



# 9° Olimpiada Universitaria del Conocimiento



Antología de textos

Filosofía

2019

Nydia Lara Zavala.....	2
Historia de la Filosofía.....	9
1. Filosofía antigua.....	9
Heráclito de Éfeso.....	9
Fragmentos.....	9
Parménides.....	11
Platón.....	15
Aristóteles.....	18
Epicuro.....	22
2. Filosofía medieval.....	27
San Agustín.....	27
3. Filosofía medieval.....	29
Bacon.....	29
4. Filosofía Moderna.....	37
Descartes.....	37
Hume.....	45
Kant.....	46
5. Siglos XIX y XX.....	46
Sartre.....	46
Russell, B.....	46
Arendt, Hannah.....	54

## Introducción a la Filosofía

**Nydia Lara Zavala**

**Surgimiento de la filosofía: breve ensayo sobre tres de sus ramas**

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 cuegan 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.)

### Fragmentos



#### 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 mi 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



## 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. Allá, 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****BANQUETE, Obras completas Tomo III (2004) Madrid: Gredos. 201e-204c**

-¿Cómo dices, Diotima? –le dije yo-. ¿Entonces Eros es feo y malo?

-Habla mejor –dijo ella-. ¿Crees que lo que no sea bello necesariamente habrá de ser feo?

-Exactamente.

-¿Y lo que no sea sabio, ignorante? ¿No te has dado cuenta de que hay algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia?

-¿Qué es ello?

-¿No sabes –dijo- que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia.

-Tienes razón –dijo yo.

-No pretendas, por tanto, que lo que no es bello se necesariamente feo, ni lo que no es bueno, malo. Y así también respecto a Eros, puesto que tú mismo estás de acuerdo en que no es ni bueno ni bello, no creas tampoco que ha de ser feo y malo, sino algo intermedio, dijo, entre estos dos.

-Sin embargo –dijo yo-, se reconoce por todos que es un gran dios.

-¿Te refieres –dijo ella- a todos los que no saben o también a los que saben?

-Absolutamente a todos, por supuesto.

Entonces ella, sonriendo, me dijo:

-¿Y cómo podrían estar de acuerdo, Sócrates, en que es un gran dios aquellos que afirman que ni siquiera es un dios?

-¿Quiénes son éstos? –dijo yo.

-Uno eres tú –dijo- y otra yo.

-¿Cómo explicas eso? –le repliqué yo.

-Fácilmente –dijo ella-. Dime, ¿no afirmas que todos los dioses son felices y bellos? ¿O te atreverías afirmar que algunos de entre los dioses no es bello y feliz?

-¡Por Zeus!, yo no –dije.

-¿Y no llamas felices, precisamente, a los que poseen las cosas buenas y bellas?

-Efectivamente.

Pero en relación con Eros al menos has reconocido que, por carecer de cosas buenas y bellas, desea precisamente eso mismo de que está falto.

-Lo he reconocido, en efecto.

-¿Entonces cómo podría ser dios el que no participa de lo bello y de lo bueno?

-De ninguna manera, según parece.

-¿Ves, pues –dijo ella-, que tampoco tu consideras dios a Eros?

-¿Qué puede ser, entonces Eros? –dije yo-. ¿Un mortal?

-En absoluto.

-¿Pues qué entonces?

-Como en los ejemplos anteriores –dijo-, algo intermedio entre lo mortal e inmortal.

-¿Y qué es ello, Diótima?

-Un gran demon, Sócrates. Pues también todo lo demoníaco está entre la divinidad y lo mortal.

-¿Y qué poder tiene? –dije yo.

-Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo. A través de él funciona toda la adivinación y arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si

están despiertos como si están durmiendo. Y así, el que es sabio en tales materias es un hombre demónico, mientras que el que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano. Estos demonios, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros.

-¿Y quién es su padre y su madre?- dije yo.

Es más largo –dijo- de contar, pero, con todo, te lo diré. Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar –pues aún no había vino-, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros. Por esta razón, precisamente, es Eros también acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y al ser, a la vez, por naturaleza un amante de lo bello, dado que también Afrodita es bella. Siendo hijo, pues, de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico de recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal, ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Más lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia. Pues la cosa es como sigue: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar.

-¿Quiénes son, Diotima, entonces –dije yo- los que aman la sabiduría, si no son ni los sabios ni los ignorantes?

-Hasta para un niño es ya evidente –dijo- que son los que están en medio de estos dos, entre los cuales estará también Eros. La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y el ignorante. Y la causa de esto es también su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente. Ésta es, pues, querido Sócrates, la naturaleza de este Demon. Pero, en cuanto a lo que tú pensaste que era Eros, no hay nada sorprendente en ello. Tú creíste, según parece deducirlo de lo que tú dices, que Eros era lo amado y no lo que ama. Por esta razón me imagino, te parecía Eros totalmente bello, pues lo que es susceptible de ser amado es también lo verdaderamente bello, delicado, perfecto y digno de ser tenido por dichoso, mientras que lo que ama tiene un carácter diferente, tal como yo lo describí.

### Aristóteles

**POLÍTICA, Madrid: Gredos, 1994. 1274b-1276b**



Para quien examina los regímenes políticos, qué es cada uno y como son sus cualidades, la primera cuestión a examinar, en general, sobre la ciudad es: ¿qué es la ciudad? Pues actualmente están divididas las opiniones; unos dicen que la ciudad ha realizado tal acción; otros, en cambio, dicen que no fue la ciudad, sino la oligarquía o el tirano. Vemos que toda la actividad del político y el legislador se refiere a la ciudad. Y el régimen político es cierta ordenación de los habitantes de la ciudad.

Puesto que la ciudad está compuesta de elementos, como cualquier otro todo compuesto de muchas partes, es evidente que lo que primero debe estudiarse es al ciudadano. La ciudad, en efecto, es una cierta multitud de ciudadanos, de modo que hemos de examinar a quién se debe llamar ciudadano y qué es el ciudadano. Pues también frecuentemente hay discusiones sobre el ciudadano y no están todos de acuerdo en llamar ciudadano a la misma persona. El ciudadano que es ciudadano en una democracia, muchas veces no lo es en una oligarquía.

Dejemos de lado a los que de un modo excepcional reciben esa denominación, como los ciudadanos naturalizados. El ciudadano no lo es por habitar un lugar determinado (de hecho los metecos y los esclavos participan de la misma residencia), ni tampoco los que participan de ciertos derechos como para ser sometidos a proceso o entablarlo (pues este derecho lo tienen también los que

participan de él en virtud de un tratado; éstos, en efecto, lo tienen, mientras en muchas partes ni siquiera los metecos participan de él plenamente, sino que les es necesario designar un patrono, de modo que participan no plenamente de tal comunidad. Es el caso de los niños aún no inscritos a causa de su edad y los ancianos liberados de todo servicio; se deberá decir que son ciudadanos, pero no en sentido demasiado absolutos, sino añadiendo alguna determinación, a unos «imperfectos», a otros «excedentes por la edad» o cualquier otra semejante (no importa una que otra, es está claro lo que se quiere decir).

Buscamos, pues, al ciudadano sin más y que por no tener ningún apelativo tal no necesita corrección alguna, puesto que también hay que plantearse y resolver tales dificultades a propósito de los privados de derechos de ciudadanía y de los desterrados.

Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en las funciones judiciales y en gobierno. De las magistraturas, unas son limitadas en su duración, de modo que algunas no pueden en absoluto ser desempeñadas por la misma persona dos veces, o sólo después de determinados intervalos; otras, en cambio, pueden serlo sin limitación de tiempo, como las de juez y miembro de la asamblea. Tal vez podría alegarse que esos no son magistrados ni participan por ello del poder, pero es ridículo considerar privados de poder a los que ejercen los poderes más altos. Pero no demos ninguna importancia a esto, pues es una cuestión de denominación, y no hay un término para lo que es común al juez y al miembro de la asamblea, no se sabe cómo debemos llamar a ambos. Digamos, para distinguirla, magistratura indefinida. Entonces establecemos que los que participan de ella son ciudadanos. Tal es la definición de ciudadano que mejor se adapta a todos los así llamados.

No debemos olvidar que las realidades cuyos supuestos difieren específicamente –y uno de ellos es primero, otro segundo, y otro siguiente- o no tienen absolutamente nada en común en cuanto tales, o escasamente. Y vemos que los regímenes políticos difieren unos de otros específicamente, y que unos son posteriores y otros anteriores. Los defectuosos y degenerados serán forzosamente posteriores a los perfectos. (En qué sentido decimos, degenerados, quedará claro más adelante.) De modo que también el ciudadano será forzosamente distinto en cada régimen. Por eso el ciudadano que hemos definido es sobre todo el de una democracia; puede ser el de otros regímenes, pero no necesariamente. En algunos, el pueblo no existe ni celebran regularmente una asamblea, sino las que se convocan expresamente, y los procesos se juzgan repartiéndolos entre los magistrados. Por ejemplo, en Lacedemonia los éforos juzgan los referentes a los contratos, los gerontes los de asesinato, es igualmente otros magistrados otros

procesos. Del mismo modo ocurre en Cartago: algunas magistraturas juzgan todos los procesos.

Pero la definición del ciudadano admite una corrección; en los demás regímenes el magistrado indefinido no es miembro de la asamblea y juez, sino el que corresponde a una magistratura determinada; pues a todos éstos o a algunos de ellos se les ha confiado el poder de deliberar y juzgar sobre todas las materias o sobre algunas. Después de esto resulta claro quién es el ciudadano: a quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ése llamamos ciudadano de esa ciudad; y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía.

En la práctica se define al ciudadano como el nacido de dos padres ciudadanos y no de uno solo, el padre o la madre. Otros incluso piden más en tal sentido, por ejemplo, dos tres o más antepasados. Pero dada tal definición de orden cívico y conciso, algunos se preguntan cómo será ciudadano ese tercer o cuarto antepasado. Gorgias de Leontinos, quizá por no saberlo o por ironía, dijo: igual que son morteros los objetos hechos por los fabricantes de morteros, así también son lariseos los hechos por sus artesanos, pues hay algunos que fabrican lariseos. Sin embargo, la cosa es sencilla; si, conforme a la definición dada, participaban de la ciudadanía, eran ciudadanos, ya que no es posible aplicar lo de «hijo de ciudadano o ciudadana» a los primeros habitantes o fundadores de una ciudad.

Quizá el tema presenta una dificultad mayor en el caso de cuantos participaron de la ciudadanía mediante una revolución; por ejemplo, los que hizo ciudadanos Clístenes en Atenas después de la expulsión de los tiranos. Introdujo en las tribus a muchos extranjeros y esclavos metecos. Pero la discusión respecto a éstos no es quién es ciudadano, sino lo es justa o injustamente. Aunque también uno podría preguntarse esto: ¿si alguien es ciudadano injustamente, no dejará de ser ciudadano, en la idea de que lo injusto equivale a lo falso? Pero, una vez que vemos que algunos gobiernan injustamente y de éstos afirmamos que gobiernan, aunque no sea justamente, y el ciudadano ha sido definido por cierto ejercicio del poder (pues, como hemos dicho, el que participa de tal poder es ciudadano), es evidente que hay que llamar ciudadanos también a éstos.

La cuestión de si son ciudadanos justa o injustamente está en relación con la discusión mencionada antes. Algunos, en efecto, se preguntan cuándo la ciudad ha actuado y cuándo no, por ejemplo, cuando una oligarquía o una tiranía se convierte en una democracia. Entonces hay algunos que quieren rescindir los contratos, bajo el pretexto de que no los tomó la ciudad sino el tirano, y otras muchas obligaciones semejantes, en la idea de que algunos regímenes existen por la fuerza y no por ser

convenientes a la comunidad. Y si algunos se gobiernan democráticamente según el mismo procedimiento, habrá que afirmar de igual modo que las acciones de tal régimen son acciones propias de la ciudad como las realizadas por la oligarquía y la tiranía. Este tema parece emparentado con esta dificultad: ¿cuándo y cómo hay que decir que la ciudad es la misma o que no es la misma sino otra diferente?

El examen más trivial de la dificultad es el que tiene en cuenta el lugar y los habitantes, pues es posible que el lugar y los habitantes estén separados, y que unos habiten en un lugar y otros en otro. Esta dificultad debe de considerarse bastante sencilla (pues el que la palabra ciudad tenga varias acepciones hace fácil la cuestión). Igualmente en el caso de que la población habite el mismo lugar, podemos preguntarnos ¿cuándo debe considerarse que la ciudad es una? No será, ciertamente, por sus murallas, pues una sola muralla podría rodear el Peloponeso. Tal es quizá el caso de Babilonia y de toda población que tiene el perímetro más bien de una nación que de una ciudad. De Babilonia dicen que al tercer día de haber sido tomada, una parte de la ciudad no se había enterado. Pero el examen de esta dificultad será más oportuno en otra ocasión.

En cuanto al tamaño de la ciudad, el político no debe de olvidar qué extensión conviene y si debe tener una sola raza o más. Y en el caso de que unos mismos habitantes pueblen el mismo lugar, hay que afirmar que la ciudad es la misma mientras sea el mismo linaje de los que la habitan, aunque continuamente unos mueren y otros nacen, como acostumbramos a decir que los ríos y las fuentes son los mismos, aunque su corriente surge y pasa continuamente, ¿o hay que decir que los hombres son los mismos por esa razón, pero la ciudad es otra?

Pues si la ciudad es una cierta comunidad, y es una comunidad de ciudadanos en un régimen, cuando el régimen se altera específicamente y se hace diferente, parecerá forzoso pensar que la ciudad tampoco es la misma, así como decimos de un coro que es diferente, unas veces cómico y otras veces trágico, aunque a menudo lo componen las mismas personas. Igualmente, decimos que toda otra comunidad, y composición es distinta cuando es distinto el tipo de su composición; por ejemplo, decimos que la armonía de los mismos sonidos es distinta cuando el modo es dorio y cuando es frigio. Si esto es así, es evidente que se debe decir de una ciudad que es la misma atendiendo principalmente a su régimen, y es posible llamarla con un nombre distinto o el mismo ya sean los que la habitan los mismos hombres ya sean otros completamente distintos. En cuanto a si es justo cumplir o no los contratos cuando la ciudad cambia a otro régimen es otra cuestión diferente.



**Epicuro**

**(1995) Carta a Meneceo, Obras Completas. Trad. José Vara. Madrid, España:  
Cátedra**

Epicuro a Meneceo, salud.

[122]

Nadie por ser joven dude en filosofar ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud de su alma. El que dice que aún no es edad de filosofar o que la edad ya pasó es como el que dice que aún no ha llegado o que ya pasó el momento oportuno para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo. Éste para que, aunque viejo, rejuvenezca en bienes por el recuerdo gozoso del pasado, aquél para que sea joven y viejo a un tiempo por su impavidez ante el futuro. Necesario es, pues, meditar lo que procura la felicidad, si cuando está presente todo lo tenemos y, cuando nos falta, todo lo hacemos por poseerla.

[123]

Tú medita y pon en práctica los principios que siempre te he aconsejado, teniendo presente que son elementos indispensables de una vida feliz. Considera en primer lugar a la divinidad como un ser viviente incorruptible y feliz, según la ha grabado en nosotros la común noción de lo divino, y nada le atribuyas ajeno a la inmortalidad o impropio de la felicidad. Respecto a ella, por el contrario, opina todo lo que sea susceptible de preservar, con su incorruptibilidad, su felicidad. Los dioses ciertamente existen, pues el conocimiento que de ellos tenemos es evidente. No son, sin embargo, tal como los considera el vulgo porque no los mantiene tal como los prescribe. Y no es impío quien suprime los dioses del vulgo, sino que atribuye [124] a los dioses las opiniones del vulgo, pues no son prenociones sino falsas suposiciones los juicios del vulgo sobre los dioses. De ahí que los dioses provengan los más grandes daños y ventajas; en efecto, aquellos que en todo momento están

familiarizados con sus propias virtudes acogen a quienes les son semejantes, considerando como extraño lo que les es discordante.

Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. Por lo cual el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada una temporalidad infinita sino [125] porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible hay en el vivir para quien ha comprendido realmente que nada temible hay en el no vivir. De suerte que es necio quien dice temer la muerte, no porque cuando se presente haga sufrir, sino porque hace sufrir en su demora. En efecto, aquello que con su presencia no perturba, en vano aflige con su espera. Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquéllos no está y éstos ya no son. Pero la mayoría unas veces huye de la muerte como del mayor mal y otras veces la prefiere como descanso [126] de las miserias de la vida. El sabio, por el contrario, ni rehúsa la vida ni le teme a la muerte; pues ni el vivir es para él una carga ni considera que es un mal el no vivir. Y del mismo modo que del alimento no elige cada vez el más abundante sino el más agradable, así también del tiempo, no del más duradero sino del más agradable disfruta. Quien recomienda al joven vivir bien y al viejo morir bien es necio no sólo por lo agradable de la vida, sino también por ser el mismo el cuidado del bien vivir y del bien morir. Mucho peor aún quien dice:

«Mejor no haber nacido, pero, una vez nacido, cruzar cuanto antes las puertas del Hades».

[127]

Porque si esto dice convencido, ¿por qué no deja la vida? En sus manos está hacerlo, si con certeza es lo que piensa. Si se burla, necio es en algo que no lo admite.

Se ha de recordad que el futuro no es ni del todo nuestro ni del todo ajeno, para no tener la absoluta esperanza de que lo sea ni desesperar de que del todo no lo sea.

Y hay que considerar que de los deseos unos son naturales, otros vanos; y de los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida misma.

Un recto conocimiento de estos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque esto es la culminación de la vida feliz. En razón de esto todo lo hacemos, para no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Una vez lo hayamos conseguido, cualquier tempestad del alma amainará, no teniendo el ser viviente que encaminar sus pasos hacia alguna cosa de la que carece ni buscar ninguna otra cosa con la que colmar el bien del alma y del cuerpo. Pues entonces tenemos necesidad del placer, cuando sufrimos por su ausencia, pero cuando no sufrimos ya no necesitamos del placer. Y por esto decimos que el placer es [129] principio y culminación de la vida feliz. Al placer, en efecto, reconocemos como el bien primero, a nosotros connatural, de él partimos para toda elección y rechazo y a él llegamos juzgando todo bien con la sensación como norma. Y como éste es el bien primero y connatural, precisamente por ello no elegimos todos los placeres, sino que hay ocasiones en que soslayamos muchos, cuando de ellos se sigue para nosotros una molestia mayor.

También muchos dolores estimamos preferibles a los placeres cuando, tras largo tiempo de sufrirlos, nos acompaña mayor placer. Ciertamente todo placer es un bien por su conformidad con la naturaleza y, sin embargo, no todo placer es elegible; así como también todo dolor es un mal [130], pero no todo dolor siempre ha de evitarse. Conviene juzgar todas estas cosas con el cálculo y la consideración de lo útil y de lo inconveniente, porque en algunas circunstancias nos servimos del bien como de un mal y, viceversa, del mal como de un bien.

También a la autosuficiencia la consideramos un gran bien, no para que siempre nos sirvamos de poco sino para que, si no tenemos mucho, nos contentemos con poco, auténticamente convencidos de que más agradablemente gozan de la

abundancia quienes menos tienen necesidad de ella y de que todo lo natural es fácilmente procurable y lo vano difícil de obtener. Además los alimentos sencillos proporcionan igual placer que una comida excelente, una vez que se elimina todo el dolor [131] de la necesidad, y pan y agua procurar el máximo placer cuando los consume alguien que los necesita. Acostumbrarse a comidas sencillas y sobrias proporciona salud, hace al hombre solícito en las ocupaciones necesarias de la vida, nos dispone mejor cuando alguna que otra vez accedemos a alimentos exquisitos y nos hace impávidos ante el azar.

Cuando, por tanto, decimos que el placer es fin no nos referimos a los placeres disolutos o a los que se dan en el goce, como creen algunos que desconocen o no están de acuerdo o mal interpretan nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el [132] alma. Pues ni banquetes ni orgías constantes ni disfrutar de muchachos ni de mujeres ni de peces ni de las demás cosas que ofrece una mesa lujosa engendran una vida feliz, sino un cálculo prudente que investigue las causas de toda elección y rechazo y disipe las falsas opiniones de las que nace la más grande turbación que se adueña del alma. De todas estas cosas, el principio y el mayor bien es la prudencia. Por ello la prudencia es incluso más apreciable que la filosofía; de ella nacen todas las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir feliz. Las virtudes, en efecto, están unidas a la vida feliz y el vivir feliz es inseparable de ellas.

[133]

Porque ¿a quién estimas mejor que a aquel que sobre los dioses tiene opiniones piadosas y ante la muerte es del todo impávido, que tiene en cuenta el fin de la naturaleza y ha captado que el límite de los bienes es fácil de colmar y de obtener y que el límite de los males tiene corta duración o produce ligero pesar; que se burla del destino por algunos considerado como señor supremo de todo diciendo que algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar y que otras dependen de nosotros, porque la necesidad es irresponsable, porque ve que el azar es incierto y

lo que está en nuestras manos no tiene dueño, por lo cual le acompaña la censura o la alabanza? (Porque era mejor [134] prestar oídos a los mitos sobre los dioses que ser esclavos del destino de los físico. Aquéllos, en efecto, esbozan una esperanza de aplacar a los dioses por medio de la veneración, pero éste entraña una inexorable necesidad). Un hombre tal, que no cree que el azar es un dios, como considera el vulgo (pues nada desordenado hace la divinidad), ni un principio causal indeterminado (pues sin creer que por él les es dado a los hombres el bien y el mal en relación con la vida feliz, piensa, sin embargo, que proporciona los principios de los grandes bienes [135] y males), estima mejor ser desafortunado con sensatez que afortunado con insensatez; pero a su vez es preferible que en nuestras acciones el buen juicio sea coronado por la fortuna.

Así pues, estas cosas y las que a ellas son afines méditelas día y noche contigo mismo y con alguien semejante a ti y nunca, ni despierto ni en sueños, sufrirás turbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se asemeja a un ser mortal un hombre que vive entre bienes inmortales.

La gran ventaja de las ciencias matemáticas sobre las morales consiste en lo siguiente: las ideas de las primeras, al ser sensibles, son siempre claras y precisas; la más mínima diferencia entre ellas es inmediatamente perceptible, y los términos expresan siempre las mismas ideas, sin ambigüedad ni variación. Jamás se confíen de un óvalo con un círculo ni una hipérbola con una elipse.

El isósceles y el escaleno se caracterizan por límites más precisos que los de vicio y virtud, bien y mal. Si se definiera un término geométrico, la mente por sí sola sustituiría la definición por lo definido, y aun cuando no se emplee definición, el objeto mismo puede presentarse a los sentidos y, de esta forma, aprehenderse firme y claramente. Pero los sentimientos más elevados de la mente, las operaciones del entendimiento, las diversas agitaciones de las pasiones, aun cuando son coherentes.

## 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  $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$  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 incommutables, 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. Filosofía medieval



**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 libertan 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 engañoso, 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.

**Hume**

**Investigaciones sobre el entendimiento humano (Sección 7: de la idea de conexión necesaria)**

**Kant****Prolegómenos (¿Cómo es posible la ciencia natural pura?)** Puerto Rico: Ed.

## 5. Siglos XIX y XX

**Sartre****A puerta cerrada****Russell, B****(2015) La conquista de la felicidad. Debolsillo, 2015.**

### Capítulo I. ¿Qué hace desgraciada a la gente?

Los animales son felices mientras tengan salud y suficiente comida. Los seres humanos, piensa uno, deberían serlo, pero en el mundo moderno no lo son, al menos en la gran mayoría de los casos. Si es usted desdichado, probablemente estará dispuesto a admitir que en esto su situación no es excepcional. Si es usted feliz, pregúntese cuántos de sus amigos lo son. Y cuando haya pasado revista a sus amigos, aprenda el arte de leer rostros; hágase receptivo a los estados de ánimo de las personas con que se encuentra a lo largo de un día normal.

Una marca encuentro en cada rostro; marcas de debilidad, marcas de aflicción...

decía Blake. Aunque de tipos muy diferentes, encontrará usted infelicidad por todas partes. Supongamos que está usted en Nueva York, la más típicamente moderna

de las grandes ciudades. Párese en una calle muy transitada en horas de trabajo, o en una carretera importante un fin de semana; vacíe la mente de su propio ego y deje que las personalidades de los desconocidos que le rodean tomen posesión de usted, una tras otra. Descubrirá que cada una de estas dos multitudes diferentes tiene sus propios problemas.

En la multitud de horas de trabajo verá usted ansiedad, exceso de concentración, dispepsia, falta de interés por todo lo que no sea la lucha cotidiana, incapacidad de divertirse, falta de consideración hacia el prójimo. En la carretera en fin de semana, verá hombres y mujeres, todos bien acomodados y algunos muy ricos, dedicados a la búsqueda de placer. Esta búsqueda la efectúan todos a velocidad uniforme, la del coche más lento de la procesión; los coches no dejan ver la carretera, y tampoco el paisaje, ya que mirar a los lados podría provocar un accidente; todos los ocupantes de todos los coches están absortos en el deseo de adelantar a otros coches, pero no pueden hacerlo debido a la aglomeración; si sus mentes se desvían de esta preocupación, como les sucede de vez en cuando a los que no van conduciendo, un indescriptible aburrimiento se apodera de ellos e imprime en sus rostros una marca de trivial descontento. De tarde en tarde, pasa un coche cargado de personas de color cuyos ocupantes dan auténticas muestras de estar pasándose bien, pero provocan indignación por su comportamiento excéntrico y acaban cayendo en manos de la policía debido a un accidente: pasárselo bien en días de fiesta es ilegal.

O, por ejemplo, observe a las personas que asisten a una fiesta. Todos llegan decididos a alegrarse, con el mismo tipo de férrea resolución con que uno decide no armar un alboroto en el dentista. Se supone que la bebida y el besuqueo son las puertas de entrada a la alegría, así que todos se emborrachan a toda prisa y procuran no darse cuenta de lo mucho que les disgustan sus acompañantes. Tras haber bebido lo suficiente, los hombres empiezan a llorar y a lamentarse de lo indignos que son, en el sentido moral, de la devoción de sus madres. Lo único que

el alcohol hace por ellos es liberar el sentimiento de culpa, que la razón mantiene reprimido en momentos de más cordura.

Las causas de estos diversos tipos de infelicidad se encuentran en parte en el sistema social y en parte en la psicología individual (que, por supuesto, es en gran medida consecuencia del sistema social). Ya he escrito en ocasiones anteriores sobre los cambios que habría que hacer en el sistema social para favorecer la felicidad. Pero no es mi intención hablar en este libro sobre la abolición de la guerra, de la explotación económica o de la educación en la crueldad y el miedo. Descubrir un sistema para evitar la guerra es una necesidad vital para nuestra civilización; pero ningún sistema tiene posibilidades de funcionar mientras los hombres sean tan desdichados que el exterminio mutuo les parezca menos terrible que afrontar continuamente la luz del día. Evitar la perpetuación de la pobreza es necesario para que los beneficios de la producción industrial favorezcan en alguna medida a los más necesitados; pero ¿de qué serviría hacer rico a todo el mundo, si los ricos también son desgraciados? La educación en la crueldad y el miedo es mala, pero los que son esclavos de estas pasiones no pueden dar otro tipo de educación. Estas consideraciones nos llevan al problema del individuo: ¿qué puede hacer un hombre o una mujer, aquí y ahora, en medio de nuestra nostálgica sociedad, para alcanzar la felicidad? Al discutir este problema, limitaré mi atención a personas que no están sometidas a ninguna causa externa de sufrimiento extremo. Daré por supuesto que se cuenta con ingresos suficientes para asegurarse alojamiento y comida, y de salud suficiente para hacer posibles las actividades corporales normales. No tendré en cuenta las grandes catástrofes, como la pérdida de todos los hijos o la vergüenza pública. Son cuestiones de las que merece la pena hablar, y son cosas importantes, pero pertenecen a un nivel diferente del de las cosas que pretendo decir. Mi intención es sugerir una cura para la infelicidad cotidiana normal que padecen casi todas las personas en los países civilizados, y que resulta aún más insoportable porque, no teniendo una causa externa obvia, parece ineludible. Creo que esta infelicidad se debe en muy gran medida a conceptos del mundo erróneos, a éticas erróneas, a hábitos de vida erróneos, que conducen a la destrucción de ese

entusiasmo natural, ese apetito de cosas posibles del que depende toda felicidad, tanto la de las personas como la de los animales. Se trata de cuestiones que están dentro de las posibilidades del individuo, y me propongo sugerir ciertos cambios mediante los cuales, con un grado normal de buena suerte, se puede alcanzar esta felicidad.

Puede que la mejor introducción a la filosofía por la que quiero abogar sean unas pocas palabras autobiográficas. Yo no nací feliz. De niño, mi himno favorito era «Harto del mundo y agobiado por el peso de mis pecados». A los cinco años se me ocurrió pensar que, si vivía hasta los setenta, hasta entonces solo había soportado una catorceava parte de mi vida, y los largos años de aburrimiento que aún tenía por delante me parecieron casi insoportables. En la adolescencia, odiaba la vida y estaba continuamente al borde del suicidio, aunque me salvó el deseo de aprender más matemáticas. Ahora, por el contrario, disfruto de la vida; casi podría decir que cada año que pasa la disfruto más. En parte, esto se debe a que he descubierto cuáles eran las cosas que más deseaba y, poco a poco, he ido adquiriendo muchas de esas cosas. En parte se debe a que he logrado prescindir de ciertos objetos de deseo — como la adquisición de conocimientos indudables sobre esto o lo otro— que son absolutamente inalcanzables. Pero principalmente se debe a que me preocupo menos por mí mismo. Como otros que han tenido una educación puritana, yo tenía la costumbre de meditar sobre mis pecados, mis fallos y mis defectos. Me consideraba a mí mismo —y seguro que con razón— un ser miserable. Poco a poco aprendí a ser indiferente a mí mismo y a mis deficiencias; aprendí a centrar la atención, cada vez más, en objetos externos: el estado del mundo, diversas ramas del conocimiento, individuos por los que sentía afecto. Es cierto que los intereses externos acarrearán siempre sus propias posibilidades de dolor: el mundo puede entrar en guerra, ciertos conocimientos pueden ser difíciles de adquirir, los amigos pueden morir. Pero los dolores de este tipo no destruyen la cualidad esencial de la vida, como hacen los que nacen del disgusto por uno mismo. Y todo interés externo inspira alguna actividad que, mientras el interés se mantenga vivo, es un preventivo completo del ennuí. En cambio, el interés por uno mismo no conduce a ninguna

actividad de tipo progresivo. Puede impulsar a escribir un diario, a acudir a un psicoanalista, o tal vez a hacerse monje. Pero el monje no será feliz hasta que la rutina del monasterio le haga olvidar su propia alma. La felicidad que él atribuye a la religión podría haberla conseguido haciéndose barrendero, siempre que se viera obligado a serlo para toda la vida. La disciplina externa es el único camino a la felicidad para aquellos desdichados cuya absorción en sí mismos es tan profunda que no se puede curar de ningún otro modo.

Hay varias clases de absorción en uno mismo. Tres de las más comunes son la del pecador, la del narcisista y la del megalómano.

Cuando digo «el pecador» no me refiero al hombre que comete pecados: los pecados los cometemos todos o no los comete nadie, dependiendo de cómo definamos la palabra; me refiero al hombre que está absorto en la conciencia del pecado. Este hombre está constantemente incurriendo en su propia desaprobación, que, si es religioso, interpreta como desaprobación de Dios. Tiene una imagen de sí mismo como él cree que debería ser, que está en constante conflicto con su conocimiento de cómo es. Si en su pensamiento consciente ha descartado hace mucho tiempo las máximas que le enseñó su madre de pequeño, su sentimiento de culpa puede haber quedado profundamente enterrado en el subconsciente y emerger tan solo cuando está dormido o borracho. No obstante, con eso puede bastar para quitarle el gusto a todo. En el fondo, sigue acatando todas las prohibiciones que le enseñaron en la infancia. Decir palabrotas está mal, beber está mal, ser astuto en los negocios está mal y, sobre todo, el sexo está mal. Por supuesto, no se abstiene de ninguno de esos placeres, pero para él están todos envenenados por la sensación de que le degradan. El único placer que desea con toda su alma es que su madre le dé su aprobación con una caricia, como recuerda haber experimentado en su infancia. Como este placer ya no está a su alcance, siente que nada importa: puesto que debe pecar, decide pecar a fondo. Cuando se enamora, busca cariño maternal, pero no puede aceptarlo porque, debido a la imagen que tiene de su madre, no siente respeto por ninguna mujer con la que

tenga relaciones sexuales. Entonces, sintiéndose decepcionado, se vuelve cruel, se arrepiente de su crueldad y empieza de nuevo el terrible ciclo de pecado imaginario y remordimiento real. Esta es la psicología de muchísimos réprobos aparentemente empedernidos. Lo que les hace descarriarse es su devoción a un objeto inalcanzable (la madre o un sustituto de la madre) junto con la inculcación, en los primeros años, de un código ético ridículo. Para estas víctimas de la «virtud» maternal, el primer paso hacia la felicidad consiste en liberarse de la tiranía de las creencias y amores de la infancia.

El narcisismo es, en cierto modo, lo contrario del sentimiento habitual de culpa; consiste en el hábito de admirarse uno mismo y desear ser admirado. Hasta cierto punto, por supuesto, es una cosa normal y no tiene nada de malo. Solo en exceso se convierte en un grave mal. En muchas mujeres, sobre todo mujeres ricas de la alta sociedad, la capacidad de sentir amor está completamente atrofiada, y ha sido sustituida por un fortísimo deseo de que todos los hombres las amen. Cuando una mujer de este tipo está segura de que un hombre la ama, deja de interesarse por él. Lo mismo ocurre, aunque con menos frecuencia, con los hombres; el ejemplo clásico es el protagonista de *Las amistades peligrosas*. Cuando la vanidad se lleva a estas alturas, no se siente auténtico interés por ninguna otra persona y, por tanto, el amor no puede ofrecer ninguna satisfacción verdadera. Otros intereses fracasan de manera aún más desastrosa. Un narcisista, por ejemplo, inspirado por los elogios dedicados a los grandes pintores, puede estudiar bellas artes; pero como para él pintar no es más que un medio para alcanzar un fin, la técnica nunca le llega a interesar y es incapaz de ver ningún tema si no es en relación con su propia persona. El resultado es el fracaso y la decepción, el ridículo en lugar de la esperada adulación. Lo mismo se aplica a esas novelistas en cuyas novelas siempre aparecen ellas mismas idealizadas como heroínas. Todo éxito verdadero en el trabajo depende del interés auténtico por el material relacionado con el trabajo. La tragedia de muchos políticos de éxito es que el narcisismo va sustituyendo poco a poco al interés por la comunidad y las medidas que defendía. El hombre que solo está interesado en sí mismo no es admirable, y no se siente

admirado. En consecuencia, el hombre cuyo único interés en el mundo es que el mundo le admire tiene pocas posibilidades de alcanzar su objetivo. Pero aun si lo consigue, no será completamente feliz, porque el instinto humano nunca es totalmente egocéntrico, y el narcisista se está limitando artificialmente tanto como el hombre dominado por el sentimiento de pecado. El hombre primitivo podía estar orgulloso de ser un buen cazador, pero también disfrutaba con la actividad de la caza. La vanidad, cuando sobrepasa cierto punto, mata el placer que ofrece toda actividad por sí misma, y conduce inevitablemente a la indiferencia y el hastío. A menudo, la causa es la timidez, y la cura es el desarrollo de la propia dignidad. Pero esto solo se puede conseguir mediante una actividad llevada con éxito e inspirada por intereses objetivos.

El megalómano se diferencia del narcisista en que desea ser poderoso antes que encantador, y prefiere ser temido a ser amado. A este tipo pertenecen muchos lunáticos y la mayoría de los grandes hombres de la historia. El afán de poder, como la vanidad, es un elemento importante de la condición humana normal, y hay que aceptarlo como tal; solo se convierte en deplorable cuando es excesivo o va unido a un sentido de la realidad insuficiente. Cuando esto ocurre, el hombre se vuelve desdichado o estúpido, o ambas cosas. El lunático que se cree rey puede ser feliz en cierto sentido, pero ninguna persona cuerda envidiaría esta clase de felicidad. Alejandro Magno pertenecía al mismo tipo psicológico que el lunático, pero poseía el talento necesario para hacer realidad el sueño del lunático. Sin embargo, no pudo hacer realidad su propio sueño, que se iba haciendo más grande a medida que crecían sus logros. Cuando quedó claro que era el mayor conquistador que había conocido la historia, decidió que era un dios. ¿Fue un hombre feliz? Sus borracheras, sus ataques de furia, su indiferencia hacia las mujeres y sus pretensiones de divinidad dan a entender que no lo fue. No existe ninguna satisfacción definitiva en el cultivo de un único elemento de la naturaleza humana a expensas de todos los demás, ni en considerar el mundo entero como pura materia prima para la magnificencia del propio ego. Por lo general, el megalómano, tanto si está loco como si pasa por cuerdo, es el resultado de alguna humillación



excesiva. Napoleón lo pasó mal en la escuela porque se sentía inferior a sus compañeros, que eran ricos aristócratas, mientras que él era un chico pobre con beca. Cuando permitió el regreso de los emigres tuvo la satisfacción de ver a sus antiguos compañeros de escuela inclinándose ante él. ¡Qué felicidad! Sin embargo, esto le hizo desear obtener una satisfacción similar a expensas del zar, y acabó llevándole a Santa Elena. Dado que ningún hombre puede ser omnipotente, una vida enteramente dominada por el ansia de poder tiene que toparse tarde o temprano con obstáculos imposibles de superar. La única manera de impedir que este conocimiento se imponga en la conciencia es mediante algún tipo de demencia, aunque si un hombre es lo bastante poderoso puede encarcelar o ejecutar a los que se lo hagan notar. Así pues, la represión política y la represión en el sentido psicoanalítico van de la mano. Y siempre que existe una represión psicológica muy acentuada, no hay felicidad auténtica. El poder, mantenido dentro de límites adecuados, puede contribuir mucho a la felicidad, pero como único objetivo en la vida conduce al desastre, interior si no exterior.

Está claro que las causas psicológicas de la infelicidad son muchas y variadas. Pero todas tienen algo en común. La típica persona infeliz es aquella que, habiéndose visto privada de joven de alguna satisfacción normal, ha llegado a valorar este único tipo de satisfacción más que cualquier otro, y por tanto ha encauzado su vida en una única dirección, dando excesiva importancia a los logros y ninguna a las actividades relacionadas con ellos. Existe, no obstante, una complicación adicional, muy frecuente en estos tiempos. Un hombre puede sentirse tan completamente frustrado que no busca ningún tipo de satisfacción, solo distracción y olvido. Se convierte entonces en un devoto del «placer». Es decir, pretende hacer soportable la vida volviéndose menos vivo. La embriaguez, por ejemplo, es un suicidio temporal; la felicidad que aporta es puramente negativa, un cese momentáneo de la infelicidad. El narcisista y el megalómano creen que la felicidad es posible, aunque pueden adoptar medios erróneos para conseguirla; pero el hombre que busca la intoxicación, en la forma que sea, ha renunciado a toda esperanza, exceptuando la del olvido. En este caso, lo primero que hay que

hacer es convencerle de que la felicidad es deseable. Las personas que son desdichadas, como las que duermen mal, siempre se enorgullecen de ello. Puede que su orgullo sea como el del zorro que perdió la cola; en tal caso, la manera de curarlas es enseñarles la manera de hacer crecer una nueva cola. En mi opinión, muy pocas personas eligen deliberadamente la infelicidad si ven alguna manera de ser felices. No niego que existan personas así, pero no son bastante numerosas como para tener importancia. Por tanto, doy por supuesto que el lector preferiría ser feliz a ser desgraciado. No sé si podré ayudarle a hacer realidad su deseo; pero desde luego, por intentarlo no se pierde nada.

**Arendt, Hannah**

**(2005). Sobre la violencia. Alianza.**



Dos

Contra el fondo de estas experiencias me propongo suscitar ahora la cuestión de la violencia en el terreno político. No es fácil; lo que Sorel escribió hace sesenta años, «los problemas de la violencia siguen siendo muy oscuros» es tan cierto ahora como lo era entonces. He mencionado la repugnancia general a tratar a la violencia como a un fenómeno por derecho propio y debo ahora precisar esta afirmación. Si comenzamos una discusión sobre el fenómeno del poder, descubrimos pronto que existe un acuerdo entre todos los teóricos políticos, de la Izquierda a la Derecha, según el cual la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder. «Toda la política es una lucha por el poder; el último género de poder es la violencia», ha dicho C. Wright Mills, haciéndose eco de la definición del Estado de Max Weber: «El dominio de los hombres sobre los hombres basado en los medios de la violencia legitimada, es decir, supuestamente legitimada». Esta coincidencia resulta muy extraña, porque equiparar el poder político con «la organización de la violencia» sólo tiene sentido si uno acepta la idea marxista del Estado como instrumento de opresión de la clase dominante. Esto puede inducirnos a preguntar si el final de la actividad bélica significaría el final de

los Estados. ¿Acarrearía la desaparición de la violencia, en las relaciones entre los Estados, el final del poder?

La respuesta, parece, dependerá de lo que entendamos por poder. Y el poder resulta ser un instrumento de mando mientras que el mando, nos han dicho, debe su existencia «al instinto de dominación». Recordamos inmediatamente lo que Sartre afirmaba sobre la violencia cuando leemos en Jouvenel que «un hombre se siente más hombre cuando se impone a sí mismo y convierte a otros en instrumentos de su voluntad», lo que le proporciona «incomparable placer». «El poder -decía Voltaire- consiste en hacer que otros actúen como yo decida»; está presente cuando yo tengo la posibilidad «de afirmar mi propia voluntad contra la resistencia» de los demás, dice Max Weber, recordándonos la definición de Clausewitz de la guerra como «un acto de violencia para obligar al oponente a hacer lo que queremos que haga».

El término, como ha dicho Strausz-Hupé, significa «el poder del hombre sobre el hombre». Volviendo a Jouvenel, es «Mandar y ser obedecido: sin lo cual no hay Poder, y no precisa de ningún otro atributo para existir [...] La cosa sin la cual no puede ser: que la esencia es el mando». Si la esencia del poder es la eficacia del mando, entonces no hay poder más grande que el que emana del cañón de un arma, y sería difícil decir en «qué forma difiere la orden dada por un policía de la orden dada por un pistolero». «Tenemos que decidir si, y en qué sentido, puede el "poder" distinguirse de la "fuerza" para averiguar cómo el hecho de utilizar la fuerza conforme a la ley cambia la calidad de la fuerza en sí misma y nos presenta una imagen enteramente diferente de las relaciones humanas», dado que la «fuerza, por el simple hecho de ser calificada, deja de ser fuerza». Pero ni siquiera esta distinción, con mucho la más compleja y meditada de las que caben hallarse sobre el tema, alcanza a la raíz del tema.

Los términos empleados desde la antigüedad griega para definir las formas de gobierno como el dominio del hombre sobre el hombre -de uno o de unos pocos en

la monarquía y en la oligarquía, de los mejores o de muchos en la aristocracia y en la democracia-, hoy podemos interpretarlos y añadir quizá la más formidable forma de semejante dominio: la burocracia o dominio de un complejo sistema de oficinas en donde no cabe hacer responsables a los hombres, ni a uno ni a los mejores, ni a pocos ni a muchos, y que podría ser adecuadamente definida como el dominio de Nadie. Si, conforme el pensamiento político tradicional, identificamos la tiranía como el Gobierno que no está obligado a dar cuenta de sí mismo, el dominio de Nadie es claramente el más tiránico de todos, pues no existe precisamente nadie al que pueda preguntarse por lo que se está haciendo. Es este estado de cosas, que hace imposible la localización de la responsabilidad y la identificación del enemigo, una de las causas más poderosas de la actual y rebelde intranquilidad difundida por todo el mundo, de su caótica naturaleza y de su peligrosa tendencia a escapar a todo control, al enloquecimiento.

Además, este antiguo vocabulario es extrañamente confirmado y fortificado por la adición de la tradición hebreo-cristiana y de su «imperativo concepto de la ley». Este concepto no fue inventado por «políticos realistas» sino que es más bien el resultado de una generalización muy anterior y casi automática de los «Mandamientos» de Dios, según la cual «la simple relación del mando y de la obediencia» bastaba para identificar la esencia de la ley. Finalmente, convicciones científicas y filosóficas más modernas respecto de la naturaleza del hombre han reforzado aún más estas tradiciones legales y políticas.

Los abundantes y recientes descubrimientos de un instinto innato de dominación y de una innata agresividad del animal humano fueron precedidos por declaraciones filosóficas muy similares. Según John Stuart Mill, «la primera lección de civilización [es] la de la obediencia», y él habla de «los dos estados de inclinaciones [...] una es el deseo de ejercer poder sobre los demás; la otra [...] la aversión a que el poder sea ejercido sobre uno mismo». Si confiáramos en nuestras propias experiencias sobre estas cuestiones, deberíamos saber que el instinto de sumisión, un ardiente deseo de obedecer y de ser dominado por un hombre fuerte, es por lo menos tan

prominente en la psicología humana como el deseo de poder, y, políticamente, resulta quizá más relevante. El antiguo adagio «Cuan apto es para mandar quien puede tan bien obedecer», que en diferentes versiones ha sido conocido en todos los siglos y en todas las naciones puede denotar una verdad psicológica: la de que la voluntad de poder y la voluntad de sumisión se hallan interconectada. La «pronta sumisión a la tiranía», por emplear una vez más las palabras de Mili, no está en manera alguna siempre causada por una «extremada pasividad». Recíprocamente, una fuerte aversión a obedecer viene acompañada a menudo por una aversión igualmente fuerte a dominar y a mandar.

Sin embargo, existe otra tradición y otro vocabulario, no menos antiguos y no menos acreditados por el tiempo. Cuando la Ciudad-Estado ateniense llamó a su constitución una isonomía o cuando los romanos hablaban de la civitas como de su forma de gobierno, pensaban en un concepto del poder y de la ley cuya esencia no se basaba en la relación mando-obediencia. [...] También ellos, desgraciadamente, continuaron hablando de obediencia: obediencia a las leyes en vez de a los hombres; pero lo que querían significar realmente era el apoyo a las leyes a las que la ciudadanía había otorgado su consentimiento.

[...] Es el apoyo del pueblo el que presta poder a las instituciones de un país y este apoyo no es nada más que la prolongación del asentimiento que, para empezar, determinó la existencia de las leyes. Se supone que bajo las condiciones de un Gobierno representativo el pueblo domina a quienes le gobiernan. Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones de poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas. Esto es lo que Madison quería significar cuando decía que «todos los Gobiernos descansan en la opinión» no menos cierta para las diferentes formas de monarquía como para las democracias («Suponer que el dominio de la mayoría funciona sólo en la democracia es una fantástica ilusión», como señala Jouvenel: «El rey, que no es sino un individuo solitario, se halla más necesitado del apoyo general de la Sociedad que cualquier otra forma de Gobierno»). [...]

La tiranía, como descubrió Montesquieu, es por eso la más violenta y menos poderosa de las formas de Gobierno. Una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre precisa el número, mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos. Un dominio mayoritario legalmente irrestringido, es decir, una democracia sin constitución, puede resultar muy formidable en la supresión de los derechos de las minorías y muy efectiva en el ahogo del disenso sin empleo alguno de la violencia. Pero esto no significa que la violencia y el poder sean iguales.

La extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos. Y esta última nunca es posible sin instrumentos. Afirmar, como se hace a menudo, que una minoría pequeña y desarmada ha logrado con éxito y por medio de la violencia -gritando o promoviendo un escándalo- interrumpir clases en donde una abrumadora mayoría se había decidido porque continuaran, es por eso desorientador. Lo que sucede en realidad en tales casos es algo mucho más serio: la mayoría se niega claramente a emplear su poder y a imponerse a los que interrumpen; el proceso académico se rompe porque nadie desea alzar algo más que un dedo a favor del status quo. Contra lo que se alzan las universidades es contra la «inmensa unidad negativa» de que habla Stephen Spender en otro contexto. Todo lo cual prueba sólo que una minoría puede tener un poder potencial mucho más grande del que cabría suponer limitándose a contar cabezas en los sondeos de opinión. La mayoría simplemente observadora, divertida por el espectáculo de una pugna a gritos entre estudiantes y profesor, es ya en realidad un aliado latente de la minoría.

[...] Tras la aparente confusión existe una firme convicción a cuya luz todas las distinciones serían, en el mejor de los casos, de importancia menor: la convicción de que la más crucial cuestión política es, y ha sido siempre, la de ¿Quién manda a Quién? Poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia no serían más que palabras

para indicar los medios por los que el hombre domina al hombre; se emplean como sinónimos porque poseen la misma función.

En nuestro contexto. Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (potestas in populo, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, «su poder» también desaparece. En su acepción corriente, cuando hablamos de un «hombre poderoso» o de una «poderosa personalidad», empleamos la palabra «poder» metafóricamente; a la que nos referimos sin metáfora es a «potencia».

Potencia designa inequívocamente a algo en una entidad singular, individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero es esencialmente independiente de ellos. La potencia de, incluso, el más fuerte individuo puede ser siempre superada por las de muchos que a menudo se combinarán, sin más propósito que el de arruinar la potencia precisamente por obra de su independencia peculiar. La casi instintiva hostilidad de los muchos hacia el uno ha sido siempre, desde Platón a Nietzsche, atribuida al resentimiento, a la envidia de los débiles respecto del fuerte, pero esta interpretación psicológica yerra.

La Fuerza, que utilizamos en el habla cotidiana como sinónimo de violencia, especialmente si la violencia sirve como medio de coacción, debería quedar reservada en su lenguaje terminológico, a las «fuerzas de la Naturaleza» o a la «fuerza de las circunstancias», esto es, para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales.

La Autoridad, palabra relativa al más esquivo de estos fenómenos y, por eso, como término, el más frecuentemente confundido, puede ser atribuida a las personas - existe algo como autoridad personal, por ejemplo, en la relación entre padre e hijo, entre profesor y alumno- o a las entidades como, por ejemplo, al Senado romano (auctoritas in senatu) o a las entidades jerárquicas de la Iglesia: un sacerdote puede otorgar una absolución válida aunque esté borracho.

Su característica es el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión. (Un padre puede perder su autoridad, bien por golpear a un hijo o bien por ponerse a discutir con él, es decir, bien por comportarse con él como un tirano o bien por tratarle como a un igual.) Permanecer investido de la autoridad exige respeto para la persona o para la entidad. El mayor enemigo de la autoridad es, por eso, el desprecio y el más seguro medio de minarla es la risa.

La Violencia, como ya he dicho, se distingue por su carácter instrumental. Fenomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla.

Quizá no sea superfluo añadir que estas distinciones, aunque en absoluto arbitrarias, difícilmente corresponden a compartimentos estancos del mundo real, del que sin embargo han sido extraídas. Así el poder institucionalizado en comunidades organizadas aparece a menudo bajo la apariencia de autoridad exigiendo un reconocimiento instantáneo e indiscutible; ninguna sociedad podría funcionar sin él. (Un pequeño y aislado incidente, sobrevenido en Nueva York, muestra lo que puede suceder cuando se quiebra la auténtica autoridad en las relaciones sociales hasta el punto de que ya no puede operar ni siquiera en su forma derivativa y puramente funcional.



Pero debe reconocerse que resulta especialmente tentador en una discusión sobre lo que es realmente uno de los tipos del poder, es decir, el poder del Gobierno, concebir el poder en términos de mando y obediencia e igualar así al poder con la violencia. Como en las relaciones exteriores y en las cuestiones internas aparece la violencia como último recurso para mantener intacta la estructura del poder frente a los retos individuales -el enemigo extranjero, el delincuente nativo- parece como si la violencia fuese pre-requisito del poder y el poder nada más que una fachada, el guante de terciopelo que o bien oculta una mano de hierro o resultará pertenecer a un tigre de papel.

En un examen más atento, sin embargo, esta noción pierde gran parte de su plausibilidad. Para nuestro objetivo, el foso entre la teoría y la realidad queda mejor ilustrado por el fenómeno de la revolución. Desde comienzos de siglo, los teóricos de la revolución nos han dicho que las posibilidades de la revolución han disminuido significativamente en proporción a la creciente capacidad destructiva de las armas a disposición exclusiva de los Gobiernos

La historia de los últimos setenta años, con su extraordinaria relación de revoluciones victoriosas y fracasadas, nos cuenta algo muy diferente. ¿Estaban locos quienes se alzaron contra tan abrumadoras probabilidades? Y, al margen de los ejemplos de éxitos totales, ¿cómo pueden ser explicados incluso los éxitos temporales? La realidad es que el foso entre los medios de violencia poseídos por el Estado y los que el pueblo puede obtener, desde botellas de cerveza a cócteles Molotov y pistolas, ha sido siempre tan enorme, que los progresos técnicos apenas significan una diferencia. Las instrucciones de los textos relativos a «cómo hacer una revolución», en una progresión paso a paso desde el disentimiento a la conspiración, desde la resistencia a la rebelión armada, se hallan unánimemente basados en la errónea noción de que las revoluciones son «realizadas».

En un contexto de violencia contra violencia la superioridad del Gobierno ha sido siempre absoluta pero esta superioridad existe sólo mientras permanezca intacta

la estructura de poder del Gobierno -es decir, mientras que las órdenes sean obedecidas y el Ejército o las fuerzas de policía estén dispuestos a emplear sus armas-. Cuando ya no sucede así, la situación cambia de forma abrupta. No sólo la rebelión no es sofocada, sino que las mismas armas cambian de manos - a veces, como acaeció durante la revolución húngara, en el espacio de unas pocas horas-. (Deberíamos saber algo al respecto después de todos esos años de lucha inútil en Vietnam, donde durante mucho tiempo, antes de obtener una masiva ayuda rusa, el Frente Nacional de Liberación luchó contra nosotros con armas fabricadas en los Estados Unidos.) Sólo después de que haya sucedido esto, cuando la desintegración del Gobierno haya permitido a los rebeldes armarse ellos mismos, puede hablarse de un «alzamiento armado», que a menudo no llega a producirse o sobreviene cuando ya no es necesario.

Donde las órdenes no son ya obedecidas, los medios de violencia ya no tienen ninguna utilidad; y la cuestión de esta obediencia no es decidida por la relación mando-obediencia sino por la opinión y, desde luego, por el número de quienes la comparten. Todo depende del poder que haya tras la violencia. El repentino y dramático derrumbamiento del poder que anuncia las revoluciones revela en un relámpago cómo la obediencia civil -a las leyes, los dirigentes y las instituciones- no es nada más que la manifestación exterior de apoyo y asentimiento.

Donde el poder se ha desintegrado, las revoluciones se tornan posibles, si bien no necesariamente. Sabemos de muchos ejemplos de regímenes profundamente impotentes a los que se les ha permitido continuar existiendo durante largos períodos de tiempo —bien porque no existía nadie que pusiera a prueba su potencia y revelara su debilidad, bien porque fueron lo suficientemente afortunados como para no aventurarse en una guerra y sufrir la derrota—. La desintegración a menudo sólo se torna fiesta en un enfrentamiento directo; e incluso entonces, cuando el poder está ya en la calle, se necesita un grupo de hombres preparados para tal eventualidad que recoja ese poder y asuma su responsabilidad.

Nunca ha existido un Gobierno exclusivamente basado en los medios de la violencia. Incluso el dirigente totalitario, cuyo principal instrumento de dominio es la tortura, necesita un poder básico –la policía secreta y su red de informadores-. Sólo el desarrollo de los soldados robots, que he mencionado anteriormente, eliminaría el factor humano por completo y, permitiendo que un hombre pudiera, con oprimir un botón, destruir lo que él quisiera, cambiaría esta influencia fundamental del poder sobre la violencia. Incluso el más despótico dominio que conocemos, el del amo sobre los esclavos, que siempre le superarán en número, no descansa en la superioridad de los medios de coacción como tales, sino en una superior organización del poder, en la solidaridad organizada de los amos . Un solo hombre sin el apoyo de otros jamás tiene suficiente poder como para emplear la violencia con éxito. Por eso, en las cuestiones internas, la violencia funciona como el último recurso del poder contra los delincuentes o rebeldes -es decir, contra los individuos singulares que se niegan a ser superados por el consenso de la mayoría-. Y por lo que se refiere a la guerra, ya hemos visto en Vietnam cómo una enorme superioridad en los medios de la violencia puede tornarse desvalida si se enfrenta con un oponente mal equipado, pero bien organizado, que es mucho más poderoso. Esta lección, en realidad, puede aprenderse de la guerra de guerrillas, al menos tan antigua como la derrota en España de los hasta entonces invencibles ejércitos de Napoleón.

Pasemos por un momento al lenguaje conceptual: el poder corresponde a la esencia de todos los Gobiernos, pero no así la violencia. La violencia es, por naturaleza, instrumental; como todos los medios siempre precisa de una guía y una justificación hasta lograr el fin que persigue. Y lo que necesita justificación por algo, no puede ser la esencia de nada. El fin de la guerra -fin concebido en su doble significado- es la paz o la victoria; pero a la pregunta ¿Y cuál es el fin de la paz?, no hay respuesta. La paz es un absoluto, aunque en la Historia que conocemos los períodos de guerra hayan sido siempre más prolongados que los períodos de paz. El poder pertenece a la misma categoría; es, como dicen, «un fin en sí mismo». Y como el Gobierno es esencialmente poder organizado e institucionalizado, la

pregunta: ¿cuál es el fin del Gobierno?, tampoco tiene mucho sentido. La respuesta será, o bien la que cabría dar por sentada -permitir a los hombres vivir juntos- o bien peligrosamente utópica -promover la felicidad, o realizar una sociedad sin clases o cualquier otro ideal no político, que si se examinara seriamente se advertiría que sólo podía conducir a algún Upo de tiranía-.

El poder no necesita justificación, siendo como es inherente a la verdadera existencia de las comunidades políticas; lo que necesita es legitimidad. El empleo de estas dos palabras como sinónimo no es menos desorientador y perturbador que la corriente ecuación de obediencia y apoyo. El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta. La legitimidad, cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en ti futuro. La violencia puede ser justificable pero nunca será legítima. Su justificación pierde plausibilidad cuanto más se aleja en el futuro el fin propuesto.

Nadie discute el uso de la violencia en defensa propia porque el peligro no sólo resulta claro, sino que es actual y el fin que justifica los medios es inmediato. Poder y violencia, aunque son distintos fenómenos, normalmente aparecen juntos. Siempre que se combinan el poder es, ya sabemos, el factor primario y predominante. La situación, sin embargo, es enteramente diferente cuando tratamos con ambos en su estado puro -como, por ejemplo, sucede cuando se produce una invasión y ocupación extranjeras-.

Hemos visto que la ecuación de la violencia con el poder se basa en la concepción del Gobierno como dominio de un hombre sobre otros hombres por medio de la violencia. Si un conquistador extranjero se enfrenta con un Gobierno impotente y con una nación no acostumbrada al ejercicio del poder político, será fácil para él conseguir semejante dominio. En todos los demás casos las dificultades serán muy grandes y el ocupante invasor tratará inmediatamente de establecer Gobiernos

«Quisling», es decir, de hallar una base de poder nativo que apoye su dominio. El choque frontal entre los tanques rusos y la resistencia totalmente no violenta del pueblo checoslovaco es un ejemplo clásico de enfrentamiento de violencia y poder en sus estados puros. En tal caso, el dominio es difícil de alcanzar, si bien no resulta imposible conseguirlo. La violencia, es preciso recordarlo, no depende del número o de las opiniones, sino de los instrumentos, y los instrumentos de la violencia, como ya he dicho antes, al igual que todas las herramientas, aumentan y multiplican la potencia humana. Los que se oponen a la violencia con el simple poder pronto descubrirán que se enfrentan no con hombres sino con artefactos de los hombres, cuya inhumanidad y eficacia destructiva aumenta en proporción a la distancia que separa a los oponentes. La violencia puede siempre destruir al poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia.

En un choque frontal entre la violencia y el poder el resultado es difícilmente dudoso. Si la enormemente poderosa y eficaz estrategia de resistencia no violenta de Gandhi se hubiera enfrentado con un enemigo diferente -la Rusia de Stalin, la Alemania de Hitler, incluso el Japón de la preguerra, en vez de enfrentarse con Inglaterra-, el desenlace no hubiera sido la descolonización sino la matanza y la sumisión. Sin embargo, Inglaterra en la India y Francia en Argelia tenían buenas razones para ejercer la coacción. El dominio por la pura violencia entra en juego allí donde se está perdiendo el poder; y precisamente la disminución de poder del Gobierno ruso -interior y exteriormente- se tornó manifiesta en su «solución» del problema checoslovaco, de la misma manera que la disminución de poder del imperialismo europeo se tornó manifiesta en la alternativa entre descolonización y matanza.

Reemplazar al poder por la violencia puede significar la victoria, pero el precio resulta muy elevado, porque no sólo lo pagan los vencidos; también lo pagan los vencedores en términos de su propio poder. Esto es especialmente cierto allí donde el vencedor disfruta interiormente de las bendiciones del Gobierno constitucional.

Henry Steele Commager tiene enteramente la razón al decir: «Si destruimos el orden mundial y destruimos la paz mundial debemos inevitablemente subvertir y destruir primero nuestras propias instituciones políticas» .

El reciente ataque con gas en el campus de Berkeley, donde no sólo se empleó gas lacrimógeno, sino también otro gas «declarado ilegal por la Convención de Ginebra y empleado por el Ejército para dispersar guerrillas en Vietnam», que fue lanzado mientras los soldados de la Guardia Nacional equipados con máscaras antigás impedían que nadie «escapara de la zona gaseada», es un excelente ejemplo de este fenómeno de «vejación». Se ha dicho a menudo que la impotencia engendra la violencia y psicológicamente esto es completamente cierto, al menos por lo que se refiere a las personas que posean una potencia natural, moral o física. Políticamente hablando lo cierto es que la pérdida de poder se convierte en una tentación para reemplazar al poder por la violencia, pero la violencia en sí misma concluye en impotencia. Donde la violencia ya no es apoyada y sujeta por el poder se verifica la bien conocida inversión en la estimación de medios y fines. Los medios, los medios de destrucción, ahora determinan el fin, con la consecuencia de que el fin será la destrucción de todo poder.

En situación alguna es más evidente el factor autoderrotante de la victoria de la violencia como en el empleo del terror para mantener una dominación cuyos fantásticos éxitos y eventuales fracasos conocemos, quizá mejor que cualquier generación anterior a la nuestra. El terror no es lo mismo que la violencia; es, más bien, la forma de Gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica, sino que por el contrario sigue ejerciendo un completo control. Se ha advertido a menudo que la eficacia del terror depende casi enteramente del grado de atomización social. Todo tipo de oposición organizada ha de desaparecer antes de que pueda desencadenarse con toda su fuerza el terror. Esta atomización –una palabra vergonzosamente pálida y académica para el horror que supone- es mantenida e intensificada merced a la ubicuidad del informador, que puede ser literalmente omnipresente porque ya no es simplemente

un agente profesional a sueldo de la policía, sino potencialmente cualquier persona con la que uno establezca contacto.

La diferencia decisiva entre la dominación totalitaria basada en el terror y las tiranías y dictaduras, establecidas por la violencia, es que la primera se vuelve no sólo contra sus enemigos, sino también contra sus amigos y auxiliares, temerosa de todo poder, incluso del poder de sus amigos. El climax del terror se alcanza cuando el Estado policial comienza a devorar a sus propios hijos, cuando el ejecutor de ayer se convierte en la víctima de hoy. Y éste es también el momento en el que el poder desaparece por completo. Existen ahora muchas explicaciones plausibles de la desestalinización de Rusia: ninguna, creo, tan contundente como la de que los funcionarios stalinistas llegaron a comprender que una continuación del Régimen conduciría no a una insurrección, contra la que el terror es desde luego la mejor salvaguarda, sino a la parálisis de todo el país.

Para resumir: políticamente hablando, es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia; hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia. La violencia puede destruir al poder; es absolutamente incapaz de crearlo. La gran fe de Hegel y de Marx en su dialéctico «poder de negación», en virtud del cual los opuestos no se destruyen sino que se desarrollan mutuamente porque las contradicciones promueven y no paralizan el desarrollo, se basa en un prejuicio filosófico mucho más antiguo: el que señala que el mal no es más que un modus privativo del bien, que el bien puede proceder del mal; que, en suma, el mal no es más que una manifestación temporal de un bien todavía oculto. Tales opiniones acreditadas por el tiempo se han tornado peligrosas. Son compartidas por muchos que nunca han oído hablar de Hegel o de Marx, por la simple razón de que inspiran esperanza y barren el temor -una traicionera esperanza empleada para barrer un legítimo temor-

. Y al decir esto no pretendo igualar a la violencia con el mal; sólo quiero recalcar que la violencia no puede derivarse de su opuesto, que es el poder, y que, para comprender cómo es, tendremos que examinar sus raíces y naturaleza.