablamos sólo de los sistemas actualmente extendidos, y de las antiguas sectas de filosofía; pues se puede imaginar y componer muchas otras piezas de ese género, y errores completamente diferentes tienen causas casi semejantes. Tampoco queremos hablar aquí sólo de los sistemas de filosofía universal, sí que también de los principios y de los axiomas de las diversas ciencias, a los que la tradición, una fe ciega y la irreflexión, han dado toda la autoridad. Pero es preciso hablar más extensa y explícitamente de cada una de esas especies de ídolos, para que el espíritu humano pueda preservarse de ellos.

45. El espíritu humano se siente inclinado naturalmente a suponer en las cosas más orden y semejanza del que en ellas encuentra; y mientras que la naturaleza está llena de excepciones y de diferencias, el espíritu ve por doquier armonía, acuerdo y similitud. He ahí la ficción de que todos los cuerpos celestes describen al moverse círculos perfectos; de las líneas espirales y tortuosas, sólo se admite el nombre. De ahí la introducción del elemento del fuego y de su órbita, para completar la simetría con los otros tres que descubre la experiencia. De ahí también la suposición de que son los elementos, siguiendo una escala de progresión ascendente, diez veces más ligeros unos que otros; y de ahí, finalmente, tantos otros sueños de este género. Y no son sólo los principios los que se puede encontrar quiméricos, sí que también las mismas nociones.

46. El espíritu humano, una vez que lo han reducido ciertas ideas, ya sea por su encanto, ya por el imperio de la tradición y de la fe que se les presta, vese obligado a ceder a esas ideas poniéndose de acuerdo con ellas; y aunque las pruebas que desmienten esas ideas sean muy numerosas y concluyentes, el espíritu o las olvida, o las desprecia, o por una distinción las aparta y rechaza, no sin grave daño; pero preciso le es conservar incólume toda la autoridad de sus queridos prejuicios. Me agrada mucho la respuesta de aquel a quien enseñándole colgados en la pared de un templo los cuadros votivos de los que habían escapado del peligro de naufragar,

como se le apremiara a declarar en presencia de tales testimonios si reconocía la providencia de los dioses, contestó: “¿Pero dónde se han pintado los que, a pesar de sus oraciones, perecieron?” Así es como procede toda superstición, astrología, interpretación de los ensueños, adivinación, presagios; los hombres, maravillados de esas especies de quimeras, toman nota de las predicciones realizadas; pero de las otras, más numerosas, en que el hecho no se realiza, prescinden por completo. Es éste un azote que penetra más sutilmente aún la filosofía y las ciencias; desde el punto en que un dogma es recibido en ellos, desnaturaliza cuanto le es contrario, sean los que fuesen la fuerza y la razón que se les opongan, y las someten a su antojo. Y aun cuando el espíritu no tuviere ni ligereza, ni debilidad, conserva siempre una peligrosa propensión a ser más vivamente impresionado por un hecho positivo, que por un experimento negativo, mientras que regularmente debería prestar tanto crédito a uno como a otro, y que por lo contrario, es principalmente en la experiencia negativa donde se encuentra el fundamento de los verdaderos principios.

47. Maravíllase el espíritu humano sobre todo de los hechos que se le presentan juntos e instantáneamente, y de que de ordinario está llena la imaginación; una tendencia cierta, pero imperceptible, le inclina a suponer y a creer que todo lo demás se asemeja a aquellos hechos que le asedian; por naturaleza es poco afecto a abordar aquellos experimentos desusados y que se apartan de las sendas trazadas en que los principios vienen a probarse como al fuego; es además poco hábil para tratarlos a menos que reglas de hierro, y una autoridad inexorable no le obliguen a ello.

48. El espíritu humano se escapa sin cesar y jamás puede encontrar ni descanso ni límites; siempre busca más allá, pero en vano. Por eso es por lo que no puede comprenderse que el mundo termine en alguna parte, e imaginar límites sin concebir alguna cosa hacia el otro lado. Por eso es también por lo que no se puede comprender cómo haya transcurrido una eternidad hasta el día, pues la distinción que habitualmente se emplea de el infinito anterior y el infinito posterior (infinitem a

parte ante y a parte post) es de todo punto insostenible, pues se deduciría de ello que hay un infinito mayor que otro infinito, que lo infinito tiene término y se convierte así en finito. La divisibilidad hasta lo infinito de la línea nos lleva a una confusión semejante que proviene del movimiento sin término del pensamiento. Pero donde esa impotencia para detenerse origina los mayores inconvenientes es en la investigación de las causas; pues mientras que las leyes más generales de la naturaleza deban ser hechos primitivos (como lo son en efecto), y cuya causa no existe, realmente el espíritu humano, que no puede detenerse en parte alguna, busca todavía algo más claro que esos hechos. Pero sucede entonces que queriendo remontarse más en la naturaleza, desciende hacia el hombre, al dirigirse a las causas finales, causas que existen más en nuestra mente que en la realidad, y cuyo estudio ha corrompido de rara manera la filosofía. Hay tanta impericia y ligereza en investigar la causa de los hechos más generales, como en no investigar la de los hechos que tienen el carácter de secundarios y derivados.

49. El espíritu humano no recibe con sinceridad la luz de las cosas, sino que mezcla a ella su voluntad y sus pasiones; así es como se hace una ciencia a su gusto, pues la verdad que más fácilmente admite el hombre, es la que desea. Rechaza las verdades difíciles de alcanzar, a causa de su impaciencia por llegar al resultado; los principios que le restringen porque ponen límites a su esperanza; las más altas leyes de la naturaleza, porque contrarían sus supersticiones; la luz de la experiencia, por soberbia, arrogancia, porque no aparezca su inteligencia ocupándose en objetos despreciables y fugitivos; las ideas extraordinarias, porque hieren las opiniones vulgares; en fin, innumerables y secretas pasiones llegan al espíritu por todas partes y corrompen el juicio.

50. Pero la fuente más grande de errores y dificultades para el espíritu humano se encuentra en la grosería, la imbecilidad y las aberraciones de los sentidos, que dan a las cosas que les llama la atención más importancia que a aquellas que no se la llaman inmediatamente, aunque las últimas la tengan en realidad mayor que las otras. No va más allá el espíritu que el ojo; también la observación de lo que es

invisible es completamente nula o poco menos. Por esto todas las operaciones de los espíritus en los cuerpos tangibles nos escapan y quedan ignoradas. No advertimos tampoco en las cosas visibles los cambios insensibles de estado, que de ordinario llamamos alteraciones, y que son en efecto un transporte de las partes más tenues. Y sin embargo, si no se conoce y saca a luz esas operaciones y esos cambios, nada grande puede producirse en la naturaleza en materia de industria. Por otra parte, la naturaleza del aire y de todos los cuerpos más ligeros que el aire (y hay muchos) nos es casi por completo desconocida. Los sentidos por sí mismos son muy limitados y con frecuencia nos engañan, y los instrumentos no pueden darles mucho alcance y finura; pero toda verdadera interpretación de la naturaleza descansa sobre el examen de los hechos y sobre las experiencias preparadas y concluyentes; en este método, los sentidos juegan de la experiencia solamente, y la experiencia de la naturaleza y del objeto por conocer.

51. El espíritu humano por naturaleza, es inclinado a las abstracciones y considera como estable lo que está en continuo cambio. Es preferible fraccionar la naturaleza que abstraerla; esto es lo que hace la escuela de Demócrito, que ha penetrado mejor que cualquiera otra en la naturaleza. Lo que hay que considerar es la materia, sus estados y sus cambios de estado, sus operaciones fundamentales, y las leyes de la operación o del movimiento; en cuanto a las formas, son invenciones del espíritu humano, a menos que se quiera dar el nombre de formas a esas leyes de las operaciones corporales.

52. He ahí los ídolos que nosotros llamamos de la tribu, que tienen su origen o en la regularidad inherente a la esencia del humano espíritu, en sus prejuicios, en su limitado alcance, en su continua inestabilidad, en su comercio con las pasiones, en la imbecilidad de los sentidos, o en el modo de impresión que recibimos de las cosas.

53. Los ídolos de la caverna provienen de la constitución de espíritu y de cuerpo particular a cada uno, y también de la educación de la costumbre, de las

circunstancias. Esta especie de errores es muy numerosa y variada; indicaremos, sin embargo, aquellos contra los que es más preciso precaverse, y que más pernicioso influencia tienen sobre el espíritu, al cual corrompen.

54. Gustan los hombres de las ciencias y los estudios especiales, bien porque se crean sus autores o inventores, o bien porque les hayan consagrado muchos esfuerzos y se hayan familiarizado particularmente con ellos. Cuando los hombres de esta clase se inclinan hacia la filosofía y las teorías generales, las corrompen y alteran a consecuencia de sus estudios favoritos; obsérvese esto claramente en Aristóteles, que esclavizó de tal suerte la filosofía natural a su lógica, que hizo de la primera una ciencia poco menos que vana y un campo de discusiones. Los químicos, con algunos ensayos en el hornillo, han construido una filosofía imaginaria y de limitado alcance; aún más, Gilberto, después de haber observado las propiedades del imán con atención exquisita, se hizo in continenti una filosofía en armonía perfecta con el objeto de que su espíritu estaba poseído.

## 4. Filosofía Moderna

### Descartes



#### Las meditaciones del espíritu, Meditación segunda

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

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

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

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

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

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

¿Qué es, pues, lo que he creído ser antes? Sin dificultad, he pensado que era un hombre. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No ciertamente, ya que tendría que investigar después lo que es un animal y lo que es racional y así, de una sola cuestión, caeríamos irremisiblemente en una infinidad de otras más difíciles y embarazosas, y no quisiera malgastar el poco tiempo y el ocio que me queda empleándolos en desembrollar semejantes sutilezas. Me detendré, más bien, en considerar aquí los pensamientos que surgían antes por sí mismos en mi mente y que estaban inspirados sólo en mi naturaleza, cuando me aplicaba a la consideración de mi ser. Me consideraba, en primer lugar, como

teniendo un rostro, manos, brazos y toda esa maquinaria compuesta de huesos y carne, tal como se muestra en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo. Además de eso, consideraba que me alimentaba, que caminaba, que sentía y que pensaba, y atribuía todas esas acciones al alma; pero no me detenía, en absoluto, a pensar lo que era este alma, o bien, si lo hacía, imaginaba que era alguna cosa extremadamente rara y sutil, como un viento, una llama o un aire muy dilatado, que penetraba y se extendía por mis partes más groseras. Por lo que respecta al cuerpo, no dudaba de ningún modo de su naturaleza; ya que pensaba conocerlo muy distintamente y, si lo hubiera querido explicar según las nociones que tenía de él, lo hubiera descrito de este modo: por cuerpo entiendo todo lo que puede ser delimitado por alguna figura; que puede estar contenido en algún lugar y llenar un espacio, de tal modo que cualquier otro cuerpo quede excluido de él; que puede ser sentido, o por el tacto, o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que puede ser movido de distintas maneras, no por sí mismo, sino por alguna cosa externa por la que sea afectado y de la que reciba el impulso. Ya que, si tuviera en sí el poder de moverse, de sentir y de pensar, no creo en absoluto que se le debieran atribuir estas excelencias a la naturaleza corporal; al contrario, me extrañaría mucho ver que semejantes capacidades se encontraran en ciertos cuerpos.

Pero yo ¿qué soy, ahora que supongo que hay alguien que es extremadamente poderoso y, si me atrevo a decirlo, maligno y astuto, que emplea todas sus fuerzas y toda su industria en engañarme? ¿Puedo estar seguro de tener la menor de todas esas cosas que acabo de atribuir a la naturaleza corporal? Me paro a pensar en ello con atención, recorro y repaso todas esas cosas en mi mente y no encuentro ninguna de la que pueda decir que está en mí. No es necesario que me detenga a enumerarlas. Pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay algunos que estén en mí. Los primeros son alimentarse y caminar; pero si es cierto que no tengo cuerpo también lo es que no puedo caminar ni alimentarme. Otro es sentir, pero tampoco se puede sentir sin el cuerpo, además de que, anteriormente, he creído sentir varias veces cosas durante el sueño que, al despertarme, he reconocido no haber sentido en absoluto realmente. Otro es pensar; y encuentro aquí que el



pensamiento es un atributo que me pertenece: es el único que no puede ser separado de mí. "Soy, existo": esto es cierto; pero ¿durante cuanto tiempo? A saber: tanto tiempo mientras piense; ya que, quizás, podría ocurrir que si cesara de pensar cesaría al mismo tiempo de ser o de existir. No admito ahora, pues, nada que no sea necesariamente verdadero: yo no soy, pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa, es decir, una mente, un entendimiento o una razón, que son términos cuyo significado anteriormente me era desconocido. Ahora bien, yo soy una cosa verdadera y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa.

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

claramente, me dormiré deliberadamente para que mis sueños me representen eso mismo con más verdad y evidencia. Y así reconozco ciertamente que nada de todo lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece a este conocimiento que tengo de mí mismo, y que es necesario alejar y desviar a la mente de esta manera de concebir, para que pueda ella misma reconocer distintamente su naturaleza.

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

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

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

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

Quizás era lo que pienso ahora, a saber, que la cera no era ni esa dulzura de la miel, ni ese agradable olor de las flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido,

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

No obstante, no podría sorprenderme demasiado al considerar cuanta debilidad hay en mi mente, ni de la inclinación que la lleva insensiblemente al error. Ya que, aunque en silencio, considero todo esto en mí mismo, las palabras, no obstante, me confunden, y me veo casi engañado por los términos del lenguaje ordinario:

pues decimos que "vemos" la misma cera, si se nos la presenta, y no que "juzgamos" que es la misma, que tiene el mismo color y la misma figura; de donde casi concluiría que conocemos la cera por la visión de los ojos, y no por la sola inspección de la mente, si no fuera que, por azar, veo desde la ventana hombres que pasan por la calle, a la vista de los cuales no dejo de decir que veo hombres, al igual que digo que veo la cera; y sin embargo ¿qué veo desde esta ventana sino sombreros y capas, que pueden cubrir espectros o imitaciones de hombres que se mueven mediante resortes? Pero juzgo que son verdaderos hombres, y así comprendo, por el solo poder de juzgar que reside en mi mente, lo que creía ver con mis ojos.

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

Pero, en fin, ¿qué diré de esta mente, es decir, de mí mismo? Pues hasta aquí no admito en mí ninguna otra cosa que una mente. ¿Qué diré de mí, yo, que parezco concebir con tanta claridad y distinción este trozo de cera? ¿No me conozco a mí mismo, no sólo con tanta verdad y certeza sino aún con mucha más distinción y claridad? Ya que si juzgo que la cera es, o existe, porque la veo, se seguirá con mucha mayor evidencia que yo soy, o que existo yo mismo, por el hecho de que la veo. Porque podría ocurrir que lo que yo veo no sea, en efecto, cera; también podría ocurrir que yo no tuviera ojos para ver cosa alguna; pero no es posible que cuando

yo veo o (lo que ya no distingo) cuando yo pienso que veo, que yo, que pienso, no sea algo. Igualmente, si pienso que la cera existe porque la toco, se volverá a seguir la misma cosa, a saber, que yo soy; y si lo considero así porque mi imaginación me persuade de ello, o por cualquier otra causa que sea, concluiré siempre la misma cosa. Y lo que he señalado aquí de la cera, puede aplicarse a todas las otras cosas que me son exteriores y que se encuentran fuera de mí. Ahora bien, si la noción o el conocimiento de la cera parece ser más claro y más distinto después de haber sido descubierta no sólo por la vista o por el tacto, sino también por muchas otras cosas ¿con cuanta mayor evidencia, distinción y claridad, debo conocerme a mí mismo, puesto que todas las razones que sirven para conocer la naturaleza de la cera, o de cualquier otro cuerpo, prueban mucho más fácilmente y más evidentemente la naturaleza de mi mente? Y se encuentran además tantas otras cosas en la mente misma, que pueden contribuir a la aclaración de su naturaleza, que las que dependen del cuerpo, como estas, casi no merecen ser nombradas.

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

**Kant****( 1921) Fundamentación a la metafísica de las costumbres**

Puerto Rico: Ed. Pedro M. Rosario. Consultado en

[http://pmb.net/books/kantfund/fund\\_metaf\\_costumbres\\_vD.pdf](http://pmb.net/books/kantfund/fund_metaf_costumbres_vD.pdf)

**Capítulo 1:****Tránsito del Conocimiento Moral Vulgar de la Razón  
al Conocimiento Filosófico**

Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad. El entendimiento, el gracejo, el Juicio, o como quieran llamarse los talentos del espíritu; el valor, la decisión, la perseverancia en los propósitos, como cualidades del temperamento, son, sin duda, en muchos respectos, buenos y deseables; pero también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones de la naturaleza, y cuya peculiar constitución se llama por eso carácter, no es buena. Lo mismo sucede con los dones de la fortuna. El poder, la riqueza, la honra, la salud misma y la completa satisfacción y el contento del propio estado, bajo el nombre de felicidad, dan valor, y tras él, a veces arrogancia, si no existe una buena voluntad que rectifique y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio todo de la acción; sin contar con que un espectador razonable e imparcial, al contemplar las ininterrumpidas bienandanzas de un ser que no ostenta el menor rasgo de una voluntad pura y buena, no podrá nunca tener satisfacción, y así parece constituir la buena voluntad la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices.

Algunas cualidades son incluso favorables a esa buena voluntad y pueden facilitar muy mucho su obra; pero, sin embargo, no tienen un valor interno absoluto, sino que siempre presuponen una buena voluntad que restringe la alta apreciación que solemos -con razón, por lo demás- tributarles y no nos permite considerarlas como absolutamente buenas. La medida en las afecciones y pasiones, el dominio de sí mismo, la reflexión sobria, no son buenas solamente en muchos respectos, sino que hasta parecen constituir una parte del valor interior de la persona; sin embargo, están muy lejos de poder ser definidas como buenas sin restricción -aunque los

antiguos las hayan apreciado así en absoluto-. Pues sin los principios de una buena voluntad, pueden llegar a ser hartos malos; y la sangre fría de un malvado, no sólo lo hace mucho más peligroso, sino mucho más despreciable inmediatamente a nuestros ojos de lo que sin eso pudiera ser considerado.

La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o gracia de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aun cuando, por particulares enconos del azar o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad -no desde luego como un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder-, sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor. La utilidad o la esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor. Serían, por decirlo así, como la montura, para poderla tener más a la mano en el comercio vulgar o llamar la atención de los poco versados-, que los peritos no necesitan de tales reclamos para determinar su valor. Sin embargo, en esta idea del valor absoluto de la mera voluntad, sin que entre en consideración ningún provecho al apreciarla, hay algo tan extraño que, prescindiendo de la conformidad en que la razón vulgar misma está con ella, tiene que surgir la sospecha de que acaso el fundamento de todo esto sea meramente una sublime fantasía y que quizá hayamos entendido falsamente el propósito de la naturaleza, al darle a nuestra voluntad la razón como directora. Por lo cual vamos a examinar esa idea desde este punto de vista.

Admitimos como principio que en las disposiciones naturales de un ser organizado, esto es, arreglado con finalidad para la vida, no se encuentra un instrumento, dispuesto para un fin, que no sea el más propio y adecuado para ese fin. Ahora bien; si en un ser que tiene razón y una voluntad, fuera el fin propio de la naturaleza su conservación, su bienandanza, en una palabra, su felicidad, la naturaleza habría



tomado muy mal sus disposiciones al elegir la razón de la criatura para encargarla de realizar aquel su propósito. Pues todas las acciones que en tal sentido tiene que realizar la criatura y la regla toda de su conducta se las habría prescrito con mucha mayor exactitud el instinto; y éste hubiera podido conseguir aquel fin con mucha mayor seguridad que la razón puede nunca alcanzar. Y si había que gratificar a la venturosa criatura además con la razón, ésta no tenía que haberle servido sino para hacer consideraciones sobre la feliz disposición de su naturaleza, para admirarla, regocijarse por ella y dar las gracias a la causa bienhechora que así la hizo, mas no para someter su facultad de desear a esa débil y engañosa dirección, echando así por tierra el propósito de la naturaleza; en una palabra, la naturaleza habría impedido que la razón se volviese hacia el uso práctico y tuviese el descomedimiento de meditar ella misma, con sus endebles conocimientos, el bosquejo de la felicidad y de los medios a ésta conducentes; la naturaleza habría recobrado para sí, no sólo la elección de los fines, sino también de los medios mismos, y con sabia precaución hubiéralos ambos entregado al mero instinto.

En realidad, encontramos que cuanto más se preocupa una razón cultivada del propósito de gozar la vida y alcanzar la felicidad, tanto más el hombre se aleja de la verdadera satisfacción; por lo cual muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la razón, acaban por sentir -sean lo bastante sinceros para confesarlo - cierto grado de misología u odio a la razón, porque, computando todas las ventajas que sacan, no digo ya de la invención de las artes todas del lujo vulgar, sino incluso de las ciencias -que al fin y al cabo aparécenles como un lujo del entendimiento-, encuentran, sin embargo, que se han echado encima más penas y dolores que felicidad hayan podido ganar, y más bien envidian que desprecian al hombre vulgar, que está más propicio a la dirección del mero instinto natural y no consiente a su razón que ejerza gran influencia en su hacer y omitir. Y hasta aquí hay que confesar que el juicio de los que rebajan mucho y hasta declaran inferiores a cero los rimbombantes encomios de los grandes provechos que la razón nos ha de proporcionar para el negocio de la felicidad y satisfacción en la vida, no es un juicio de hombres entristecidos o desagradecidos a las bondades del gobierno del universo; que en esos tales juicios está implícita la idea de otro y

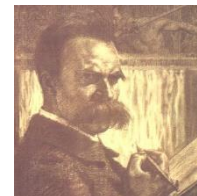
mucho más digno propósito y fin de la existencia, para el cual, no para la felicidad, está destinada propiamente la razón; y ante ese fin, como suprema condición, deben inclinarse casi todos los peculiares fines del hombre.

Pues como la razón no es bastante apta para dirigir seguramente a la voluntad, en lo que se refiere a los objetos de ésta y a la satisfacción de nuestras necesidades - que en parte la razón misma multiplica-, a cuyo fin nos hubiera conducido mucho mejor un instinto natural ingénito; como, sin embargo, por otra parte, nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual respecto, como medio, sino buena en sí misma, cosa para lo cual era la razón necesaria absolutamente, si es así que la naturaleza en la distribución de las disposiciones ha procedido por doquiera con un sentido de finalidad. Esta voluntad no ha de ser todo el bien, ni el único bien; pero ha de ser el bien supremo y la condición de cualquier otro, incluso el deseo de felicidad, en cuyo caso se puede muy bien hacer compatible con la sabiduría de la naturaleza, si se advierte que el cultivo de la razón, necesario para aquel fin primero e incondicionado, restringe en muchos modos, por lo menos en esta vida, la consecución del segundo fin, siempre condicionado, a saber: la felicidad, sin que por ello la naturaleza se conduzca contrariamente a su sentido finalista, porque la razón, que reconoce su destino práctico supremo en la fundación de una voluntad buena, no puede sentir en el cumplimiento de tal propósito más que una satisfacción de especie peculiar, a saber, la que nace de la realización de un fin que sólo la razón determina, aunque ello tenga que ir unido a algún quebranto para los fines de la inclinación.

## 5. Siglos XIX y XX

### Nietzsche

(2011) *Así habló Zaratustra*, Madrid:2011



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios?

«Tú debes» se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice «yo quiero».

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

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

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

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

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

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

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

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

Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

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

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

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

**Sartre**

(2006). *El existencialismo es un humanismo*. México: UNAM. pp. 47-51.



El quietismo es la actitud de la gente que dice: "Los demás pueden hacer lo que yo no puedo." La doctrina que yo les presento es justamente lo opuesto al quietismo, porque declara: "Sólo hay realidad en la acción." Y va más lejos todavía, porque agrega: "El hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es, por lo tanto, más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida." De acuerdo con esto, podemos comprender por qué nuestra doctrina horroriza a algunas personas. Porque a menudo no tienen más que una forma de soportar su miseria, y es pensar así: "Las circunstancias han estado contra mí; yo valía mucho más de lo que he sido; evidentemente no he tenido un gran amor, o una gran amistad, pero es porque no he encontrado ni un hombre ni una mujer que fueran dignos; no he escrito buenos libros porque no he tenido tiempo para hacerlos; no he tenido hijos a quienes dedicarme, porque no he encontrado al hombre con el que podría haber realizado mi vida. Han quedado, pues, en mí, sin empleo, y enteramente viables, un conjunto de disposiciones, de inclinaciones, de posibilidades que me dan un valor que la simple serie de mis actos no permite inferir." Ahora bien, en realidad, para el existencialismo, no hay otro amor que el que se construye, no hay otra posibilidad de amor que la que se manifiesta en el amor; no hay otro genio que el que se manifiesta en las obras de arte; el genio de Proust es la totalidad de las obras de Proust; el genio de Racine es la serie de sus tragedias; fuera de esto no hay nada. ¿Por qué atribuir a Racine la posibilidad de escribir una nueva tragedia, puesto que precisamente no la ha escrito? Un hombre que se compromete en la vida dibuja su figura, y fuera de esta figura no hay nada. Evidentemente, este pensamiento puede parecer duro para aquel que ha triunfado en la vida. Pero, por otra parte, dispone a las gentes para comprender que sólo cuenta la realidad, que los sueños, las esperas, las esperanzas, permiten solamente definir a un hombre como sueño desilusionado, como esperanzas

abortadas, como esperas inútiles; es decir que esto lo define negativamente y no positivamente;

sin embargo, cuando se dice: tú no eres otra cosa que tu vida, esto no implica que el artista será juzgado solamente por sus obras de arte; miles de otras cosas contribuyen igualmente a definirlo. Lo que queremos decir es que el hombre no es más que una serie de empresas, que es la suma, la organización, el conjunto de las relaciones que constituyen estas empresas.

En estas condiciones, lo que se nos reprocha aquí no es en el fondo nuestro pesimismo, sino una dureza optimista. Si la gente nos reprocha las obras novelescas en que describimos seres flojos, débiles, cobardes y alguna vez francamente malos, no es únicamente porque estos seres son flojos, débiles, cobardes o malos; porque si, como Zola, declaráramos que son así por herencia, por la acción del medio, de la sociedad, por un determinismo orgánico o psicológico, la gente se sentiría segura y diría: bueno, somos así, y nadie puede hacer nada; pero el existencialista, cuando describe a un cobarde, dice que el cobarde es responsable de su cobardía. No lo es porque tenga un corazón, un pulmón o cerebro cobarde; no lo es debido a una organización fisiológica, sino que lo es porque se ha construido como hombre cobarde por sus actos. No hay temperamento cobarde; hay temperamentos nerviosos, hay sangre floja, como dicen, o temperamentos ricos; pero el hombre que tiene una sangre floja no por eso es cobarde, porque lo que hace la cobardía es el acto de renunciar o de ceder; un temperamento no es un acto; el cobarde está definido a partir del acto que realiza. Lo que la gente siente oscuramente y le causa horror es que el cobarde que nosotros presentamos es culpable de ser cobarde. Lo que la gente quiere es que se nazca cobarde o héroe. Uno de los reproches que se hace a menudo a Chemins de la Liberté se formula así: pero, en fin, de esa gente que es tan floja, ¿cómo hará usted héroes? Esta objeción hace más bien reír, porque supone que uno nace héroe. Y en el fondo es esto lo que la gente quiere pensar: si se nace cobarde, se está perfectamente tranquilo, no hay nada que hacer, se será cobarde toda la vida, hágase lo que se haga; si se nace héroe, también se estará perfectamente tranquilo, se será héroe toda la vida, se beberá como héroe, se comerá como héroe.

Lo que dice el existencialista es que el cobarde se hace cobarde, el héroe se hace héroe; hay siempre para el cobarde una posibilidad de no ser más cobarde y para el héroe de dejar de ser héroe. Lo que tiene importancia es el compromiso total, y no es un caso particular, una acción particular lo que compromete totalmente. Así, creo yo, hemos respondido a cierto número de reproches concernientes al existencialismo. Ustedes ven que no puede ser considerada como una filosofía del quietismo, puesto que define al hombre por la acción; ni como una descripción pesimista del hombre: no hay doctrina más optimista, puesto que el destino del hombre está en él mismo; ni como una tentativa para descorazonar al hombre alejándole de la acción, puesto que le dice que sólo hay esperanza en su acción, y que la única cosa que permite vivir al hombre es el acto. En consecuencia, en este plano, tenemos que vérnoslas con una moral de acción y de compromiso.

Arendt, Hannah

(2009). **El Concepto de amor en San Agustín. Madrid: Encuentro, pp. 58-67**



En este contexto el amor a uno mismo y al prójimo se encuentra, obviamente, en curiosa contradicción con la definición del amor como deseo que persigue una cosa por mor de sí misma, que se ve afectado por ella y depende por tanto de ella. En cierta medida, la dificultad es menos patente en el texto latino que en mis traducciones, por cuanto la traducción latina del Nuevo Testamento griego acertó a acomodar los tres términos griegos para amor –eros, storgé, agápe- con los correspondientes latinos amor, dilectio, caritas<sup>8</sup>. Es verdad, como apunta Gilson que el uso agustiniano de estos términos es «bastante flexible»<sup>9</sup>. Frecuentemente los usa como sinónimos e incluso acentúa en repetidas ocasiones la sinonimia<sup>10</sup>. San Agustín tenía a su disposición, sin embargo, tres términos donde nosotros contamos sólo con uno, o a lo sumo dos: amor y caridad. De manera general, y aun sin coherencia plena, usa amor para designar el deseo y el anhelo (es decir, para el amor en su sentido más amplio, menos específico); dilectio para designar el amor a uno mismo y al prójimo; y caritas para designar el amor a Dios y al «bien



supremo». Pero por dar un único ejemplo de la incoherencia terminológica de san Agustín, él mismo distingue ocasionalmente también entre caritas lícita y caritas ilícita<sup>11</sup>. Una dificultad aun mayor se plantea, no obstante, si nos preguntamos por qué el hombre, existiendo en el futuro absoluto y anticipándolo, usando el mundo y todo lo que contiene (incluyendo su propio yo y su prójimo), tendría que establecer esa forma destacada de relación que está implícita en todas las formas de amor y que se requiere explícitamente del cristianismo: «Amarás al prójimo como a ti mismo». Claramente no hay respuesta a esta cuestión en el marco conceptual presente, como no sea el mandamiento divino mismo, que aparecerá entonces como *deus ex machina*. Pero esto no significa que el amor al prójimo no tenga ningún lugar en el pensamiento agustiniano. Por el contrario, lo volveremos a encontrar en el contexto enteramente diferente como la versión específicamente cristiana y particularmente explícita de la ley natural prereligiosa, secular de no hacer a los otros lo que no quisiéramos que nos hicieran a nosotros (*quodn tibi fieri non vis, alteri ne feceris*).

Este amor que ha mostrado su preferencia por el orden recto no puede ya entenderse, sin embargo, como anhelo y deseo, toda vez que su dirección la determina ningún objeto particular sino el orden general de todo lo que es. El orden incluye al amante, aunque como orden del amor reciba su denominación desde el punto de vista del propio hombre, del amante. La jerarquía aquí en cuestión distingue lo que está sobre nosotros (*supra nos*), lo que está junto a nosotros (*iuxta nos*) y finalmente lo que está por debajo de nosotros (*infra nos*). Sobre nosotros está, claro es, el Ser Supremo, que debe de ser máximamente amado, y por debajo de nosotros está nuestro cuerpo, que debe de ser mínimamente amado<sup>12</sup>. Lo que está sobre nosotros es el «bien supremo» que, en consecuencia se debe de amar por mor de él mismo; mientras que todo lo demás –nuestros propios yoes, nuestros prójimos, nuestros cuerpos- debe ser amado por mor de lo supremo: «Que toda otra cosa digna de amor que nos sorprenda, sea llevada al curso del ímpetu entero de amor»<sup>13</sup>. Ahora bien, dado que este «bien supremo» es visto en la perspectiva del futuro absoluto de uno mismo, el orden resultante sigue ligado a mi propio yo. En el orden del amor no está incluido todo, sino sólo lo que mantiene una relación

conmigo. Y esta relación se establece en la comunidad (societas) de todos los que, como yo mismo, sólo pueden alcanzar la felicidad en referencia a Dios y al «bien supremo», y que por ello son «los más próximos a mí» (proximi), mis verdaderos prójimos. Una relación similar establezco también con mi cuerpo como el elemento propio de mi existencia terrena. Hay por tanto una diferencia entre el mero uso del mundo (uti) en la completa alienación de él y este amor que también se dirige al mundo aunque no se permita el disfrute de sus objetos por mor de ellos mismos (frui): «No todo lo que debe de usarse ha de ser amado, sino sólo lo que, por una cierta comunidad con nosotros, guarda relación con Dios, como un hombre o un ángel; o bien lo que (...) guarda relación con nosotros mismos, como nuestro cuerpo»<sup>14</sup>. Ángel, hombre y cuerpo: «lo que somos y lo que está por debajo de nosotros nos pertenece por ley inalterable de la naturaleza»<sup>15</sup>. En este punto del análisis se hace manifiesto, pues, que las categorías agustinianas de oposición: oposición entre uso y disfrute (uti y frui), entre medios y fin, han dejado de ser las adecuadas y que en realidad estamos tratando de un tipo de amor que ya no puede comprenderse o definirse como anhelo. Obviamente, solo lo que está sobre mí o bajo mí podría encajar en este esquema. Lo que está junto a mí y próximo a mí, yo mismo y mi prójimo, no está para ser «usado» ni para ser «disfrutado». Este otro amor sólo puede en realidad explicarse en un marco enteramente distinto... En el marco del amor como deseo, tales relaciones nos conciernen sólo en la medida en que también ellas vienen ordenadas desde fuera, o sea desde el punto de vista del «bien supremo». Y no es un accidente el que la exposición coherente de un marco conceptual unificado –con el amor definido siempre, explícita o implícitamente, como anhelo- tope en este punto con dificultades considerables y no pueda mantenerse aislado de otros marcos conceptuales diferentes. La fuerte influencia de la terminología estoica o neoplatónica en el pensamiento temprano de san Agustín se venga aquí del pensador, y el resultado produce tanta más confusión cuanto que estos «conceptos formales se mantienen inmodificados a lo largo de todas las etapas» de su evolución intelectual<sup>16</sup>. Al extremo de que cuando san Agustín habla de la búsqueda del yo y del amor al yo y lo concibe en términos de atarquía o autosuficiencia, no puede sino acabar en un ideal de absoluto

aislamiento e independencia del individuo respecto de todo lo que es «externo» al yo y sobre lo que el yo no tiene ningún poder. Y esto «externo» incluye no sólo a mis «prójimos» sino también a mi propio cuerpo: una alienación del mundo que es mucho más radical, pues, de lo que requiere la ortodoxia cristiana, más incluso de lo que en ella es posible.

El orden agustiniano del amor implica que todas las relaciones que trascienden el mero uso de realidades mundanas tienen carácter enteramente derivado. Estas otras relaciones, dado que san Agustín nunca negó su carácter fáctico, constituyen para él una fuente de verdadera perplejidad. Pues sus intentos de incorporar a este marco conceptual el amor al prójimo –la relación con el mundo específicamente cristiano-, no vienen dictados exclusivamente por su adhesión a la tradición escrita cristiana. La proyección de la felicidad y el cumplimiento al futuro absoluto, con la consiguiente imposibilidad de perfección en el presente, es más bien lo que le devuelve al problema de cómo vivir en este mundo. La noción de una pura autosuficiencia en el «disfrute» que cabe esperar del futuro es de origen estoico y neoplatónico, pero no así la noción de este mismo futuro ni la posibilidad de ordenar el presente desde el punto de vista de un futuro absoluto –ambas resultan, más bien, impropias tanto del estoicismo como del neoplatonismo-. Ciertamente que en la medida en que el futuro es anticipado en el deseo, el «bien supremo» es traído al presente y puede regir y regular la vida en este mundo. Pero con ello el hecho de la muerte, que aparta absolutamente al hombre del mundo y de su existencia presente no queda empequeñecido. El hombre no puede alcanzar ni perfección ni felicidad mientras viva en este mundo. Sólo puede tender a ambas, poner todo su empeño en la empresa (*extentus esse*), y luego aceptar el mundo. Y el orden del amor prescribe las reglas, por así decir, con que lograr esta reconciliación provisional con el mundo y con el presente. Pero este amor bien ordenado, que dimana del futuro absoluto, está llamado al fracaso mientras se suponga que sigue siendo amor –o sea deseo y cuidado de algo por su propio bien-. El amor a mi prójimo es a lo sumo una consideración secundaria para un deseo cuya meta trasciende a la humanidad y al mundo, la existencia de los cuales

encuentra justificación sólo en la medida en que los puede «usar» por mor de algo radicalmente diferente y radicalmente separado.

En el orden del amor, el prójimo ocupa un lugar junto a mi propio yo, es decir, está en el mismo nivel que yo en la jerarquía tripartita; de ello se sigue que debo «amarlo como a mí mismo». Ocupa ese lugar dentro del orden porque es como yo: también él puede «disfrutar de Dios» (Deo frui). Es, pues, mi prójimo sólo en la medida en que ha entrado en la misma relación que yo con Dios o con el futuro absoluto. Los hombres con quienes convivo en este mundo pueden entonces dividirse en aquellos a quienes ayudo en este esfuerzo sostenido y aquellos que me ayudan a mí: «De todos los que, junto con nosotros mismos, son capaces de disfrutar de Dios, nosotros amamos, bien a quienes ayudamos, bien a quienes nos ayudan»<sup>17</sup>. El acento en este amor al prójimo está puesto en la ayuda mutua, y tal insistencia es el signo más claro de que el amor permanece sometido a la categoría del «por mor de», que descarta un encuentro por derecho propio con mis congéneres humanos (en su realidad mundana concreta y en la relación mundana concreta que tengan conmigo). San Agustín es consciente del problema que esto crea en el ámbito de las relaciones humanas y del peligro –cabría decir- de degradar a los hombres a meros medios para un fin. «Es una gran cuestión» -observa- «la de si los hombres debería disfrutar los unos de los otros o si deberían usar los unos de los otros, o si ambas cosas.» Y no sin cierta reticencia propone una conclusión: «Pues si amamos a alguien por mor de él mismo, lo disfrutamos; si lo hacemos por mor de algo distinto, lo usamos. Pero tengo para mí que el otro debe ser amado por mor de algo distinto. La vida feliz se basa en lo que debe de ser amado por sí mismo; y lo que constituye esta vida feliz no está aún a nuestra disposición, aunque la esperanza de alcanzarlo nos consuele en el presente»<sup>18</sup>. La esperanza de que se trata se actualiza en el amor y al mismo tiempo determina el orden del amor. Lo que significa que el amor es derivativo, que se deriva de esta esperanza. No es el amor el que me revela el ser de mi prójimo; lo que yo deba a mi prójimo es cosa decidida de antemano de acuerdo con un orden que el amor no ha establecido y sigue sin establecer. El establecimiento del orden que asigna a cada cosa su lugar apropiado sólo puede originarse en el exterior y provenir de él, y esto exige una

objetividad y una ausencia fundamental de compromiso con las entidades particulares así ordenadas. El «exterior» es el futuro absoluto que la esperanza anticipa. Y la ausencia de compromiso u objetividad de este «amor bien ordenado» que está en flagrante contradicción con la esencia misma del amor en todas sus formas, se pone muy singularmente de relieve cuando san Agustín trata de explicar en este marco el mandato de amar a los enemigos. Y afirma: «Así llega a ocurrir que amamos incluso a nuestros enemigos, pues no los tememos, por cuanto no pueden arrebatarnos lo que amamos»<sup>19</sup>. Justamente es esta ausencia de temor la que no se inspira en el amor. Ya vimos, por el contrario, que lo que hace insoportable el amor definido como deseo es el temor constante a perder su objeto, temor que ha de acompañar al amor. El amor bien ordenado presupone, en cambio, que el amante no corre ya peligro; su apetito se ha calmado; ama a los hombres en cuanto tales, no por ser hombres singulares sino por «tener almas racionales que hasta en los ladrones son objeto de mi amor»<sup>20</sup>. Semejante objetividad viene a señalar, en suma, a quien se ha hecho indiferente al mundo y a sí mismo. Y una consecuencia de las extrañas dialécticas que comporta la equiparación del amor con el deseo es que con ella se hace real de manera eminente el olvido de uno mismo. La pseudocristiana negación de sí alcanza su cima. A la cuestión: «¿Quién es mi prójimo?» (Proximus quis –literalmente: «¿quién prójimo a mí?-»), san Agustín responde indefectiblemente: «Todo hombre» (Omnis homo). Una respuesta que es equívoca. Puede significar literalmente que todo el mundo me es próximo, y que no tengo derecho a elegir ni derecho a juzgar, y que todos los hombres son mis hermanos. Pero puede también significar que todo miembro de la especie humana me es igual de cercano, o sea, no ya todo hombre en su concreta unicidad sino más bien en el sentido en que todo hombre comparte con todos los demás la cualidad máximamente abstracta de ser humano: «Amo a los hombres porque son hombres» y no animales<sup>21</sup>. Es más, «quien vive de acuerdo con Dios (...) no odiará a un hombre por su vicio ni amará al vicio por el hombre, sino que odiará al vicio y amará al hombre»<sup>22</sup>. O en otras palabras, amará a su vecino con la sublime indiferencia de no tomar en cuenta quién es él en persona o qué es él. En ningún caso puede este amor al prójimo determinarse como deseo o anhelo. No

obstante lo cual, san Agustín tenía que dar cuenta del amor al prójimo en este primer marco terminológico. El resultado fue que hubo que declarar derivativo el amor y hubo de pretender que en la relación con un objeto deseado no hay más alternativa que el uso (*uti*) o el disfrute (*frui*). Lo cual aboca, claro está, a una degradación del amor que contradice el lugar central que el amor ocupa en el pensamiento agustiniano<sup>25</sup>. El amor a mi prójimo, o en general el amor entre seres humanos, dimana de una fuente enteramente distinta del apetito y el deseo. Un nuevo concepto de amor.

#### Notas

8 Civ. Dei XIV, 7. Cfr. Harnack «Der Eros in der alten christlichen Literatur», en *Sitzungsbericht der preussischen Akademie Wissenschaften* (1918), p. 85

9 Étienne Gilson llama la atención sobre esta «flexibilidad» en la terminología agustiniana en *op. cit.*, p. 177 nota 2

10 Civ. Dei XIV, 7

11 Serm. 349, 1-3; vid. También Gilson. *op. cit.*, pp.177-178.

12 Doct. christ. I, 23, 22.

13 Doct. christ. I, 21.

14 Ib. I, 23, 22.

15 Ib. I, 26, 27.

16 Vid. Las interesantes observaciones de Hans Jonas en relación con la terminología agustiniana referente a la libertad, en: *Augustin und das paulnische Freiheitsproblem: Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlichabendländischen Freiheitsidee* (1930, reimpreso en Gotinga en 1965), p. 23.

17 Doct. christ. I, 29, 30.

18 Ib. I, 22, 20.

19 Ib. I, 29, 30.

20 Soli. I, 7. Vid. También Doct. christ. I, 2, 7, 28 y III, 16, 24.

21 Soli I, 7.

22 Civ. Dei XIV, 6.

23 Gunnar Hultgren discute esta dificultad fundamental en su importante estudio *Le Commandement d'Amour chez Augustin: Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400* (París 1939): «La concepción de la beata vita que encuentra su término en Dios como *summum bonum* no ayuda a san Agustín a resolver el problema del amor al prójimo. Y aunque la distinción *frui-uti* tiene como punto de partida el amor, en cuanto aspiración a la felicidad, es patente que la definición de todo amor distinto del amor a Dios como una 'utilización' –definición que resulta lógicamente de esa distinción– implica en realidad la introducción de una nueva noción de amor que no cabe derivar únicamente del esquema eudemonista. Estas dificultades y esta falta de claridad nos obligan a afrontar de otro modo el problema, y a probar si es posible encontrar una explicación y una solución a través de una forma diferente de afrontar el *summum bonum*». En este último punto es en el que yo discreparía de Hultgren. Pienso, y espero mostrar, que es justamente la noción de Dios como *summum bonum* la que crea la dificultad.