



FILOSOFÍA I

Blanca Estela Figueroa Torres

Ricardo González Santana

David Ochoa Solís

ANTOLOGÍA



ANTOLOGÍA **FILOSOFÍA I**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESCUELA NACIONAL COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES



FILOSOFÍA I

ANTOLOGÍA

Blanca Estela Figueroa Torres

Ricardo González Santana

David Ochoa Solís

Antología. Filosofía I

Primera edición: Octubre de 2021.

D.R. © Blanca Estela Figueroa Torres

D.R. © Ricardo González Santana

D.R. © David Ochoa Solís

Diseño de la Colección: D.R. © Mario Palomera Torres

ISBN: 978-607-30-5245-0

ISBN de la Colección: 978-607-30-5239-9

D.R. © UNAM 2021, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, C.P. 04510, CDMX.

COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Insurgentes Sur y Circuito Escolar, Ciudad Universitaria,
México, C.P. 04510, CDMX.

www.cch.unam.mx

Esta edición y sus características son propiedad
de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio,
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México - *Made in México.*

ÁREA HISTÓRICO-SOCIAL

Índice

Introducción	11
 I. EPISTEMOLOGÍA	 15
Presentación	17
1. La definición de conocimiento	19
Platón, <i>Teeteto</i>	20
2. Verdad y Lógica	26
Aristóteles, <i>Metafísica</i>	27
3. Escepticismo y Modernidad	33
René Descartes, <i>Meditaciones Metafísicas</i>	34
4. Escepticismo y empirismo	42
David Hume, <i>Tratado de la naturaleza humana</i>	43
5. El conocimiento <i>a priori</i>	54
Immanuel Kant, <i>Crítica de la razón pura</i>	55
6. Creencia y verdad	61
Bertrand Russell, <i>Los problemas de la filosofía</i>	62
7. Lenguaje y conocimiento	75
Ludwig Wittgenstein, <i>Investigaciones filosóficas</i>	76
8. Escepticismo y dogmatismo	83
André Comte-Sponville, <i>La filosofía. Qué es y cómo se practica</i>	84

Actividades de aprendizaje	92
II. ÉTICA	93
Presentación	95
1. Moralidad y justicia	97
Platón, <i>República</i>	98
2. Desigualdad y esclavitud	110
Aristóteles, <i>Política</i>	111
3. Violencia y seguridad	119
Thomas Hobbes, <i>Leviatán</i>	120
4. Ética y sentimientos humanos	131
David Hume, <i>Investigación sobre los principios de la moral</i>	132
5. Deber y razón	145
Immanuel Kant, <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i>	146
6. Racionalidad y justicia	158
John Rawls, <i>Teoría de la justicia</i>	159
7. Justicia y humillación	170
Avishai Margalit, <i>La sociedad decente</i>	171
8. Razón práctica y justicia	179
Amartya Sen, <i>La idea de la justicia</i>	180
Actividades de aprendizaje	187

III. ESTÉTICA	191
Presentación	193
1. Irracionalidad y poesía	195
Platón, <i>Íón</i>	196
2. Belleza y arte	203
Plotino, <i>Enéadas</i>	204
3. El placer estético	213
Immanuel Kant, <i>Crítica del Juicio</i>	214
4. Belleza y libertad	223
Friedrich Schiller, <i>Sobre la educación estética del hombre</i>	224
5. Lo apolíneo y lo dionisiaco	234
Friedrich Nietzsche, <i>El nacimiento de la tragedia</i>	235
6. Lenguaje y arte	248
Ludwig Wittgenstein, <i>Lecciones y conversaciones sobre estética y creencia religiosa</i>	249
7. El arte y la verdad	259
Martin Heidegger, <i>Arte y poesía</i>	260
8. Arte y autenticidad	270
Walter Benjamin, <i>Discursos Interrumpidos I</i>	271
Actividades de aprendizaje	280
Notas biobibliográficas	281

Introducción

Una antología puede servir a diferentes propósitos. Una antología de poesía, por ejemplo, deja usualmente a sus lectores seguir su propio camino. Con la filosofía las cosas son diferentes. Con frecuencia, los argumentos de los grandes filósofos descansan en un complejo arreglo de presuposiciones y premisas implícitas, por lo que se necesita una guía cuidadosa para no abrumar al lector. Los textos incluidos en este volumen, y las presentaciones que los acompañan, ofrecen una secuencia que hace posible dilucidar los complejos razonamientos que contienen.

Esta es una antología pensada para el bachillerato, particularmente el del Colegio de Ciencias y Humanidades. Las áreas —epistemología, ética y estética— y la temática al interior de éstas, derivan directamente de los programas de estudio de Filosofía I y II, y de Temas Selectos de Filosofía I y II. Cada una de las áreas contiene ocho textos ordenados en una secuencia temporal que va desde la antigüedad griega; por ejemplo, textos de Platón y Aristóteles, hasta el presente siglo, de Avishai Margalit y Amartya Sen.

La presentación y comentario de cada texto inicia con la delimitación de campos que pueden ser claramente identificables en el texto antologado. Por ejemplo en el área de epistemología, “Verdad y Lógica: Aristóteles, *Metafísica*”; en el área de ética, “Deber y razón: Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*”, y, finalmente, en el área de estética, “Belleza y arte: Plotino, *Enéadas*”. La secuencia de cada una de las tres áreas constituye, en sí misma, una hipótesis en torno de grandes problemas identificables en su ámbito filosófico. Los pasajes de introducción y comentario de cada texto se han elaborado tan concisos y claros como es posible. Por supuesto, no sustituyen las evaluaciones e interpretaciones que los docentes deseen presentar.

La antología fue diseñada para manejarse con agilidad. Al final de cada presentación se consigna la ficha bibliográfica, el título del fragmento y las páginas donde se encuentra. Eliminamos las referencias eruditas consignadas en los originales, de manera que el acceso de un estudiante de bachillerato no se vea limitado por dichas referencias. Al final de cada área se proponen actividades de aprendizaje dirigidas específicamente al contenido de cada uno de los textos. Los autores de esta antología nos inclinamos por formular preguntas que impliquen procedimientos globales de comprensión del texto, con la orientación de una lectura desarrollada, aún si de manera incipiente, desde el campo de la filosofía. Cada profesor podrá proponer actividades de aprendizaje, según lo considere pertinente.

Al final de la antología se incluye una sección, Notas bibliográficas, con los datos más importantes de cada autor. En esa ficha se consigna entre corchetes el número romano y arábigo donde aparece un texto del autor correspondiente. Por ejemplo en el caso de Immanuel Kant la notación [I, 5; II, 5; III, 3] indica que hay un texto de Kant en las áreas I Epistemología, II Ética y III Estética, y que aparece bajo las numeraciones consignadas.

Finalmente, como se podrá notar a lo largo de la lectura de los siguientes textos, los problemas epistemológicos, éticos y estéticos plantean dudas a nuestras intuiciones más básicas sobre el mundo, la moral y el arte; es decir, sobre la vida que vivimos y sobre la que podemos aspirar a vivir. Como toda antología, la finalidad de ésta es poner en contacto a los lectores con los textos mismos. En ese contacto, nuestra meta es que los alumnos de bachillerato desarrollen su cultura en uno de los campos más relevantes para su formación, la filosofía.

Blanca Estela Figueroa Torres

Ricardo González Santana

David Ochoa Solís

COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Noviembre de 2020

I. EPISTEMOLOGÍA

Presentación

La filosofía nace como una forma específica de conocer el mundo. Cuando los primeros filósofos se enfrentan al problema de explicar racionalmente la realidad, comienza una nueva manera de vincularse con el universo. Los presocráticos, como ejemplo de este vínculo, procuraron dilucidar de qué está constituida la naturaleza y cuál es su fundamento físico. Es decir, se plantearon preguntas fundamentales de la epistemología que nos pueden conducir a reflexionar si conseguiremos conocer la realidad como un todo continuo.

La presente sección incluye conceptos que forman parte de los problemas clásicos del área de la filosofía conocida como epistemología. Uno de los criterios de selección de los autores y sus textos fue el histórico. Al mismo tiempo, nos propusimos que en cada una de las obras antologadas se puedan identificar problemáticas nodales relacionadas con la teoría del conocimiento. Se mantiene, en el continuo de los filósofos incluidos en esta sección, un hilo conductor que se da a partir de las indagaciones centrales pertenecientes al área de la epistemología. Las preguntas atañen, por ejemplo, a la definición misma del conocimiento, la teoría de la ver-

dad como correspondencia, el escepticismo, la naturaleza del conocimiento *a priori*, hasta el mero uso de las palabras relacionadas con “conocimiento”.

A continuación, encontraremos ocho autores con sus propios desarrollos y problemas desplegados desde el más antiguo hasta el más actual. La selección comienza con Platón y termina con el filósofo francés Comte-Sponville, también incluye a Aristóteles, Descartes, Hume, Kant, Russell y Wittgenstein.

1. La definición de conocimiento: Platón, *Teeteto**

El tema que cruza toda la filosofía platónica se relaciona con problemas epistemológicos. La naturaleza del conocimiento ha sido uno de los intereses fundamentales de la condición humana. Los seres humanos deseamos y alcanzamos el conocimiento. Pero ¿qué es el conocimiento? ¿Cómo sabemos que tenemos conocimiento de algo? Platón advierte, a lo largo del diálogo, que el conocimiento tiene repercusiones en otras áreas de la filosofía.

El *Teeteto* es un diálogo en el que se presentan problemáticas vinculadas con la epistemología, por ejemplo, la naturaleza de la filosofía y la función del sofista en la sociedad griega de su tiempo o el método socrático de hacer filosofía. En el texto, el autor examina la relevancia del concepto de “conocimiento” en diferentes contextos, para llegar finalmente a una posible definición de ese concepto.

El diálogo entre Sócrates y Teeteto es un recuerdo de Euclides. Terpsión, por su parte, le pide a Euclides que le cuente el diálogo exactamente como sucedió entre los dos personajes principales. Euclides no se niega y afirma que ha escrito el texto que describe la conversación socrática y que

* Platón. (1988). *Teeteto*. En *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Madrid: Gredos (pp. 296-299).

el mismo maestro ha revisado la transcripción. A partir de este uso de la memoria, Platón revela su teoría de la reminiscencia: saber es recordar.

La definición de conocimiento que se muestra en el presente fragmento y los temas que se abordan en el diálogo son fundamentales para comprender la función de la epistemología en cualquier campo de investigación filosófica. Los textos posteriores al platónico son ramificaciones de este planteamiento que tiene sus raíces en la filosofía clásica griega.



Sócrates.— Entonces, después de un largo rodeo, una vez más estamos sumidos en la perplejidad inicial. Pues aquel amante de la controversia del que hablábamos antes se reía de nosotros y diría lo siguiente: Distinguidos amigos, si estáis hablando de alguien que conoce ambas cosas, es decir, el saber y la ignorancia,

¿creéis que podría confundir una de éstas, conociéndola él, con otra cosa que conoce también? Y si no conoce ni una ni otra, ¿va a opinar que algo que no conoce es otra cosa que no conoce tampoco? Y si conoce lo uno, pero no lo otro,

¿puede confundir lo que conoce con lo que no conoce? ¿Puede creer que lo que no conoce es lo que conoce? ¿O vais a decirme, una vez más, que hay saberes de los saberes e ignorancias, y que el poseedor de los mismos los mantiene

guardados en otras ridículas pajareras o en tablillas de cera, y que los conoce, mientras los posea, aunque no los tenga en el alma, al alcance de la mano? ¿Os veréis obligados de este modo a dar miles de vueltas en torno a lo mismo, sin avanzar nada más? ¿Qué vamos a responder a esto, Teeteto?

Teeteto.— Por Zeus, Sócrates, no sé qué decir.

Sócrates.— ¿No será esto, hijo mío, un castigo que nos impone con toda justicia el razonamiento? ¿No nos estará indicando que es incorrecto investigar la opinión falsa antes de investigar el saber y que éste no debe dejarse a un lado? Es imposible que podamos entender la opinión falsa antes de haber comprendido suficientemente qué es el saber.

Teeteto.— En estas circunstancias, Sócrates, no hay más remedio que pensar lo que dices.

Sócrates.— ¿Qué podría uno decir, entonces, que es el saber, comenzando de nuevo desde el principio? ¿O es que vamos a renunciar ya?

Teeteto.— De ninguna manera, a menos que renuncies tú.

Sócrates.— En ese caso, dime cómo vamos a definirlo para contradecirnos lo menos posible.

Teeteto.— De la misma manera que intentábamos antes. Yo, al menos, no tengo otra cosa que decir.

Sócrates.— ¿A qué te refieres?

Teeteto.— A que la opinión verdadera es saber. Al menos, opinar verdaderamente es algo que está libre de error, y lo que se produce en concordancia con esto es siempre bello y bueno.

Sócrates.— El que ayuda a vadear el río dice que el cami-

no se revela por sí mismo, Teeteto. También en este caso es posible que, si nos ponemos a buscar, aparezca por sí mismo lo que estamos buscando y nos tropecemos con ello. Ahora bien, si nos detenemos, no veremos nada en claro.

Teeteto.— Tienes razón; prosigamos, pues, con nuestra indagación.

Sócrates.— Esto, desde luego, no exige una indagación exhaustiva. Pues hay todo un arte que te indica que no es eso el saber.

Teeteto.—¿Cómo es eso? ¿A qué arte te refieres?

Sócrates.— Al arte de quienes han alcanzado las cimas más elevadas de la sabiduría, a los que llaman oradores y abogados. Éstos, efectivamente, por medio de su arte persuaden, no enseñando, sino transmitiendo las opiniones que quieren. ¿O crees tú que hay maestros con tanta habilidad como para ser capaces de enseñar toda la verdad acerca de lo acaecido, en el espacio de tiempo que permite un poco de agua, a quienes no han presenciado un robo o cualquier otro acto de violencia?

Teeteto.— No, no lo creo en modo alguno, pero sí es verdad que son capaces de disuadir.

Sócrates.— ¿No crees tú que persuadir es hacer que otros adquieran una opinión determinada?

Teeteto.— Claro que sí.

Sócrates.— Cuando los jueces han sido persuadidos justamente acerca de algo que sólo puede uno saber si lo ha presenciado, juzgan estas cosas de oídas y adquieren una

opinión verdadera. En esos casos adoptan sus resoluciones sin el saber, y, si dictan y sentencian adecuadamente, es que han sido rectamente persuadidos. ¿No es así?

Teeteto.— Totalmente de acuerdo.

Sócrates.— Querido amigo, si fueran lo mismo la opinión verdadera, con relación a los tribunales, y el saber, el juez más eminente no podría emitir correctamente un juicio sin el saber. Pero en las presentes circunstancias, según parece, una y otra son cosas diferentes.

Teeteto.— Estoy pensando ahora, Sócrates, en algo le oí decir a una persona y que se me había olvidado. Afirmaba que la opinión verdadera acompañada de una explicación es saber y que la opinión que carece de explicación queda fuera del saber. También decía que las cosas de las que no hay explicación no son objetos del saber —así era como las llamaba—, mientras que son objeto del saber todas las que poseen una explicación.

Sócrates.— Muy bien, pero cuéntame cómo distinguía lo que es objeto del saber de lo que no lo es, a ver si tú y yo hemos oído lo mismo.

Teeteto.— No sé si llegaré a dar con ello, pero creo que si otro lo dijera, podría seguirlo.

Sócrates.— Escucha, entonces, un sueño por otro. Efectivamente, a mí me parece haber oído decir a ciertas personas que los primeros elementos, por decirlo así, a partir de los cuales estamos compuestos nosotros mismos y el resto de las cosas, constituyen algo que no tiene explicación. Pues cada

uno de éstos sólo puede recibir el nombre que en sí y por sí le corresponde, pero no se puede decir de ellos nada más, ni siquiera que son o que no son. Esto, en efecto, sería ya atribuirles el ser o el no ser, y es necesario no añadirles nada, si uno va a decir solamente lo que les corresponde en sí mismos. Ni siquiera deben añadirse expresiones como “en sí mismo”, “aquel”, “cada uno”, “solamente”, “esto” o cualquier otra por el estilo, ya que estos términos rondan alrededor de todas las cosas y se añaden a todo, siendo diferentes de las cosas a las que se atribuyen. Ahora bien, si fuera posible designarlos en sí mismos y tuvieran una explicación propia de cada uno, deberíamos designarlos con independencia de todo lo demás. Pero es imposible que cualquiera de los elementos primeros quede expresado en una explicación. Respecto a ellos, no podemos hacer otra cosa que nombrarlos, ya que sólo tienen nombre. Sin embargo, si hablamos de las cosas que se componen de éstos, de la misma manera que ellas son completas, también sus nombres pueden combinarse y llegar a constituir una explicación, pues la combinación de los nombres es la esencia de una explicación. Por consiguiente, los elementos carecen de explicación y son incognoscibles, aunque sean perceptibles. Por el contrario, las cosas complejas son cognoscibles y expresables y opinables con opiniones verdaderas. De manera que cuando uno adquiere acerca de algo una opinión verdadera acompañada de una explicación, el alma alcanza la verdad sobre el punto de que se trate, pero no llega el conocimiento del mismo. Efectivamente, quien

no puede dar y recibir una explicación de algo carece de saber respecto de ello. Sin embargo, si alcanza una explicación, todo esto le es posible hasta lograr la plena posesión del saber. ¿Es esto lo que has oído en tu sueño o no?

Teeteto.— Exactamente, eso es.

Sócrates.— ¿Estás, entonces, satisfecho con ello y dispuesto a sostener que una opinión verdadera acompañada de explicación es saber?

Teeteto.— Sin lugar a dudas.

Sócrates.— ¿Será posible, Teeteto, que hayamos podido alcanzar en un sólo día lo que vienen buscando desde hace tiempo muchos sabios que han envejecido antes de hallarlo?

Teeteto.— A mí, por lo menos, me parece que está muy bien lo que se ha dicho ahora.

2. Verdad y Lógica: Aristóteles, *Metafísica**

Aunado a la idea de “conocimiento” examinado por Platón en el *Teeteto*, el presente texto aristotélico se relaciona con otro concepto que, por su dimensión práctica y teórica, es coextensivo al de *episteme*, a saber, el de verdad. Si queremos contar con una comprensión de los problemas epistemológicos relacionados con el conocimiento, antes o después, debemos indagar qué es la verdad. Al retomar la definición canónica de conocimiento como creencia u opinión verdadera justificada, la pregunta, “¿Qué es la verdad?” o “¿Cómo se determina lo verdadero?”, se abre al análisis para su discusión filosófica.

Aristóteles se percató de que la verdad se relaciona directamente con el estatus lógico de las proposiciones. Afirmamos o negamos proposiciones para determinar si un pensamiento es verdadero o falso o si decimos algo verdadero o falso; sin embargo, no existirá algo intermedio porque no estaremos diciendo nada ni verdadero ni falso.

El principio lógico de tercio excluso afirma que los entes son o no son y que no existe, lógicamente hablando, un término intermedio entre lo verdadero y lo falso. Para sostener

* Aristóteles. (1994). Libro IV. Capítulo séptimo. “El principio del tercio excluso”. En *Metafísica*. Madrid: Gredos (pp. 198-200).

tal principio, el Estagirita tuvo que proporcionar una definición filosófica de la verdad en términos lógicos y ontológicos. Tal principio no surge de consideraciones relacionadas con el problema de la verdad, sino que la verdad debe ser definida para dar fundamento a la ley lógica mencionada.

Aristóteles también tuvo que pensar el problema de la verdad en relación con su contrario: la falsedad. De tal concepción surge la ley lógica del tercio excluso: lo que es, es o no es, pero no existe una tercera posibilidad, ni tampoco algo intermedio entre los opuestos, mucho menos una “mezcla”, como lo pensaron, equivocadamente, Heráclito y Anaxágoras.



Capítulo séptimo

El principio del tercio excluso

Por otra parte, tampoco puede darse un término intermedio entre los contradictorios, sino que necesariamente se ha de afirmar o negar uno de ellos, sea el que sea, de una misma cosa.

(1) Ello resulta evidente, en primer lugar, con sólo definir previamente qué es lo verdadero y lo falso. Falso es, en efecto, decir que lo que es, es, y lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es y lo que no es, no es. Por consiguiente, quien diga que (algo) es o no es, dirá algo verdadero o dirá algo

falso. Sin embargo, ni de lo que es ni de lo que no es puede decirse (indistintamente) que es o que no es.

(2) Además, será intermedio entre los contradictorios, o bien como entre lo negro y lo blanco es lo gris, o bien como entre hombre y caballo lo que no es ni lo uno ni lo otro. Ciertamente, si lo fuera de este último modo, no habría cambio (pues se cambia de no-bueno a bueno, o de esto a no-bueno); ahora bien (que hay un cambio) es permanentemente manifiesto (desde luego, no hay cambio a no ser a los términos opuestos o a los intermedios). Si, por otra parte, se da lo intermedio, habría también generación de lo blanco que procedería de lo no no-blanco; ahora bien, esto no se observa.

(3) Además, todo lo que se razona o piensa, el pensamiento lo afirma o lo niega (esto es evidente por definición) cuando dice lo verdadero o dice lo falso. Cuando, al afirmar o negar, une de tal modo, dice verdad: cuando une de tal otro modo, dice falsedad.

(4) Además, tendrá que haber (un término medio) entre todos los contradictorio, si es que no se dice (que lo hay) por puro gusto de hablar, en cuyo caso uno ni dirá verdad ni no dirá verdad, y habrá (algo intermedio) entre lo que es y lo que no es y, por tanto, habrá cierto tipo de cambio (intermedio) entre la generación y la destrucción.

(5) Además, lo habrá también en todos aquellos géneros en los cuales la negación comporta (la generación de) lo contrario, por ejemplo, en los números habrá un número

ni impar ni no impar. Pero esto es imposible, como resulta evidente por la definición.

(6) Además, se cae en un proceso infinito, y las cosas que son aumentarán no solamente en la mitad más, sino en una cantidad mayor. En efecto, será posible negarlo, a su vez, en relación con la afirmación y su negación, y esto constituirá también un término, pues su entidad es otra.

(7) Además, cuando alguien al preguntarle si (algo) es blanco conteste que no, no ha negado otra cosa sino que es (blanco): pero la negación significa que no es (blanco).

Algunos vinieron a caer en esta opinión del mismo modo que en otras paradojas. En efecto, al no ser capaces de hallar solución a razonamientos erísticos, cediendo al razonamiento conceden que la conclusión es verdadera. Y, ciertamente, unos lo afirman por esta causa, pero otros por pretender una demostración de todo. Por lo demás, el punto de partida frente a todos éstos ha de tomarse de la definición. Y la definición surge de que ellos han de decir necesariamente algo que signifique algo. En efecto, definición será la noción de la cual es signo la palabra.

Parece, por otra parte, que la doctrina de Heráclito, al afirmar que todas las cosas son y no son, hace que todas sean verdaderas, mientras que la de Anaxágoras, al afirmar que hay un término medio entre los contradictorios, hace que todas las cosas sean falsas. En efecto, cuando están mezcladas, la mezcla no es ni buena ni no-buena y, por tanto, nada verdadero puede decirse.

Capítulo octavo

Contra la opinión de que todo es verdadero y todo es falso

Hechas estas precisiones, resulta evidente que los enunciados de carácter unilateral y referidos a todas las cosas no pueden tener vigencia, como algunos sostienen, tanto los que dicen que nada es verdadero (afirman, en efecto, que nada impide que en todos los casos ocurra como con la afirmación de que la diagonal es inconmensurable), como los que dicen que todas las cosas son verdaderas. Por lo demás, estas doctrinas vienen a identificarse, a fin de cuentas, con la de Heráclito. En efecto, el que afirma que todas las cosas son verdaderas y que todas las cosas son falsas, afirma también cada uno de estos enunciados por separado y, por tanto, si son imposibles aquéllos, también serán imposibles éstos.

Además, es evidente que hay enunciados contradictorios que no es posible que sean verdaderos a la vez ni tampoco falsos los dos, si bien, por lo dicho, (esto último) podría parecer mayormente posible.

Por lo demás, y como se dijo en las argumentaciones anteriores, frente a todas las doctrinas de este tipo ha de exigirse del otro, no que reconozca que algo es o no es, sino que diga algo que signifique algo, de modo que se discutirá a partir de una definición, tras haber establecido qué significa 'verdadero' o 'falso'. Ahora bien, si lo que es verdadero decirlo no es otra cosa que lo que es falso negarlo, es imposible que

todas las cosas sean falsas, ya que uno u otro miembro de la contradicción es necesariamente verdadero.

Además, si es necesario o afirmar o negar todo, es imposible que lo uno y lo otro sean falsos: en efecto (solamente) uno de los miembros de la contradicción es falso.

Y a todas estas doctrinas les ocurre lo que ya repetimos una y otra vez, que se destruyen a sí mismas. Y es que quien afirma que todas las cosas son verdaderas convierte en verdadero también el enunciado contrario al suyo propio y, por tanto, convierte el suyo propio en no verdadero (ya que el enunciado contrario dice de éste que no es verdadero); por su parte, el (enunciado) que afirma que todas las cosas son falsas lo afirma también de sí mismo. Pero si proponen como excepciones, el uno, el enunciado contrario, (diciendo) que es el único que no es verdadero, y el otro, el enunciado propio, (diciendo) que no es falso, en no menor grado les sucederá que, de hecho, están pidiendo (que se admitan) infinitos enunciados verdaderos y falsos: y es que la afirmación de que el “enunciado verdadero es verdadero” es, a su vez, verdadera, y esto da lugar a un proceso infinito.

Por otra parte, es evidente que no dicen verdad ni quienes afirman que todas las cosas están en reposo ni quienes (afirman) que todas las cosas están en movimiento. Si todas las cosas están en reposo, las mismas cosas serán eternamente verdaderas y falsas; pero esto se muestra sometido a cambio: el mismo que sostiene esta doctrina no existía en cierto momento y, de nuevo, no existirá. Si, por el contrario, todas las

cosas están en movimiento, nada será verdadero y, por tanto, todas las cosas serán falsas. Pero ya se ha demostrado que es imposible. Además, lo que cambia es, necesariamente, algo que es, puesto que el cambio se produce a partir de algo hacia algo. Y, por otra parte, tampoco todas las cosas están a veces en reposo y a veces en movimiento, sin que nada permanezca eternamente. Hay, en efecto, algo que mueve eternamente las cosas que se mueven, y lo primero que mueve es, ello mismo, inmóvil.

3. Escepticismo y Modernidad: René Descartes, *Meditaciones Metafísicas**

¿Podemos tener conocimiento del mundo externo, de la realidad o de nosotros mismos? Esta es la pregunta que el epistemólogo ha intentado responder desde una postura realista, esto es, a partir de sostener que la realidad es independiente del pensamiento y esa realidad puede conocerse con absoluta certeza. La historia del escepticismo se ha desarrollado desde la antigüedad. Podemos trazar esa historia desde, al menos, el pasado presocrático de Heráclito hasta los comienzos de la modernidad en la postura cartesiana presentada en sus *Meditaciones*.

Descartes, en la “Meditación primera”, plantea el problema del escepticismo. El método de la duda radical, es decir, se debe dudar de todo lo que provenga de los sentidos, nos conduce directamente a la problemática escéptica. Es por ello por lo que hasta el final de la “Meditación primera” se establece que no podemos tener conocimiento. Tampoco podríamos saber si alguna proposición es verdadera o falsa. El filósofo francés no es un escéptico, ni tampoco aboga por el escepticismo filosófico, pero debe dar una respuesta a esa postura epistemológica.

* Descartes, R. (2003). Meditación Primera. En *Meditaciones Metafísicas y otros textos*. Madrid: Tecnos (pp. 15-21).

Para dar solución al problema que plantea el uso de los sentidos para el conocimiento, Platón tuvo que idear un mundo de entidades abstractas. Descartes no crea un mundo, pero inaugura la naturaleza de “lo mental” para separar los sentidos del conocimiento claro y distinto. La tesis cartesiana de que existen dos sustancias necesariamente distintas una de la otra, permite postular también la idea de que existen dos realidades opuestas. El ser humano puede conocer el mundo por medio de los conceptos y de la razón, y de esta forma salir del escepticismo.

Es así como los conceptos de conocimiento, de verdad y de escepticismo quedan relacionados en este texto. Tríada problemática que será parte de las problemáticas epistemológicas posteriores.



Meditación primera ***De las cosas que pueden ponerse en duda***

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las

que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. Mas pareciéndome ardua dicha empresa, he aguardado hasta alcanzar una edad lo bastante madura como para no poder esperar que haya otra, tras ella, más apta para la ejecución de mi propósito; y por ello lo he diferido tanto, que a partir de ahora me sentiría culpable si gastase en deliberaciones el tiempo que me queda para obrar. Así pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones. Ahora bien, para cumplir tal designio, no me será necesario probar que son todas falsas, lo que acaso no conseguiría nunca; sino que, por cuanto la razón me persuade desde el principio para que no dé más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas, me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda. Y para eso tampoco hará falta que examine todas y cada una en particular, pues sería un trabajo infinito; sino que, por cuanto la ruina de los cimientos lleva necesariamente consigo la de todo el edificio, me dirigiré en principio contra los fundamentos mismos en que se apoyaban todas mis opiniones antiguas. Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse

nunca por entero de quienes nos han engañado una vez.

Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo. Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusio-

nes semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo.

Así, pues, supongamos ahora que estamos dormidos, y que todas estas particularidades, a saber: que abrimos los ojos, movemos la cabeza, alargamos las manos, no son sino mentirosas ilusiones; y pensemos que, acaso, ni nuestras manos ni todo nuestro cuerpo son tal y como los vemos. Con todo, hay que confesar al menos que las cosas que nos representamos en sueños son como cuadros y pinturas que deben formarse a semejanza de algo real y verdadero; de manera que por lo menos esas cosas generales —a saber: ojos, cabeza, manos, cuerpo entero— no son imaginarias, sino que en verdad existen. Pues los pintores, incluso cuando usan del mayor artificio para representar sirenas y sátiros mediante figuras caprichosas y fuera de lo común, no pueden, sin embargo, atribuirles formas y naturalezas del todo nuevas, y lo que hacen es sólo mezclar y componer partes de diversos animales; y, si llega el caso de que su imaginación sea lo bastante extravagante como para inventar algo tan nuevo que nunca haya sido visto, representándonos así su obra una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, con todo, al menos los colores que usan deben ser verdaderos. Y por igual razón, aun pudiendo ser imaginarias esas cosas generales —a saber: ojos, cabeza, manos y otras semejantes— es preciso confesar,

de todos modos, que hay cosas aún más simples y universales realmente existentes, por cuya mezcla, ni más ni menos que por la de algunos colores verdaderos, se forman todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya sean verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. De ese género es la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, y también el lugar en que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo. Por lo cual, acaso no sería mala conclusión si dijésemos que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de este género, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin ocuparse mucho de si tales cosas existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna. Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan,

hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables. Es posible que Dios no haya querido que yo sea burlado así, pues se dice de Él que es la suprema bondad. Con todo, si el crearme de tal modo que yo siempre me engañase repugnaría a su bondad, también parecería del todo contrario a esa bondad el que permita que me engañe alguna vez, y esto último lo ha permitido, sin duda. Habrá personas que quizá prefieran, llegados a este punto, negar la existencia de un Dios tan poderoso, a creer que todas las demás cosas son inciertas; no les objetemos nada por el momento, y supongamos, en favor suyo, que todo cuanto se ha dicho aquí de Dios es pura fábula; con todo, de cualquier manera que supongan haber llegado yo al estado y ser que poseo —ya lo atribuyan al destino o la fatalidad, ya al azar, ya en una enlazada secuencia de las cosas— será en cualquier caso cierto que, pues errar y equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que atribuyan a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto, que siempre me engañe. A tales razonamientos nada en absoluto tengo que oponer, sino que me constriñen a confesar que, de todas las opiniones a las que había dado crédito en otro tiempo como verdaderas, no hay una sola de la que no pueda dudar ahora, y ello no por descuido o ligereza, sino en virtud de argumentos muy fuertes y maduramente medita-

dos; de tal suerte que, en adelante, debo suspender mi juicio acerca de dichos pensamientos, y no concederles más crédito del que daría a cosas manifiestamente falsas, si es que quiero hallar algo constante y seguro en las ciencias. Pero no basta con haber hecho esas observaciones, sino que debo procurar recordarlas, pues aquellas viejas y ordinarias opiniones vuelven con frecuencia a invadir mis pensamientos, arrogándose sobre mi espíritu el derecho de ocupación que les confiere el largo y familiar uso que han hecho de él, de modo que, aun sin mi permiso, son ya casi dueñas de mis creencias. Y nunca perderé la costumbre de otorgarles mi aquiescencia y confianza, mientras las considere tal como en efecto son, a saber: en cierto modo dudosas —como acabo de mostrar—, y con todo muy probables, de suerte que hay más razón para creer en ellas que para negarlas. Por ello pienso que sería conveniente seguir deliberadamente un proceder contrario, y emplear todas mis fuerzas en engañarme a mí mismo, fingiendo que todas esas opiniones son falsas e imaginarias; hasta que, habiendo equilibrado el peso de mis prejuicios de suerte que no puedan inclinar mi opinión de un lado ni de otro, ya no sean dueños de mi juicio los malos hábitos que lo desvían del camino recto que puede conducirlo al conocimiento de la verdad. Pues estoy seguro de que, entretanto, no puede haber peligro ni error en ese modo de proceder, y de que nunca será demasiada mi presente desconfianza, puesto que ahora no se trata de obrar, sino sólo de meditar y conocer. Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es

fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, ni sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y, si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada. Pero un designio tal es arduo y penoso, y cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir; y, como un esclavo que goza en sueños de una libertad imaginaria, en cuanto empieza a sospechar que su libertad no es sino un sueño, teme despertar y conspira con esas gratas ilusiones para gozar más largamente de su engaño, así yo recaigo insensiblemente en mis antiguas opiniones, y temo salir de mi modorra, por miedo a que las trabajosas vigílias que habrían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en vez de procurarme alguna luz para conocer la verdad, no sean bastantes a iluminar por entero las tinieblas de las dificultades que acabo de promover.

4. **Escepticismo y empirismo:** David Hume, *Tratado de la naturaleza humana**

No es difícil imaginar que David Hume, el filósofo inglés, haya tenido en mente algunos párrafos de las *Meditaciones* al escribir su *Tratado*. En algún sentido, toda la filosofía después de Descartes es, de diferentes maneras, cartesiana. Lo anterior puede notarse en partes del texto que presentamos ahora. En este sentido, ya sea para oponerse al filósofo francés o para seguir su línea de pensamiento, la filosofía a partir del siglo XVII será una extensión de los pensamientos del filósofo de La Haye, como lo muestra la filosofía humeana.

Hume había compuesto en Francia, apenas a los veintitrés años, una versión primera del *Treatise*. Muy joven se percató de que había problemas con el racionalismo y que se debía escapar al influjo de las ideas innatas para sostener una fundamentación diferente del conocimiento que sólo podríamos encontrar en la experiencia. Tal vez no sea arriesgado señalar que el racionalismo y el empirismo se unen, epistemológicamente hablando, para combatir el problema que plantea el escepticismo.

Hume sostiene que, ante la duda frente al conocimiento,

* Hume, D. (2005). "Del escepticismo con respecto de la razón". En *Tratado de la naturaleza humana*. México: Porrúa (pp. 160-165).

lo único que permanece inmutable es la probabilidad porque, finalmente, todo conocimiento se reduce a mera posibilidad. Esta tesis no nos deja en el escepticismo, más bien nos aleja de ese planteamiento.

A lo largo de todo el *Tratado* se puede notar el análisis que hace Hume de las ideas centrales de la epistemología y los retos filosóficos que están implicados en esos conceptos. Desde la noción misma de “razón” hasta la de “creencia”, pasando por la de “verdad” y “conocimiento”, el filósofo inglés establecerá una de las líneas de pensamiento que será clásica para esta área de la filosofía y el análisis de dichos conceptos.



Parte Cuarta

Del sistema escéptico y de otros sistemas de filosofía

Sección Primera

Del escepticismo con respecto de la razón.

En todas las ciencias demostrativas las reglas son ciertas e infalibles; pero cuando las aplicamos nuestras facultades fallibles e inciertas se hallan muy propensas a apartarse de ellas y a caer en el error. Debemos, pues, en todo razonamiento hacer un nuevo juicio como un freno o verificación de nuestro primer juicio o creencia y debemos ampliar nuestra con-

sideración hasta que comprenda una especie de historia de todos los casos en que nuestro entendimiento nos ha engañado comparados con aquellos en que su testimonio era exacto y verdadero. Nuestra razón debe considerarse como una especie de causa de la que es el efecto natural la verdad; pero una causa tal que por la irrupción de otras causas y por la inconstancia de nuestras facultades mentales puede quedar frecuentemente fuera de acción. Por esto, todo conocimiento degenera en probabilidad, y esta probabilidad es mayor o menor según la veracidad o error de nuestro entendimiento y según la simplicidad o complicación de la cuestión.

No existe ningún algebrista o matemático tan experto en su ciencia que tenga una confianza absoluta en una verdad que acaba de descubrir y no la considere como una mera probabilidad. Cada vez que recorre sus pruebas aumenta su confianza, pero aún más mediante la aprobación de sus amigos, y logra su más alto grado por el aplauso y asentimiento de las gentes cultas. Ahora bien; es evidente que este aumento gradual de la seguridad no es más que la adición de nuevas probabilidades y se deriva de la unión constante de causas y efectos según la experiencia pasada y la observación.

En cálculos de alguna longitud o importancia los comerciantes rara vez confían en la certeza infalible de los números para su seguridad, sino que por la estructura artificiosa de los cálculos producen una probabilidad que va más allá de la que se deriva de la habilidad y experiencia del calculador, pues esto es claramente por sí mismo un cierto grado de pro-

babilidad, aunque incierto y variable según los grados de su experiencia y la longitud del cálculo. Ahora bien; como nadie mantendrá que nuestra seguridad en un largo cálculo excede a la probabilidad, afirmaré sin peligro que apenas hay una proposición relativa a los números de la que podamos tener una seguridad más plena; pues es muy posible reducir, por la disminución gradual de los números, las series más largas de una adición al problema más sencillo que podamos ponernos, a la adición de dos números, y partiendo de este supuesto encontraremos que es impracticable mostrar los límites precisos del conocimiento y la probabilidad o descubrir el número particular en el que el uno termina y la otra comienza. Sin embargo, el conocimiento y la probabilidad son de una naturaleza tan contraria y discordante, que no pueden pasar insensiblemente el uno a la otra, porque no pueden dividirse, sino que deben hallarse totalmente presentes o enteramente ausentes. Además, si una única adición fuese cierta, cada una lo sería, y en consecuencia lo sería también la suma total, a menos de que el todo fuese diferente de sus partes. Yo he dicho casi que esto era cierto; pero reflexiono y veo que puede reducirse por sí mismo al igual que todo otro razonamiento y de conocimiento pasar a ser probabilidad.

Por consiguiente, ya que todo conocimiento se resuelve en probabilidad y llega, en último término, a tener la misma naturaleza que la evidencia que empleamos en la vida común, debemos examinar ahora esta última especie de razonamiento y ver sobre qué fundamento se apoya.

En todo juicio que podamos hacer acerca de la probabilidad, lo mismo que acerca del conocimiento, podemos corregir nuestro primer juicio derivado de la naturaleza del objeto por otro juicio derivado de la naturaleza del entendimiento. Es cierto que un hombre de buen sentido y larga experiencia puede tener, y usualmente la tiene, una mayor seguridad en sus opiniones que otro que sea tonto e ignorante, y que nuestros sentimientos tienen diferentes grados de autoridad aun para nosotros mismos en relación con los grados de nuestro razonamiento y experiencia. En el hombre del mejor sentido y más larga experiencia esta autoridad no es jamás total, pues aun una persona tal debe ser consciente de muchos errores en el pasado y debe temerlos para el futuro. Aquí surge una nueva especie de probabilidad para corregir y regular la primera y fijar su criterio exacto y proporción. Del mismo modo que la demostración se halla sometida a la verificación de la probabilidad se halla sometida la probabilidad a una nueva corrección mediante un acto reflejo del espíritu, en el que la naturaleza de nuestro entendimiento y nuestro razonamiento, que parte de la primera probabilidad, llegan a ser nuestros objetos de examen.

Habiendo descubierto así en cada probabilidad, además de la incertidumbre original inherente al asunto, una nueva incertidumbre derivada de la debilidad de la facultad que juzga, y habiendo acoplado estas dos entre sí, nos vemos obligados nuestra razón a añadir una nueva duda derivada de la posibilidad de error en nuestra estimación de la fide-

lidad y verdad de nuestras facultades. Esta es una duda que inmediatamente se nos presenta y la que si seguimos estrictamente nuestra razón no podemos evitar más que mediante una decisión; pero esta decisión, aunque pueda ser favorable a nuestro juicio precedente, como se halla fundada tan sólo sobre la probabilidad, debe debilitar aún más nuestra primera evidencia y debe ser a su vez debilitada por una cuarta duda del mismo género, y así al infinito hasta que, por último, no quede nada de la probabilidad original, tan grande como supongamos que ésta haya sido y tan pequeña como la disminución producida por cada nueva incertidumbre sea. Ningún objeto finito puede subsistir con una disminución repetida al infinito, y aun la más grande cantidad que pueda concebir la imaginación humana debe de este modo quedar reducida a nada. Si nuestra primera creencia no es tan fuerte, debe perecer infaliblemente pasando a través de tantos nuevos exámenes, cada uno de los cuales disminuye en algo su fuerza y vigor. Cuando yo reflexiono sobre la falibilidad de mi juicio tengo menos confianza en mis opiniones que cuando considero los objetos acerca de los que yo razono, y cuando voy aún más lejos, dirigiendo mi indagación hacia cada estimación sucesiva de mis facultades, todas las reglas de la lógica requieren una disminución continua y, como consecuencia última, la total extinción de la creencia y la evidencia.

Si se me preguntase aquí si asiento sinceramente a este argumento, que parece me tomo tanto trabajo para incul-

car en los otros, y si yo soy realmente uno de los escépticos que tienen todo por incierto y que nuestro juicio no posee ninguna medida de verdad o falsedad en ninguna cuestión, replicaré que este problema es enteramente superfluo y que ni yo ni ninguna otra persona mantuvo sincera y constantemente esta opinión. La naturaleza, por una necesidad absoluta e inverificable, nos ha llevado a juzgar lo mismo que a respirar y a sentir, y no podemos evitar el considerar a ciertos objetos con mayor o menor seguridad por razón de su enlace habitual con una impresión presente que el ver los cuerpos que nos rodean cuando dirigimos los ojos hacia ellos en pleno sol. Todo aquel que se ha tomado el trabajo de refutar las cavilaciones de este escepticismo total ha luchado sin tener un enemigo y ha tratado de establecer por argumentos una facultad que ha sido ya antes implantada en el espíritu y hecha inevitable.

Mi intención, pues, al exponer tan cuidadosamente los argumentos de esta secta fantástica, es tan sólo hacer al lector más sensible a la verdad de mi hipótesis de que todos nuestros razonamientos relativos a las causas y efectos no se derivan más que del hábito y que la creencia es más exactamente un acto de la parte sensitiva que de la cogitativa de nuestra naturaleza. He probado aquí que los mismos principios que nos hacen tomar una decisión sobre un asunto y corregir esta decisión por la consideración de nuestro talento y capacidad y por la situación de nuestro espíritu cuando examinamos el asunto, cuando son llevados más lejos y se aplican a todo nue-

vo juicio reflejo deben, disminuyendo continuamente la evidencia original, reducirla a nada y destruir totalmente toda creencia y opinión. Si la creencia, pues, fuese un simple acto del pensamiento sin una modalidad peculiar de concepción y la adición de fuerza y vivacidad, se destruiría infaliblemente a sí misma y terminaría, en todo caso, en la suspensión total de todo juicio; pero como la experiencia convencerá suficientemente a todo el mundo que piense que merece la pena de hacer la prueba, que aunque no puede hallar error en los precedentes argumentos continúa creyendo, pensando y razonando del modo acostumbrado, se puede concluir con seguridad que este razonamiento y creencia es la misma sensación o manera peculiar de concepción que es imposible destruir por meras ideas o reflexiones.

Aquí quizá puede preguntarse cómo sucede que, aun basándose en mi hipótesis, los argumentos antes explicados no producen una suspensión total del juicio, y de qué manera el espíritu conserva un cierto grado de seguridad en algún asunto, pues como estas nuevas probabilidades, que, por su repetición, disminuyen continuamente la evidencia original, se fundan en los mismos principios (del pensamiento o la sensación) que el juicio primario, parece inevitable que en ambos casos lo destruyan y que por la oposición de pensamientos contrarios o sensaciones lleven al espíritu a una incertidumbre total. Supongo que se me propone una cuestión y que después de resolverla basándome en las impresiones de mi memoria y sentidos y llevando mi pensamiento de ellas a

los objetos que se hallan más corrientemente enlazados con las mismas experimento una concepción de más fuerza en un sentido que en otro. Esta concepción fuerte constituye mi primera decisión. Supongo que después examino mi propio juicio, y observando por experiencia que es a veces exacto y a veces erróneo, lo considero como regulado por principios contrarios o causas, de las cuales unas llevan a la verdad y otras al error, y pesando estas causas contrarias disminuyo por una nueva probabilidad la seguridad de mi primera decisión. Esta nueva probabilidad se halla sometida a la misma disminución que la precedente, y así al infinito. Se pregunta, pues, ¿cómo sucede que aun después de todo esto nos queda un cierto grado de creencia que es suficiente para nuestros propósitos, tanto en la filosofía como en la vida común?

Respondo a esto que después de la primera y segunda decisión, como la acción del espíritu se hace forzada y no natural y las ideas débiles y obscuras, aunque el principio del juicio y la estimación de las causas opuestas sean los mismos que en un comienzo, su influencia en la imaginación y el vigor que aportan o quitan al pensamiento no son de ningún modo los mismos. Cuando el espíritu no alcanza sus objetos con comodidad y facilidad, los mismos principios no tienen los mismos efectos que en una concepción más natural de las ideas ni experimentará la imaginación una sensación que esté en proporción con la que surge de sus juicios y opiniones corrientes. La atención está forzada, la postura del espíritu es incómoda, y los espíritus animales, hallándose

apartados de su curso natural, no se rigen en sus movimientos por las mismas leyes o al menos no en el mismo grado que cuando fluyen por su camino usual.

Si queremos casos semejantes no será muy difícil hallarlos. El presente asunto de metafísica nos los proporcionará abundantemente. El mismo argumento que se estima convincente en un razonamiento relativo a la historia o la política tiene una pequeña influencia o ninguna en estos asuntos más oscuros, aunque sea perfectamente comprendido, y esto porque se requiere en ellos un estudio y un esfuerzo del pensamiento para su comprensión, y este esfuerzo del pensamiento perturba la actuación de nuestros sentimientos, de los que depende la creencia. Sucede lo mismo en otros asuntos. El esfuerzo de la imaginación impide siempre el curso natural de las pasiones y sentimientos. El poeta trágico que quiere presentar sus héroes como ingeniosos y graciosos en sus desgracias no debe jamás tocar a las pasiones. Del mismo modo que las emociones del alma impiden un razonamiento o reflexión sutil, estas últimas actividades del espíritu son de un modo igual perjudiciales a las primeras. El espíritu, lo mismo que el cuerpo, parece hallarse dotado de un cierto grado determinado de fuerza y actividad que jamás emplea en una acción más que a expensas de todas las restantes. Esta es una verdad más evidente cuando las acciones son de naturaleza muy diferente, ya que en este caso la fuerza del espíritu no sólo se halla diseminada, sino que la disposición cambia de manera que nos hace incapaces de un tránsito repentino

de una acción a otra y aún más de realizar dos al mismo tiempo. No es de maravillar, pues, que la convicción que surge de un razonamiento sutil disminuya en proporción de los esfuerzos que la imaginación hace para penetrar en el razonamiento y para concebirlo en todas sus partes. La creencia siendo una concepción vivaz, no puede ser jamás total cuando no se funda en algo natural y cómodo.

Considero esto como el verdadero planteamiento de la cuestión y no puedo aprobar el procedimiento expeditivo que algunos adoptan ante los escépticos, rechazando de una vez sus argumentos sin investigarlos ni examinarlos. Si el razonamiento escéptico es poderoso, dicen, es una prueba de que la razón puede tener alguna fuerza y autoridad; si es débil, no puede nunca ser suficiente para quitar validez a todas las conclusiones de nuestro entendimiento. Este argumento no es exacto, porque si el razonamiento escéptico pudiese existir y no fuese destruido por su sutilidad sería sucesivamente fuerte y débil según las disposiciones sucesivas del espíritu. La razón aparece primeramente en posesión del trono dando leyes e imponiendo máximas con un dominio y autoridad absolutos. Su enemigo, pues, se ve obligado a buscar refugio bajo su protección, y haciendo uso de argumentos racionales para probar la incapacidad y debilidad de la razón produce en cierto modo una patente de su mano y sello. Esta patente tiene al principio una autoridad proporcionada a la autoridad presente e inmediata de la razón, de la que se deriva; pero como se supone que es contradictoria

con la razón, disminuye gradualmente la fuerza del poder gobernante y la suya al mismo tiempo, hasta que, por último, ambos se desvanecen en la nada mediante una disminución regular y exacta. Los razonamientos escépticos y dogmáticos son del mismo género, aunque contrarios en su actuación y tendencia; de modo que cuando el último es fuerte tiene un enemigo con que encontrarse de igual fuerza en el primero, y como sus fuerzas eran en un principio iguales, lo continúan siendo aún mientras alguno de ellos subsiste. No puede uno de ellos perder fuerza alguna en la contienda sin tomar otra tanta de su antagonista. Felizmente, pues, la naturaleza destruye a tiempo la fuerza de todo argumento escéptico y le impide tener una influencia considerable sobre el entendimiento. Si confiásemos enteramente en la destrucción de estos argumentos por sí mismos, ésta no podría tener lugar hasta que primeramente se hubiera destruido toda convicción y se hubiera aniquilado totalmente la razón humana.

5. El conocimiento *a priori*: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura**

La *Crítica de la razón pura*, inmersa en problemáticas epistemológicas fundamentales, se propone dar respuesta a la pregunta: ¿Puede haber un conocimiento que sea independiente de la experiencia y los datos sensoriales? La respuesta kantiana es afirmativa.

Kant sostiene “aunque todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, de eso no se sigue que todo conocimiento proviene de la experiencia”. De acuerdo con el autor de la *Crítica*, la mente al experimentar el mundo necesariamente lo interpreta o procesa en términos de una cierta estructura. La mente puede elaborar conceptos que le permiten comprender el mundo. Esos conceptos son descritos por Kant como *a priori*, lo que significa conceptos, juicios sintéticos, elaborados antes o independientemente de la experiencia.

En la *Crítica*, Kant asevera —apartado del escepticismo cartesiano, y una vez analizado el concepto de causalidad humeana— que el conocimiento puede ser explicado por un aparato conceptual. Según la teoría kantiana, las facultades cognoscitivas del ser humano son la otra fuente epistemológica.

Kant trasciende el escepticismo epistemológico. El filóso-

* Kant, I. (2009). Introducción. “De la diferencia del conocimiento puro y del empírico”. En *Crítica de la razón pura*. México: FCE/UAM/UNAM (pp. 49-52).

sofo prusiano proporciona perspectivas filosóficas que marcarán las discusiones en los ámbitos de la teoría del conocimiento. Distinciones como *a priori* y *a posteriori*, analítico y sintético, necesario y contingente aplicadas a las proposiciones, y a los conocimientos en general, serán útiles para hacer precisiones relacionadas con la naturaleza de las matemáticas, la lógica y de la filosofía misma.



Introducción

I.- De la diferencia del conocimiento puro y el empírico

No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia; pues si no fuese así, ¿qué despertaría a nuestra facultad cognoscitiva, para que se pusiera en ejercicio, si no aconteciera esto por medio de objetos que mueven nuestros sentidos, y en parte producen por sí mismos re-presentaciones, y en parte ponen en movimiento la actividad de nuestro pensamiento para compararlas a éstas, conectarlas o separarlas, y elaborar así la materia bruta de las impresiones sensibles y hacer de ella un conocimiento de objetos, que se llama experiencia? *Según el tiempo*, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia, y con ésta comienza todo [conocimiento].

Pero aunque todo nuestro conocimiento comience con la experiencia, no por eso surge todo él de la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuese, él mismo, un compuesto formado por lo que recibimos mediante impresiones, y lo que nuestra propia facultad cognoscitiva (tomando de las impresiones sensibles sólo la ocasión para ello) produce por sí misma; y este añadido no lo distinguimos de aquella // materia fundamental sino cuando un prolongado ejercicio nos ha llamado la atención sobre él, y nos ha dado habilidad para separarlo.

Por consiguiente, es una cuestión que por lo menos requiere todavía una investigación más precisa, y que no se puede despachar en seguida según la primera apariencia, la [cuestión] de si hay tal conocimiento independiente de la experiencia y aun de todas las impresiones de los sentidos. Tales *conocimientos* se llaman *a priori*, y se distinguen de los empíricos, que tienen sus fuentes *a posteriori*, a saber, en la experiencia.

Aquella expresión, empero, no es todavía suficientemente determinada para designar el sentido completo de manera adecuada a la cuestión planteada.

Pues de algunos conocimientos derivados de fuentes de la experiencia se duele decir que somos *a priori* capaces de ellos, o que participamos de ellos *a priori*, porque no los deducimos inmediatamente de la experiencia, sino de una regla universal, que, sin embargo, hemos obtenido de la experiencia. Así, de alguien que socavase los cimientos de su casa, se dice que pudo haber sabido *a priori* que ella se ven-

dría abajo; es decir, no precisaba esperar la experiencia de que efectivamente cayera. Pero tampoco podía saber esto, sin embargo, enteramente *a priori*. Pues que los cuerpos son pesados, y que caen cuando se les sustraer el apoyo, esto tendría que haberlo sabido antes, por experiencia.

Por consiguiente, en lo que sigue no entenderemos por conocimientos *a priori* aquellos que tienen lugar independientemente de esta o aquella experiencia, // sino los que tienen un lugar independientemente de toda experiencia *en absoluto*. A ellos se oponen los conocimientos empíricos, o sea aquellos que sólo son posibles *a posteriori*, es decir, por experiencia. Entre los conocimientos *a priori* llámense puros aquellos en los que no está mezclado nada empírico. Así, p. ej., la proposición: toda mudanza tiene su causa, es una proposición *a priori*, pero no pura, porque mudanza es un concepto que sólo puede ser extraído de la experiencia.

I. Estamos en posesión de ciertos conocimientos *a priori*, y aun el entendimiento común no carece nunca de ellos.

Se trata aquí de una característica gracias a la cual podemos distinguir, con seguridad, un conocimiento puro de uno empírico. La experiencia nos enseña, por cierto, que algo está constituido de tal o cual manera; pero no, que no pueda ser de otra manera. Por consiguiente, si se encuentra, **en primer lugar**, una proposición que sea pensada a la vez con su *necesidad*, ella es un juicio *a priori*; si además no es

derivada sino de alguna que a su vez es válida como proposición necesaria, entonces es [una proposición] absolutamente *a priori*. **En segundo lugar:** la experiencia nunca les da a sus juicios *universalidad* verdadera, o estricta sino sólo supuesta o comparativa (por inducción); de modo que propiamente debe decirse: en lo que hemos // percibido hasta ahora, no se encuentra excepción alguna de esta o aquella regla. Por tanto, si un juicio es pensado con universalidad estricta, es decir, de tal manera, que no se admita, como posible, ninguna excepción, entonces no es derivado de la experiencia, sino que es válido absolutamente *a priori*. La universalidad empírica es, pues, sólo una incrementación arbitraria de la validez, a partir de aquella que vale en la mayoría de los casos, a aquellas que vale en todos ellos; como p. ej. en la proposición: todos los cuerpos son pesados; por el contrario, cuando la universalidad estricta pertenece esencialmente a un juicio, ella señala una particular fuente de conocimiento de él, a saber, una facultad del conocimiento *a priori*. La necesidad y la universalidad estricta son, por tanto, señales seguras de conocimiento *a priori*, y son también inseparables una de la otra. Pero como en el uso de ellas a veces es más fácil mostrar la limitación empírica de los juicios, que la contingencia en ellos, o también a veces es más convincente mostrar la universalidad ilimitada que nosotros atribuimos a un juicio, que la necesidad de él, por ello es aconsejable servirse por separado de los dos criterios mencionados, cada uno de los cuales es, de por sí, infalible.

Es fácil mostrar que hay efectivamente, en el conocimiento humano, tales juicios necesarios y universales en sentido estricto, y por tanto, juicios puros *a priori*. Si se desea un ejemplo tomado de las ciencias, basta considerar todas las proposiciones de las matemáticas; si se desea uno tomado del uso más vulgar // del entendimiento, puede servir para ello la proposición de que toda mudanza debe tener una causa. Y en esta última [proposición] el concepto mismo de una causa contiene tan manifestamente el concepto de una necesidad de la conexión con un efecto, y [el concepto] de una estricta universalidad de la regla, que [ese concepto de causa] se arruinaría por completo si, como lo hizo *Hume*, se quisiera derivarlo de una frecuente concomitancia de lo que acontece con lo que [lo] precede, y de la costumbre (y por tanto, de una necesidad meramente subjetiva) allí originada, de conectar representaciones. Y aun sin tener necesidad de tales ejemplos para aprobar la efectiva realidad de principios puros *a priori* en nuestro conocimiento, se podría exponer el carácter imprescindible de éstos para la posibilidad de la experiencia misma, y por tanto [se podría exponer] *a priori* [aquella realidad efectiva]. Pues ¿de dónde iba a sacar la experiencia misma su certeza, si todas las reglas según las cuales ella procede fueran siempre empíricas, y por tanto contingentes? por eso, difícilmente se les pueda otorgar a éstas el rango de principios primeros. Aquí podemos, empero, conformarnos con haber expuesto el uso puro de nuestra facultad cognoscitiva como un hecho, junto

con las características de él. Pero no solamente en juicios, sino incluso de conceptos, se pone de manifiesto un origen *a priori* de algunos de ellos. Eliminad poco a poco, de vuestro concepto empírico de un *cuerpo*, todo lo que en él es empírico: el color, la dureza o blandura, el peso, incluso la impenetrabilidad; queda, sin embargo, el *espacio* que él (que ahora ha desaparecido por completo) ocupaba; y a éste // no lo podéis eliminar. De la misma manera, si elimináis de vuestro concepto empírico de cualquier objeto, corpóreo o no corpóreo, todas las propiedades que la experiencia os enseña, no podéis quitarle, sin embargo, aquellas por las cuales lo pensáis como *substancia* o como *inherente* a una substancia (aunque este concepto contiene más determinación que el de un objeto en general). Así, constreñido por la necesidad con la cual este concepto se os impone, debéis admitir que él tiene *a priori* su sede en vuestra facultad cognoscitiva.

6. Creencia y verdad: Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía**

Kant hizo énfasis en la relación que se establece entre la experiencia, la razón y el conocimiento. No puede haber conocimiento sin experiencia. A partir de esta tesis epistemológica, Russell construye un sistema filosófico que explique cómo es posible conceptos como conocimiento, creencia, percepción y verdad. De este último concepto es del que se ocupa el filósofo inglés en el capítulo que presentamos a continuación. En efecto, como se plantea en el texto, la verdad es importante para los seres humanos, pero también lo es la falsedad.

Nuevamente, entonces, se plantea, filosóficamente hablando, el problema de la verdad que ya había planteado la antigüedad griega. Por su parte, para Russell una teoría de la verdad debe dar cuenta de tres condiciones para que se establezca como una teoría correcta: el problema de la falsedad, la naturaleza de las creencias y la relación de estas creencias con los hechos. Se asienta, pues, que el concepto de verdad se vincula con una naturaleza externa al carácter privado de las creencias. Este es un problema que hereda Russell a los filósofos posteriores y que estará presente a lo largo de todo el siglo XX.

* Russell, B. (1973). Capítulo XII. Verdad y falsedad. En *Los problemas de la filosofía en Bertrand Russell. Obras completas. Tomo II. Ciencia y Filosofía 1897-1919*. Madrid: Aguilar (pp. 1122- 1128).

La naturaleza de la verdad es un problema que la filosofía russelleana discutirá en varios momentos con cierta amplitud. La teoría de la verdad presentada por Russell en 1912 es una versión de la teoría de la correspondencia que ya había desarrollado Aristóteles en su tratado metafísico. Puede notarse que saber la naturaleza de la verdad es un problema que ha cruzado la historia del pensamiento occidental. Sin embargo, la teoría de la correspondencia que plantea Russell a principios del siglo XX sufrirá modificaciones en planteamientos posteriores porque es el problema de la verdad es un problema que la epistemología nunca dejará de contemplar.



Capítulo XII

Verdad y falsedad

Nuestro conocimiento de las verdades, distinto a nuestro conocimiento de las cosas, tiene un opuesto, a saber, el *error*. Con respecto a como se han considerado las cosas, podríamos conocerlas o no conocerlas, pero no hay un estado mental positivo que pueda ser descrito como conocimiento erróneo de las cosas, en tanto, en cualquier caso, nos limitemos al conocimiento directo. Debe ser algo de lo que sea tengamos conocimiento directo; podremos sacar erróneas inferencias de nuestro conocimiento directo, pero este conocimiento no

puede ser engañoso. De este modo, no hay dualidad con respecto al conocimiento directo. Pero con respecto al conocimiento de las verdades, sí que hay dualidad. Podemos creer sobre lo que es falso como también sobre lo que es verdadero. Sabemos que sobre muchas materias distintas personas mantienen diferentes e incompatibles opiniones: por lo tanto, algunas creencias deben ser erróneas. Ya que las creencias erróneas son a menudo defendidas tan firmemente como las verdaderas, se convierte en una pregunta difícil de contestar el cómo pueden ser las creencias erróneas distinguidas de las creencias verdaderas. ¿Cómo podemos saber, en un caso dado, que nuestra creencia no es errónea? Esta es una pregunta que implica la más grande de las dificultades, de la cual no es posible obtener una respuesta satisfactoria. Hay, sin embargo, una pregunta preliminar que es mucho menos difícil, y ésta es:

¿Qué queremos decir por verdad y falsedad? Es esta pregunta preliminar la que será considerada en el presente capítulo.

En este capítulo no se preguntará cómo sabemos si una creencia es verdadera o falsa: preguntaremos qué se quiere decir con la pregunta sobre si una creencia es verdadera o falsa. Se tendrá la esperanza de que una respuesta clara a esta pregunta pueda ayudarnos a obtener una respuesta a la pregunta sobre qué creencias son verdaderas, más por el momento sólo preguntaremos “¿Qué es la verdad? y ¿Qué es falsedad?”, y no “¿Cuáles creencias son verdaderas?” y “¿Cuáles creencias son falsas?” Es muy importante mantener cada tipo de preguntas totalmente separadas, ya que cualquier confu-

sión entre ellas con seguridad producirá una respuesta que no sea realmente aplicable a ambas.

Hay que observar tres puntos en el intento por descubrir la naturaleza de la verdad, tres requisitos que cualquier teoría debe satisfacer.

- (I) Nuestra teoría de la verdad debe ser tal que admita su opuesto, la falsedad. Varios filósofos han fallado en satisfacer adecuadamente esta condición: han construido teorías de acuerdo con el supuesto de que todo nuestro pensamiento debe ser verdadero, y después se han encontrado con la enorme dificultad de hallar un lugar para lo falso. Con respecto a esto, nuestra teoría de la creencia debe diferir de nuestra teoría del conocimiento directo, porque en el caso del conocimiento directo no fue necesario tomar en cuenta ningún opuesto.
- (II) Parece ser justamente evidente que si no hubiera creencias no tendría cabida la falsedad, como tampoco tendría cabida la verdad, en el sentido en que la verdad es correlativa a la falsedad. Si imaginamos un mundo compuesto sólo de materia, no habría lugar para la falsedad en ese mundo, y a pesar de que contendría lo que podríamos llamar “hechos”, no contendría ninguna verdad, en el sentido en que las verdades son cosas del mismo tipo que las falsedades. De hecho, la verdad y la falsedad son propiedades de las creencias y de los enunciados: por eso un mundo formado sólo de materia, como no contendría creencias ni enunciados,

tampoco contendría verdades o falsedades.

- (III) Mas, en contra de lo que apenas acabamos de decir, se tiene que observar que la verdad o la falsedad de una creencia siempre depende de algo que reside fuera de la creencia en sí. Si creo que Carlos I murió en el cadalso, creo con verdad, que puede ser descubierta por medio del examen de la creencia, porque esto ocurrió en un evento histórico dos siglos y medio atrás. Si en cambio creo que Carlos I murió en su cama, creo con falsedad: ningún grado de intensidad en mi creencia, o de cuidado en llegar a ella, la previene de ser falsa, de nuevo por los hechos que pasaron hace ya mucho tiempo, y no en cambio por una propiedad intrínseca de mi creencia. Por lo tanto, a pesar de que la verdad y la falsedad son propiedades de las creencias, hay propiedades que dependen de las relaciones de las creencias con otras cosas, y no de una cualidad interna de las creencias.

El último de los requisitos arriba mencionados nos conduce a adoptar el punto de vista —que ha sido por completo el más común entre los filósofos— que la verdad consiste en alguna forma de correlación entre la creencia y el hecho. Es, sin embargo, difícil la materia de descubrir una forma de correlación sobre la que no haya objeciones irrefutables. Por esto parcialmente —y parcialmente por el sentimiento que, si la verdad consiste en una correlación del pensamiento con algo fuera de éste, el pensamiento nunca se percatará cuando la verdad haya sido alcanzada— muchos filósofos han sido

guiados a intentar encontrar alguna definición de la verdad que no consista en la relación con algo totalmente fuera de la creencia. El intento más importante para llegar a una definición de este tipo ha sido la teoría de que la verdad debe ser *coherente*. Se ha dicho que el signo de la falsedad es su fracaso para ser coherente con el cuerpo de nuestras creencias, y que la esencia de la verdad consiste en su cupo dentro del sistema completamente redondeado que es la Verdad.

Hay, no obstante, una gran dificultad en este punto de vista, o más bien dos grandes dificultades. La primera es que no hay razón para suponer que sólo es posible *un* cuerpo coherente de creencias. Podrá ser que, con suficiente imaginación, un novelista invente un pasado para el mundo que pueda ser perfectamente compatible con lo que sabemos, y aún ser muy distinto del verdadero pasado. En asuntos más científicos, es cierto que hay a menudo dos o más hipótesis que toman en cuenta todos los hechos conocidos sobre una materia y, sin embargo, en tales casos, los hombres de ciencia procuran encontrar hechos que desechen todas las hipótesis excepto una, no hay razón para creer que siempre deban tener éxito.

En la filosofía, de nuevo, parece ser muy común que dos hipótesis rivales sean ambas capaces de tomar en cuenta todos los hechos. De este modo, por ejemplo, es posible que la vida sea un largo sueño, y que el mundo exterior tenga sólo ese grado de realidad que los objetos tienen en los sueños; mas aunque tal punto de vista no parece ser inconsistente con los hechos conocidos, no hay razón para preferirlo sobre el

punto de vista del sentido común, que propone que las demás personas y objetos realmente existen. Así, la coherencia como definición de la verdad fracasa, porque no hay prueba alguna que establezca que sólo puede haber un sistema coherente.

La otra objeción a esta definición de la verdad es que asume el significado conocido de “coherencia”, en donde de hecho, “coherencia” presupone la verdad de las leyes de la lógica. Dos proposiciones son coherentes cuando ambas son verdaderas, y son incoherentes cuando al menos una es falsa. Ahora, para saber si las dos proposiciones son verdaderas, debemos saber tales verdades como la ley de la contradicción. Por ejemplo: las dos proposiciones “este árbol es una playa” y “este árbol no es una playa” no son coherentes, debido a la ley de la contradicción. Pero si la ley de la contradicción en sí estuviera sujeta a la prueba de la coherencia, encontraremos que, si suponemos que es falsa, nada podrá ser incoherente con nada. De este modo las leyes de la lógica proveen un esqueleto o marco dentro del cual la prueba de la coherencia se aplica, y ellas en sí mismas no pueden ser establecidas por medio de esta prueba.

Por ambas razones, la coherencia no puede ser aceptada como proveedora de *significado* a la verdad, aunque es a menudo una *prueba* para la verdad de la mayor importancia después de haber conocido una cierta cantidad de verdades.

Por consiguiente tenemos que regresar a la *correlación con el hecho* como constituyente de la naturaleza de la verdad. Sólo queda definir con precisión lo que queremos decir por “hecho”, y cuál es la naturaleza de la correlación que debe

subsistir entre la creencia y el hecho, para que la creencia pueda ser verdadera.

Considerando nuestros tres requisitos, debemos buscar una teoría de la verdad que (1) nos permita tener un opuesto, es decir, la falsedad, (2) haga de la verdad una propiedad de las creencias, pero (3) que haga a la propiedad totalmente dependiente de la relación de las creencias con las cosas externas.

La necesidad por permitir la falsedad hace imposible considerar la creencia como una relación mental hacia un solo objeto, el cual pudiera ser tomado como que es lo que se cree. Si consideramos de esta forma a la creencia encontraremos que, como en el conocimiento directo, no podría admitir la oposición que hay entre lo verdadero y lo falso, sino que tendría que ser siempre verdadera. Esto puede aclararse por medio de ejemplos. Otelo cree falsamente que Desdémona ama a Casio. No se puede decir que esta creencia consiste en una relación con un solo objeto, “Desdémona ama a Casio”, porque si hubiera tal objeto, la creencia sería entonces verdadera. No hay en verdad tal objeto, y por eso Otelo no puede tener alguna relación con él. Por consiguiente su creencia no puede consistir en una relación con este objeto.

Pudiera decirse que su creencia es una relación con un objeto diferente, a saber “esa Desdémona ama a Casio”; pero es casi tan difícil suponer que hay un objeto como éste cuando Desdémona no ama a Casio, como se supondría que hay en “Desdémona ama a Casio”. Por lo tanto, sería mejor encontrar una teoría de la creencia que no consista en la

relación de la mente con un solo objeto.

Es común pensar las relaciones como si siempre se dieran entre *dos* términos, como de hecho no es siempre el caso. Algunas relaciones exigen tres términos, otras, cuatro, etcétera. Considere, por ejemplo, la relación “entre”. Cuando sólo dos términos son tomados en cuenta, la relación “entre” es imposible: tres términos son el número mínimo que la hacen posible. York está entre Edimburgo y Londres; pero si Londres y Edimburgo fueran los únicos lugares en el planeta, no podría haber algún lugar que estuviera entre estas dos ciudades. De igual manera, los *celos* requieren de tres personas: no puede haber una relación que no involucre al menos a tres. Una proposición como “A quiere que B promueva el matrimonio de C con D” involucra una relación de cuatro términos; es decir, A, y B, y C, y D están todos involucrados, y dicha relación no puede ser expresada de otra forma que no involucre a los cuatro. Los ejemplos pueden ser multiplicados indefinidamente, mas se ha dicho suficiente para mostrar que hay relaciones que necesitan más de dos términos para que se puedan dar.

La relación que debe ser tomada al *juzgar* o al *creer*, si la falsedad es puntualmente admitida, es una relación de varios términos y no de nada más dos términos. Cuando Otelo cree que Desdémona ama a Casio, él no tiene frente a su mente un solo objeto, “Desdémona ama a Casio”, o “esa Desdémona ama a Casio”, porque para ello necesitaría que hubiera falsedades objetivas subsistentes de forma independiente a cualquier mente; y esto, a pesar de que no es refutable por medio de la

lógica, es una teoría que debe ser en lo posible evitada. De este modo es más fácil considerar a la falsedad si tomamos al juicio como una relación en que la mente y los diversos objetos concernientes ocurren separadamente; es decir, Desdémona y ama y Casio deben ser todos términos en la relación que subsiste cuando Otelo cree que Desdémona ama a Casio. Esta relación, por lo tanto, es una relación de cuatro términos, ya que Otelo también es uno de los términos de la relación. Cuando decimos que esta es una relación de cuatro términos, no queremos decir que Otelo tiene una relación con Desdémona y que tiene la misma relación con ama y también con Casio. Esto podrá ser verdad en otra relación que no sea una creencia; pero la creencia, llanamente, no es una relación en la que Otelo tiene con *cada uno* de los tres términos concernientes, sino con *todos* en su conjunto: hemos dado un ejemplo de la relación en una creencia, pero este solo ejemplo enlaza cuatro términos. Así en este suceso, en el que Otelo experimenta su creencia, es en donde la relación llamada “creencia” está siendo enlazada en el todo complejo de cuatro términos: Otelo, Desdémona, ama, y Casio. Lo que se llama creencia o juicio no es otra cosa que esta relación de la creencia o juicio, que relaciona una mente con varias cosas diferentes a ella. El *acto* de creer o de juzgar es el suceso entre ciertos términos en un momento dado de la relación de creer o juzgar.

Ahora estamos en posición de entender que es lo que distingue un juicio verdadero de uno falso. Para este propósito hemos de adoptar ciertas definiciones. En todo acto de juz-

gar hay una mente que juzga y hay términos relacionados que son juzgados. Llamaremos a la mente el *sujeto* del juicio y a los demás términos, *objetos*. Así, cuando Otelo juzga que Desdémona ama a Casio, Otelo es el sujeto, mientras que los objetos son Desdémona, ama y Casio. Tanto el sujeto como los objetos son llamados los *constituyentes* del juicio. Se observará que la relación del juicio tiene lo que es llamado un “sentido” o “dirección”. Podremos decir, metafóricamente, que pone sus objetos en un determinado *orden*, que podremos indicar por medio del orden que las palabras tienen en el enunciado. (En un lenguaje declinado, la misma cosa será indicada por declinaciones, por ejemplo, la diferencia entre nominativo y acusativo.) El juicio de Otelo en donde Casio ama a Desdémona difiere del juicio en donde Desdémona ama a Casio, a pesar del hecho que consiste en los mismos constituyentes, ya que la relación del juicio ordena los constituyentes en diferente disposición en los dos casos. De igual forma, si Casio juzga que Desdémona ama a Otelo, los constituyentes del juicio siguen siendo los mismos, mas su orden distinto. La propiedad del “sentido” o “dirección” es aquella en la que la relación del juicio comparte con las de más relaciones. El “sentido” de las relaciones es la fuente fundamental del orden, de las series, y el patrón de los conceptos matemáticos; pero no es necesario ahondar más en este tema.

Hablamos de la relación llamada “juzgar” o “crear” como una relación que enlaza en un todo complejo al sujeto y los objetos. En este aspecto, el juzgar es exactamente igual a

cualquier otra relación. En cuanto se mantiene una relación entre dos o más términos, los unifica en un todo complejo. Si Otelo ama a Desdémona, tenemos un todo complejo como “el amor de Otelo por Desdémona”. Los términos unidos por la relación pueden ser en sí complejos, o podrán ser simples, pero el todo que resulta por esa unión debe ser complejo. En donde haya una relación que conjugue ciertos términos, hay un objeto complejo formado por la unión de dichos términos; e inversamente, en donde haya un objeto complejo, hay una relación que relaciona a sus constituyentes. Cuando ocurre un acto de creer, hay un complejo, en donde “creer” es la relación unificadora, y el sujeto y los objetos son dispuestos en un cierto orden por el “sentido” de la relación del creer. Entre los objetos, como vimos en “Otelo cree que Desdémona ama a Casio”, uno de ellos debe ser la relación —en este caso, la relación “ama”. Pero esta relación, como ocurre en el acto de creer, no es la relación que crea la unidad del todo complejo consistente en el sujeto y los objetos. La relación “ama”, como ocurre en el acto de creer, es uno de los objetos— es un tabique de la construcción, no el cemento. El cemento es la relación “cree”. Cuando la creencia es *verdadera*, hay otra unidad compleja en donde la relación que fue uno de los objetos de la creencia se relaciona con otros objetos. Así, por ejemplo, si Otelo cree con verdad que Desdémona ama a Casio, entonces hay tal unidad compleja, “el amor de Desdémona por Casio”, que está compuesta exclusivamente por los objetos de la creencia, y que tienen el mismo orden

que en la creencia, con la relación en que uno de sus objetos actúa ahora como el cemento que mantiene juntos los otros *objetos* de la creencia. Por otro lado, cuando una creencia es *falsa*, no hay tal unidad compleja compuesta únicamente por los objetos de la creencia. Si Otelo cree falsamente que Desdémona ama a Casio, entonces no hay tal unidad compleja como “el amor de Desdémona por Casio”.

De este modo una creencia es *verdadera* cuando *corresponde* a un complejo asociado, y *falsa* cuando no lo hace. Asumiendo, en nombre de la precisión, que los objetos de la creencia son dos términos y una relación, y sus términos ordenados por el “sentido” de la creencia, luego los dos términos en ese orden son unidos por la relación en un complejo, la creencia es verdadera; si no es así, es falsa. Esto constituye la definición de la verdad y la falsedad que hemos estado buscando. El juzgar o el creer es una unidad compleja en donde la mente es uno de sus constituyentes; si los demás constituyentes, tomados en el orden que presentan en la creencia, forman una unidad compleja, entonces la creencia es verdadera; de lo contrario, es falsa.

Así, no obstante la verdad y la falsedad son propiedades de las creencias, aunque son en un sentido propiedades extrínsecas, por la condición de la verdad de una creencia es algo que no involucra creencias, o (en general) ninguna mente, mas sólo los objetos de la creencia. Una mente que cree, cree con verdad cuando hay un complejo correspondiente que no involucre a la misma mente, sino tan sólo a sus objetos. Esta correspondencia

asegura la verdad, y su ausencia trae consigo la falsedad. Por eso consideraremos simultáneamente para los dos hechos de las creencias que (a) dependen de las mentes para su *existencia*, (b) no dependen de las mentes para su *verdad*.

Podemos establecer nuestra teoría como sigue: Si tomamos tal creencia como “Otelo cree que Desdémona ama a Casio”, llamaremos a Desdémona y a Casio como los *términos-objetivos*, y a ama la *relación-objetiva*. Si hay una unidad compleja como “el amor de Desdémona por Casio”, consistente en los términos-objetivos relacionados por la relación-objetiva con el mismo orden que tienen en la creencia, entonces esta unidad compleja es llamada el *hecho co-rrespondiente a la creencia*. Por eso una creencia es verdadera cuando hay un hecho que le corresponda, y falsa cuando no hay tal hecho correspondiente.

Se verá que las mentes no crean la verdad o la falsedad. Ellas crean creencias, pero una vez que las creencias han sido creadas, la mente no puede hacerlas verdaderas o falsas, excepto en el caso especial en donde interesan a cosas futuras que están dentro del control de la persona que cree, como las de tomar un tren. Lo que hace verdadera a una creencia es un *hecho*, y este hecho no involucra (excepto en casos excepcionales) la mente de la persona que tiene la creencia.

Habiendo ya decidido lo que *queremos decir* por verdad y falsedad, debemos ahora considerar qué caminos hay para saber si tal o tal creencia es verdadera o falsa. Esta consideración nos ocupará en el siguiente capítulo.

7. Lenguaje y conocimiento: Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas**

Sin duda alguna, Ludwig Wittgenstein es el filósofo más importante del siglo XX. Desde muy joven se interesó por la lógica y por los fundamentos de las matemáticas. Ello lo llevó a entrar en contacto con el gran lógico alemán, Gottlob Frege, quien lo aconsejó estudiar lógica con Bertrand Russell. Antes de su llegada a Cambridge, se matriculó como ingeniero en la Universidad de Manchester y realizó algunos prototipos relacionados con motores de aviones.

El filósofo vienés no sólo fue capaz de figurar una filosofía original y propia en su juventud, presentada en el célebre *Tractatus Logico-Philosophicus* de 1921, sino que, más tarde, inauguraría una nueva manera de pensar y de hacer filosofía, muy alejada de su primera obra. En vida, Wittgenstein sólo publicó dos libros; sin embargo, fueron sus albaceas y alumnos quienes editaron, entre otros textos, las *Investigaciones Filosóficas* en 1953, dos años después de la muerte del filósofo.

Influido por el análisis de la lógica de Frege y de Russell, la tesis central del *Tractatus* es que la lógica es universal, aún más que el lenguaje. Posteriormente, Wittgenstein se

* Wittgenstein, L. (2003). Secciones 477-550. En *Investigaciones Filosóficas*. México: IIFs/UNAM (pp. 325-333).

percató de que la tesis anterior era falsa y que iba en contra de muchas intuiciones cotidianas. La tesis del universalismo de la lógica quedó relegada en las *Investigaciones Filosóficas*. En la nueva explicación presentada, es el lenguaje natural el que permanece como fundamento de todas nuestras formas de significar la realidad. Una más de éstas últimas es el uso de conceptos relacionados con la palabra “conocimiento”.



Investigaciones Filosóficas

477. “¿Por qué crees que te vas a quemar con el fogón caliente?”

¿Tienes razones para esta creencia; y necesitas razones?

478. ¿Qué razón tengo para suponer que cuando mi dedo toque la mesa notará una resistencia? ¿Qué razón tengo para creer que este lápiz no podrá atravesar mi mano sin producirme dolor? –Cuando pregunto esto, se manifiestan cientos de razones, que no se dejan hablar entre sí. “Lo he experimentado yo mismo incontables veces; y he oído también innumerables veces de experiencias parecidas; si no fuera así, entonces...; etc.”

479. La pregunta “¿Por qué razones crees esto?” podría significar: “¿De qué razones deduces esto ahora (lo has deducido ahora)?” Pero también:

“¿Qué razones puedes darme posteriormente para esta suposición?”

480. Así pues, por “razones” de una opinión realmente se podría entender sólo lo que uno se ha dicho a sí mismo antes de llegar a esa opinión. El cálculo que realmente ha llevado a cabo. Si ahora se preguntase: ¿Pero cómo *puede* la experiencia anterior ser una razón para la suposición de que más tarde ocurrirá esto o aquello? —La respuesta es: ¿Qué concepto general de razón tenemos para una suposición de este tipo? Esta clase de indicación sobre el pasado es precisamente lo que llamamos una razón para la suposición de que en el futuro ocurrirá eso. —Y si uno se extraña de que juguemos un juego tal, entonces apelo al *efecto* de una experiencia pasada (a que un niño que se ha quemado teme el fuego).

481. A quien dijera que por medio de datos sobre el pasado no se le puede convencer de que algo va a ocurrir en el futuro —a ése yo no lo entendería. Se le podría preguntar: ¿qué prefieres oír? ¿Qué clase de datos serían para ti razones para creer eso? ¿A qué llamas tú “convencerse”? ¿Qué tipo de convicción esperas tú? —Si ésas no son razones, entonces ¿cuáles lo son? —Si dices que ésas no son razones, entonces debes ser capaz de indicar qué cosa debería ser el caso para que pudiéramos decir justificadamente que existen razones para nuestra suposición.

Pues nótese bien: las razones no son en este caso proposiciones de las que se siga lógicamente lo creído.

Pero no se trata de que se pueda decir: para el creer basta menos que para el saber. —Pues aquí no se trata de una aproximación a la inferencia lógica.

482. Nos confunde el modo de expresión: “Esta razón es buena, pues hace probable que ocurra el suceso”. Aquí es como si hubiéramos afirmado algo más sobre la razón, algo que la justifica como razón; mientras que con la proposición de que esta razón hace probable la ocurrencia no se dice nada, aparte de que esta razón corresponde a un determinado patrón de buenas razones —pero el patrón no está justificado.

483. Una buena razón es una razón que aparece *como tal*.

484. Quisiéramos decir: “Una buena razón es tal sólo porque hace la ocurrencia *realmente* probable”. Porque, por así decir, tiene realmente una influencia sobre el acontecimiento; como si fuera una influencia experiencial.

485. La justificación mediante la experiencia tiene un final. Si no lo tuviera, no sería una justificación.

486. ¿Se sigue de las impresiones sensoriales que tengo, que ahí hay un sillón? —¿Cómo puede seguirse de las impresiones sensoriales una *proposición*? Bueno, ¿se sigue de las proposiciones que describen las impresiones sensoriales? No. —¿Pero acaso no infiero de las impresiones, de los datos sensoriales, que allí hay un sillón? —¡No hago ninguna inferencia! —Aunque a veces sí. Veo, por ejemplo, una fotografía y digo “Así, pues, allí tuvo que haber un sillón”, o también “Por lo que se ve ahí, infiero

que allí hay un sillón”. Esto es una inferencia; pero no una inferencia de la lógica. Una inferencia es la transición a una aserción; por tanto, también a la conducta que corresponde a la aserción. ‘Saco las consecuencias’ no sólo de palabra, sino también con acciones.

¿Estaba yo justificado en sacar esas consecuencias? ¿A qué se le *llama* aquí una justificación? ¿Cómo se usa la palabra “justificación”? ¿Describe juegos de lenguaje! De ellos también se desprenderá la importancia del estar justificado.

487. “Abandono la habitación porque tú lo ordenas.”

“Abandono la habitación, pero no porque tú lo ordenes.”

¿*Describe* esta proposición una conexión de mi acción con su orden, o bien establece la conexión?

¿Puede preguntarse: “Cómo sabes que lo haces por eso, o que no lo haces por eso”? ¿Y es quizá la respuesta: “Así lo siento”?

488. ¿Cómo juzgo si es así? ¿Por indicios?

489. Pregúntate: ¿En qué ocasiones, con qué finalidad, decimos esto?

¿Qué modos de acción acompañan a estas palabras? (¡Piensa en el saludar!) ¿En qué escenas se usan; y para qué?

490. ¿Cómo sé que *este curso de pensamiento* me ha conducido a esta acción? —Bueno, se trata de una figura determinada: por ejemplo, en una investigación experimental, el hecho de que un cálculo nos conduzca a otro experimento. Parece *así* y ahora podría describir un ejemplo.

491. No: “sin lenguaje no nos podríamos entender unos con otros” —pero sí: sin lenguaje Sin lenguaje no po-

demos influir de tal y cual manera en otras personas; no podemos construir carreteras y máquinas, etc. Y también: sin el uso del habla y de la escritura, los seres humanos no podrían entenderse.

492. Inventar un lenguaje podría significar inventar un aparato para un determinado propósito basándonos en leyes naturales (o de acuerdo con ellas); pero eso también tiene el otro sentido, análogo a aquel en que hablamos de inventar un juego.

Aquí digo algo sobre la gramática de la palabra “lenguaje”, al conectarla con la gramática de la palabra “inventar”.

493. Decimos: “El gallo llama a las gallinas con su canto” —¿pero acaso no nos basamos ya en la comparación con nuestro lenguaje?— ¿No se modifica completamente el aspecto si nos imaginamos que, a través de cierta influencia física, el canto del gallo pone en movimiento a las gallinas?

Pero si se mostrara de qué modo las palabras “¡Ven a mí!” influyen en el interpelado, de manera que al fin, bajo ciertas condiciones, se inervan los músculos de sus piernas, etc. —¿perdería entonces esa proposición para nosotros su carácter de proposición?

494. Quiero decir: El aparato de nuestro lenguaje corriente, de nuestro lenguaje verbal, es sobre todo lo que llamamos “lenguaje”; y luego otras cosas por su analogía o comparabilidad con eso.

495. Está claro que por experiencia puedo comprobar que

un hombre (o un animal) reacciona a un signo como yo quiero, a otro en cambio no. Por ejemplo, que un hombre reaccione ante el signo “→” yendo hacia la derecha, ante el signo “←” yendo hacia la izquierda; pero que ante el signo “o—|” no reacciona igual que ante “←”, etc.

De hecho, ni siquiera necesito inventar casos; basta con considerar el hecho de qué únicamente con la lengua alemana puedo dirigir la atención de una persona que sólo ha aprendido el alemán. (Pues considero el aprendizaje de la lengua alemana como el ajustar el mecanismo a un determinado tipo de influencia; Y puede que nos dé igual si el otro ha aprendido la lengua, o bien quizás de nacimiento estalla constituido de tal modo que reacciona ante las proposiciones de la lengua alemana igual que el hombre corriente que ha aprendido alemán).

496. La gramática no dice cómo tiene que estar construido el lenguaje para que cumpla su propósito, para que influya en los seres humanos de tal y cual manera. Sólo describe el uso de los signos pero no me explica en modo alguno.
497. A las reglas de la gramática se las puede llamar “arbitrarias”, si con ello se quiere decir que el propósito de la gramática es sólo el mismo que el de lenguaje.

Cuándo alguien dice “Si nuestro lenguaje no tuviera esta gramática, no podría expresar estos hechos” —hay que preguntarse lo que significa aquí “podría”.

498. Cuando digo que la orden “¡Tráeme azúcar!” y “¡Tráeme leche!”, tiene sentido, pero no la combinación “Le-

che me azúcar”, esto no quiere decir que el pronunciar esta combinación de palabras no tiene ningún efecto. Y si tiene el efecto de qué el otro se me quede mirando y abra la boca, no por ello digo que se trata de la orden de quedárseme mirando, etc., Incluso si yo hubiera querido producir precisamente este efecto.

499. Decir “esta combinación de palabras no tiene ningún sentido”, la excluye del dominio del lenguaje y delimita así el campo de lenguaje. Pero trazar un límite puede tener muy diversas razones. Si lloro de un lugar mediante una valla, una línea o de alguna otra manera, puede que esto tenga el propósito de no dejar que alguien salga o entre; pero también puede que forme parte de un juego y que límite tenga que ser saltado por los jugadores; O puede indicar donde termina la propiedad de una persona y empieza la de otra; etc. así, pues, si traes un límite, con ello no se dice para qué lo trazas.
500. Cuando se dice que una oración carece de sentido, no es como si su sentido careciera de sentido. Sino que una cierta combinación de palabras se excluye de lenguaje, se retira de la circulación.

8. Escepticismo y dogmatismo:

A. Comte-Sponville,

*La filosofía. Qué es y cómo se practica**

El filósofo francés contemporáneo, André Comte-Sponville, nos presenta en el siguiente texto una historia condensada, pero esclarecedora, de las problemáticas clásicas relacionadas con cuestiones epistemológicas. Aparte de exponer los grandes problemas del conocimiento, la obra que ahora se proporciona se concentra en identificar los grandes momentos en que se ha reflexionado sobre asuntos enlazados con el saber.

Desde los escépticos y dogmáticos griegos, hasta Popper, el recuento que hace Comte permite establecer una línea teórica que abarca más de dos mil años de pensamiento. En la presente revisión se pueden identificar también algunas de las grandes teorías del conocimiento que han marcado la historia del pensamiento filosófico occidental. A su vez, se hacen diferenciaciones conceptuales que pocas veces se mencionan, por ejemplo, la divergencia entre *gnosis* y *episteme* o las diferencias históricas y teóricas entre escepticismo y dogmatismo.

Pero, además, se analizan otros conceptos como racionalismo, empirismo, innatismo, certeza, falibilismo o fundamentalismo, entre otros. La ventaja del texto es que en-

* Comte-Sponville, A. (2012). II. Filosofía del conocimiento. (“¿Qué puedo saber?”). En *La filosofía. Qué es y cómo se practica*. Buenos Aires: Paidós (pp. 93-100).

trelaza las diferentes filosofías del conocimiento de manera dialéctica. Lo anterior permite mostrar que los problemas concernientes al conocimiento han estado presentes en las filosofías más importantes de la historia del pensamiento.



II. Filosofía del conocimiento (“¿qué puedo saber?”)

La ontología se refiere al ser; la metafísica, al Todo. Por eso son indisociables, sin confundirse del todo. Las ciencias y la experiencia nos enseñan, sin embargo, más, lo que no es difícil (la metafísica hace reflexionar, pero no nos enseña nada). Falta entonces por pensar el hecho mismo de aprender o de conocer, y especialmente comprender cómo las ciencias son posibles, y qué valor tienen. Tal es el objeto de la filosofía del conocimiento, que los antiguos denominaban más bien lógica o canónica, y que nosotros llamamos a veces (al haberse convertido la lógica en una ciencia, que depende más bien de las matemáticas que de la filosofía) gnoseología o epistemología. Son dos disciplinas diferentes. La gnoseología trata sobre el conocimiento (gnosis) en general; la epistemología, sobre una o varias ciencias (episteme) en particular, menos para volver a trazar su historia, que no depende de la filosofía, que para procurar comprenderla o extraer alguna lección filosóficamente esclarecedora.

“Todos los hombres desean naturalmente saber”, decía Aristóteles. Pero ¿pueden hacerlo? ¿Y cómo? ¿En qué condiciones?

La primera pregunta se refiere al hecho mismo del conocimiento, y a sus límites. ¿Somos capaces de alcanzar la verdad con certeza? Sobre esto se opusieron en la Antigüedad, los escépticos y los dogmáticos. Esta última palabra, tomada en su sentido técnico, no tiene nada de peyorativo. Dogmático es todo filósofo que afirma la existencia de conocimientos ciertos. Escéptico, todo filósofo que niega esta existencia, o la pone en duda. Los dogmáticos, en la historia de la filosofía, son con mucho los más numerosos, y casi siempre los más destacados (Platón, Aristóteles, Epicuro y los estoicos fueron dogmáticos, como también Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, “en los límites de una experiencia posible”, Hegel o Husserl...). No hay nada en ello de sorprendente, no sólo porque la certeza es más confortable que la duda, sino incluso porque ciencias y experiencias parecen conceder la razón a los dogmáticos. ¿Quién puede dudar de lo que ve, de lo que toca o de lo que hace? ¿Quién puede dudar de una demostración matemática, si la entiende? El problema consiste en que ciencias y experiencias no se ponen siempre de acuerdo entre ellas, ni los filósofos dogmáticos entre sí. Epicuro estaba tan seguro de sus átomos como Platón de sus Ideas. ¿Qué es lo que prueba esto, sino que uno y otro eran incapaces de probar su existencia? ¿Y qué hubo más “cierto”, durante milenios, que el movimiento del Sol alrededor de una Tierra inmóvil? “No eran más que certezas de hecho, se objetará,

no certezas de derecho...” Quizá. Pero “la certeza que hay en las certezas de derecho no es nunca más que una certeza de hecho”, observa Marcel Conche a propósito de Montaigne, y por consiguiente “no hay más que certezas de hecho”. Ahora bien, ¿qué demuestra una certeza?

Los mayores escépticos de la Antigüedad son Pirrón y Sexto Empírico. Los mayores de los Tiempos Modernos, Montaigne y Hume (habría que añadir a Pascal, que sería escéptico sin la fe, y con mayor razón en la medida en que no cree en el escepticismo). ¿Por qué dudar de todo? Porque todo lo que conocemos lo conocemos por medio de los sentidos y de nuestra razón, lo que nos impide siempre verificar su fiabilidad (porque toda verificación la supone).

¿Cómo comparar nuestras representaciones con lo real, ya que no percibimos más que nuestras representaciones? Montaigne, de este eterno escepticismo, resumió genialmente lo fundamental:

Para juzgar acerca de las apariencias que recibimos de los sujetos [es decir, de los objetos, tal como serían, por hipótesis o por etimología, “bajo” las apariencias], nos haría falta un instrumento de juicio; para verificar este instrumento, tendríamos necesidad de la demostración; para verificar la demostración, de un instrumento: y caemos en un círculo vicioso. Dado que los sentidos no pueden zanjar nuestra disputa, al estar ellos mismos saturados de incertidumbre, es necesario que sea la razón; ninguna razón podrá establecerse sin otra razón: y así reulamos hasta el infinito.

Sólo se escapa del círculo vicioso mediante la regresión al infinito, y a la regresión mediante el círculo; todo dogmatismo está abocado a los dos, definitivamente. El conocimiento carece de fundamento, o tal fundamento, incluso si existiera (para unos las sensaciones, para otras la razón), sería inverificable. Tampoco hay criterio absoluto de verdad. “No tenemos ninguna comunicación con el ser”, escribió Montaigne. Hay que entender: ningún acceso absoluto al absoluto. Estamos separados de lo real por los mismos medios (nuestros sentidos, nuestra razón, nuestros instrumentos, nuestras teorías) que nos sirven para conocerlo. ¿Cómo podríamos conocerlo absolutamente? ¿Qué conclusiones sacar de ello? Desde luego, no que nada es verdad, porque entonces ya no habría conclusión (no sería ya escepticismo sino sofística), sino que nada es cierto —ni siquiera esta afirmación de la incertidumbre de todo—. Ser dogmáticamente escéptico sería contradictorio; queda entonces serlo escépticamente, y este escepticismo moderado —el de Montaigne, el de Hume— es, en realidad, el más radical que haya. Es imposible que todo sea falso. Es incierto que todo sea dudoso. Pero lo sería más cualquier pretendida certeza.

“Pueda resultar que existan verdaderas demostraciones —concedía Pascal—, pero eso no es cierto”. Eso, de hecho, no se demuestra. “En realidad, no muestra otra cosa —añadía el autor de los *Pensamientos*— sino que no es cierto que todo sea incierto, a mayor gloria del pirronismo”.

Uno puede contenerse con interrogaciones menos radi-

cales: ya no sobre el hecho del conocimiento, sino sobre los medios que conducen a él. Ahí es donde se oponen, ya no el dogmatismo y el escepticismo, sino el racionalismo, tomando en un sentido restringido, y el empirismo. Este último enseña, con Aristóteles o Locke, que “no hay nada en el intelecto que no se haya dado primero en los sentidos”. El racionalismo le replica, con Platón o Leibniz “salvo el propio intelecto”. Esa sería también, *mutatis mutandis*, la posición de Kant.

“Que todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia no prueba que todo él derive *de* la experiencia”. El racionalismo, tomado en este sentido restringido, afirma por tanto que nuestro poder de conocer no se reduce a la experiencia ni se deriva enteramente de ella. Esto implica que hay en nosotros ideas innatas (Descartes), una capacidad innata del espíritu (Leibniz), o formas o categorías *a priori* (Kant), que impiden hacer del alma la “tabula rasa” que veían en ella los empiristas.

Pero aún es necesario que exista un alma. Si se trata del cerebro que piensa, la noción de innatismo debe ser repensada con un nuevo esfuerzo. El cerebro es obviamente innato, pero sin presuponer por ello ningún conocimiento *a priori*. Porque ¿qué nos enseña, sino por medio de la experiencia que hace posible y que tenemos de él? Esto podría explicar el hecho de que la mayoría de los materialistas sean empiristas (la reciproca no es verdadera), pero también que la oposición entre el empirismo y el racionalismo tiende, con el progreso de las neurociencias, a enredarse un poco. Que

todo conocimiento que no sea únicamente analítico proceda de la experiencia es lo que muchos, actualmente, conceden al empirismo. Que exista en nosotros una capacidad innata de pensar es lo que pocos negarán al racionalismo. Queda por saber si esta capacidad, tanto en el análisis como en la síntesis, concierne en primer lugar el pensamiento (la razón) o al cuerpo (el cerebro). Se entiende que el estatuto y la fiabilidad del pensamiento se vean modificados por ello. Si el pensamiento está sometido a causas más que a razones, ¿cómo tener certeza de que tiene razón? El empirismo y el materialismo, frecuentemente vinculados (por ejemplo en Epicuro, Hobbes), tienden aquí hacia un mismo escepticismo, al que están habituados los empiristas (especialmente desde Hume), pero que los materialistas no siempre han observado, que siguen ignorando a veces, que parece refutarles (¿en nombre de qué, si se es escéptico, pronunciarse en favor del materialismo?) y que debería impedirles serlo de un modo dogmático.

Es posible también admitir el hecho del conocimiento (que los progresos científicos, en nuestros días, ilustran tan espectacularmente) e interrogarse sobre sus condiciones de posibilidad. Es la tarea de Kant. Que las ciencias sean posibles queda demostrado por su realidad. Falta por comprender cómo o gracias a qué condiciones lo son. Es la pregunta de derecho (*quid juris?*) y ya no la de hecho (*quid facti?*) Por ejemplo, ¿cómo pasar legítimamente de la particularidad siempre finita de las experiencias a la universalidad de una ley? Es el gran problema de la inducción, que Kant preten-

día resolver gracias a lo trascendental (las condiciones a priori de toda experiencia posible) y que Popper, de forma a mi parecer más satisfactoria, resuelve o suprime al mostrar que no existe la inducción científica: las ciencias no progresan pasando del hecho a la ley (es decir, de una verdad particular a una verdad más general: inducción), sino *deduciendo* la falsedad de una teoría a partir de enunciados empíricos singulares (falsación). Mil hechos no probarán nunca la verdad de una teoría (porque el mil uno puede invalidarla); y un solo hecho basta para probar su falsedad. Esta asimetría permite que el conocimiento avance “en la dirección inductiva” (hacia teorías cada vez más potentes), pero mediante “inferencias deductivas” (y no inductivas). Por eso no tenemos certeza, científicamente hablando, más que de los errores que se han refutado. Es lo que impide erigir cualquier teoría científica como un absoluto, sin permitir a pesar de todo dudar del propio progreso científico. A mayor gloria del racionalismo, en un sentido amplio (en el sentido en que se opone ya no al empirismo, sino al irracionalismo, a la superstición o al oscurantismo). No hay una verdad científica. Sólo existen *conocimientos* científicos, siempre parciales, relativos y provisionales. Pero esto, lejos de debilitar las ciencias, las fortalece. No progresan de certeza en certeza, como pretendía Descartes, sino “por análisis y tachaduras”, como decía Cavaillès, por “conjeturas y refutaciones”, como dice Popper, y así progresan mejor. Lo mismo que les impide pretender el absoluto (porque están abocadas por naturaleza a

la crítica, a la objeción y a la “falsación”) es precisamente lo que les permite avanzar (mediante la rectificación de errores). Por eso, no existe aquí, como observa Karl Popper, “ninguna razón para desesperar de la razón”. Poner el acento en el “carácter falible” de la humanidad no equivale a renunciar al progreso de los conocimientos, sino más bien a concederse los medios para comprenderlo y proseguirlo —sacando, a falta de certeza positiva, “enseñanzas de nuestros errores”. Es el motivo por el cual las ciencias son un modelo para el espíritu, incluso filosófico. Ahí donde toda refutación es imposible, el intercambio de argumentos y objeciones sigue siendo necesario. El “racionalismo crítico”, como dice Popper, es el verdadero racionalismo. A mayor gloria de la tolerancia, del espíritu crítico y del laicismo.

Actividades de aprendizaje

1. Analiza la definición de conocimiento que proporciona Platón en el *Teeteto*.
2. Con base en algunos ejemplos de la vida cotidiana, discute la definición de verdad que proporciona Aristóteles.
3. Según Descartes, no podemos confiar de los sentidos. Discute las consecuencias de esa tesis para la vida cotidiana.
4. A partir de analizar ejemplos de la vida cotidiana, proporciona una crítica a la postura escéptica de Hume.
5. Discute la tesis kantiana sobre el origen del conocimiento humano. Desde tu perspectiva, ¿Kant estaría en lo correcto no? Explica por qué.
6. Explica los tres requisitos que toda teoría de la verdad debe cumplir, según el planteamiento de Russell.
7. Al analizar los conceptos relacionados con problemas epistemológicos, Wittgenstein cambia de perspectiva, expón en qué consiste este cambio de perspectiva.
8. A partir del texto de Comte-Sponville, explica la diferencia entre escépticos y dogmáticos.

II. ÉTICA

Presentación

La preocupación acerca de lo que es moral y lo que es justo recorre el pensamiento filosófico occidental desde la antigüedad hasta el presente. Al conjunto de las reflexiones organizadas consistentemente a partir de estas consideraciones se le conoce como Ética. La sección dedicada, en esta antología, a esta rama de la filosofía se compone de ocho fragmentos que recorren el pensamiento filosófico, de Platón y Aristóteles hasta Avishai Margalit y Amartya Sen. Los textos incluidos muestran algunos senderos ilustres que se han transitado en la constitución del pensamiento moral y filosófico.

El texto de Platón inaugura una tendencia fundamental: postula una concepción de la vida en concordancia con la razón, en la que la bondad y la virtud se examinan a partir de una comprensión intelectual de la realidad. De otra parte, se puede identificar el peso que tiene la experiencia en la articulación de la filosofía en los textos de Aristóteles y Avishai Margalit en sus referencias, respectivamente, a la esclavitud en la antigüedad, y a la vida que viven actualmente mexicanos y palestinos. Thomas Hobbes pondera la necesidad del Estado para superar la condición continua

de terror y violencia en que viven los hombres de manera natural. Hume considera que la virtud puede vencer a las tendencias deshonestas del hombre y llevar a una sociedad virtuosa. Immanuel Kant y John Rawls aspiran a una racionalidad universal abstracta de la justicia, en tanto que Margalit y Sen buscan en la razón práctica los principios que ordenen como viven y pueden vivir los hombres.

¿Cuál es la fuente última de nuestras ideas sobre lo que es bueno y malo? ¿Existen reglas racionales y objetivas sobre el comportamiento correcto?

¿Cuál es la relación entre los principios éticos que se nos pide adoptar y nuestros intereses personales? ¿Qué relación hay, si es que la hay, entre cómo debemos comportarnos y cómo podemos vivir una vida feliz? Estas son algunas de las preguntas fundamentales que han preocupado a los filósofos. Los materiales que presentamos en esta parte de la antología adelantan respuestas luminosas.

1. **Moralidad y justicia:** Platón, *República**

Los escritos de Platón establecen, como en muchas ramas de la Filosofía, la dirección que habrán de seguir las indagaciones filosóficas en el mundo occidental.

En la *República* Platón presenta una visión de lo que es justo de manera individual y, también, en relación con el Estado. El elemento central de esta visión es una concepción de la vida en concordancia con la razón, en la que la bondad y la virtud se examinan a partir de una comprensión intelectual de la realidad. Los filósofos, devenidos en dirigentes, emplean su vida en la contemplación de la verdad y el servicio al Estado.

En el extracto siguiente, tomado de la *República*, Libro II, Glaucón reta a Sócrates a defender la vida virtuosa. Platón analiza si la bondad y la justicia son realmente significativos para el individuo. La historia del anillo de Giges, que hace a quien lo usa invisible según su deseo, presenta gráficamente la cuestión de cómo actuaríamos si supiéramos que podemos salir adelante aún actuando inmoralmemente.

Sócrates, hablando en primera persona, responde, por una vez, como escucha y no como líder de la discusión. Se une a la conversación Adimanto, hermano de Glaucón: jun-

* Platón. (2008). Libro II en Diálogos IV. *República*. Madrid: Gredos (pp. 104-111).

tos hacen una fuerte defensa de la inmoralidad pidiendo a Sócrates que responda a una de las cuestiones centrales de la ética ¿Por qué debo comportarme moralmente?



Libro II

Después de haber dicho estas cosas, creía yo a haber puesto fin a la conversación; pero, al parecer, había sido sólo el prelude. Glaucón, en efecto, quien solía ser el más valeroso de todos, en esta ocasión no consintió la retirada de Trasímaco y exclamó:

—Sócrates, ¿quieres que parezca que hemos quedado convencidos o que verdaderamente nos convenzamos de que lo justo es mejor que lo injusto en todo sentido?

—Yo preferiría —contesté— convencerlos verdaderamente, si de mi dependiera.

—En tal caso —insistió Glaucón—, no haces lo que quieres. Dime, pues: ¿no crees que hay una clase de bienes que no deseamos poseer por lo que de ellos resulta, si no que nos agradan por si mismos, tales como el regocijo y aquellos placeres inocentes, por medio de los cuales nada se produce en un momento posterior, sino sólo el disfrute de poseerlos?

—Creo que sí —respondí.

—Pero hay bienes que anhelamos tanto por si mismos como por lo que de ellos se genera, tales como la compre-

sión, la vista y la salud. Esas cosas, en efecto, nos agradan por ambos motivos.

—Así es.

—¿Adviertes una tercera clase de bienes, en la cual se encuentran la práctica de la gimnasia, el tratamiento médico que recibe un enfermo, el ejercicio de la medicina y cualquier otro modo de ganar dinero? Pues de estas cosas diríamos que son penosas pero que nos benefician, y que no las deseamos poseer por sí mismas, sino por los salarios y demás beneficios que se generan de ellas.

—Es cierto —repuse—, es una tercera clase de bienes. Pero ¿y después que?

—¿En cuál de esas tres clases —preguntó— colocas a la justicia?

—Pienso —respondí— que habría que colocarla en la clase más bella, la de los bienes que anhelamos tanto por sí mismos como por lo que de ellos genera, al menos para quien se proponga ser feliz.

—Pues la mayoría no opina así —dijo—, sino que la coloca en la clase de bienes penosos que hay que cultivar con miras a obtener salarios y ganarse una buena reputación, pero que, si fuera por sí mismos, habría que evitarlos, por ser desagradables.

—Ya conozco esa opinión —dije—, y hace rato que, basada en ella, la justicia es censurada por Trasímaco y alabada en cambio la injusticia. Pero yo he sido lerdo en darme cuenta, según parece.

—Escúchame, entonces —dijo Glaucón—, para ver si estas de acuerdo conmigo; pues Trasímaco, me parece, se ha rendido demasiado pronto, encantado por ti como por una serpiente. Pero aún no se ha hecho una exposición de una y otra a mi gusto. Deseo escuchar, en efecto, qué cada una de ellas. Esto es lo que haré, si tú estás de acuerdo: retomaré el argumento de Trasímaco, y primeramente te diré qué es lo que se dice que es la justicia y dónde se ha originado; en segundo lugar, cómo todos los que la cultivan no la cultivan voluntariamente sino por necesidad, pero no por ser para ellos un bien; y en tercer lugar, por qué es natural que obren así, ya que dicen que es mucho mejor el modo de vivir del injusto que el del justo. En lo que a mí concierne, Sócrates, no soy de esa opinión, pero tengo la dificultad de que los oídos se me aturden al escuchar a Trasímaco y a muchos otros, en tanto de que de nadie he escuchado el argumento que quisiera oír en favor de la justicia y de su superioridad sobre la injusticia. Desearía escuchar un elogio de la justicia en sí misma y por sí misma; y creo que de ti, más de que de cualquier otro, podría aprenderlo. Por eso hablaré poniendo todas mis energías en defender el modo de vida del injusto; y después de ello te mostraré de qué modo quisiera oírte censurando la injusticia y alabando la injusticia. Pero ahora mira si te place lo que digo.

—Más que cualquier otra cosa —respondí—. ¿Hay acaso algo sobre lo cual alguien con sentido común gozaría más al hablar y escuchar una y otra vez?

—Perfectamente —dijo Glaucón—; óyeme hablar sobre

aquello que afirmé que lo haría en primer lugar; cómo es la justicia y dónde se ha originado. Se dice, en efecto, que es por naturaleza bueno cometer injusticias, malo el padecerlas, y que lo malo de padecer injusticias supera mucho a lo bueno del cometerlas. De este modo, cuando los hombres cometen y padecen injusticias entre sí y experimentan ambas situaciones, aquellos que no pueden evitar una y elegir la otra juzgan ventajoso concertar acuerdos entre unos hombres y otros para no cometer injusticias y sufrirlas. Y a partir de allí se comienzan a impartir leyes y convenciones mutuas, y a lo prescrito por la ley se lo llama “legítimo” y “justo”. Y éste, dicen, es el origen y la esencia de la justicia, que es algo intermedio entre lo mejor, que sería cometer injusticias impunemente, y lo peor, no poder desquitarse cuando se padece injusticia; por ello lo justo, que está en medio de ambas situaciones, es deseado no como un bien, sino estimado por los que carecen de fuerza para cometer injusticias; pues el que puede hacerlas y es verdaderamente hombre jamás consentiría acuerdos para no cometer injusticias ni padecerlas, salvo que estuviera loco. Tal es, por consiguiente, la naturaleza de la justicia, Sócrates, y las situaciones a partir de las cuales se ha originado, según se cuenta.

»Veamos ahora el segundo punto; los que cultivan la justicia no la cultivan voluntariamente sino por impotencia de cometer injusticias. Esto lo percibiremos mejor si nos imaginamos las cosas del siguiente modo: demos tanto al justo como al injusto el poder de hacer lo que cada uno de

ello quiere, ya continuación sigámoslos para observar a dónde conduce a cada uno el deseo. Entonces sorprenderemos al justo tomando el mismo camino que el injusto, movido por la codicia, lo que toda criatura persigue por naturaleza como un bien, pero que por convención es violentamente desplazado hacia el respeto de la igualdad. El poder del que hablo sería efectivo al máximo si aquellos hombres adquirieran una fuerza tal como la que se dice que cierta vez tuvo Giges, el antepasado del lidio. Giges era un pastor que servía al entonces rey de Lidia, Un día sobrevino una gran tormenta y un terremoto que rasgó la tierra y produjo un abismo en el lugar en que Giges llevaba el ganado a pastorear. Asombrado al ver esto, descendió al abismo y halló, entre maravillas que narran los mitos, un caballo de bronce, hueco y con ventanillas, a través de las cuales divisó adentro un cadáver de tamaño más grande que el de un hombre, según parecía, y que no tenía nada excepto un anillo de oro en la mano. Giges le quitó el anillo y salió del abismo. Ahora bien, los pastores hacían su reunión habitual para dar al rey el informe mensual concerniente a la hacienda, cuando llegó Giges llevando el anillo. Tras sentarse entre los demás casualmente volvió el engaste del anillo hacia el interior de su mano. Al suceder esto se tornó invisible para los que estaban sentados allí, quienes se pusieron a hablar de él como si se hubiera ido. Giges se asombró, y luego, examinando el anillo, dio la vuelta al engaste hacia afuera y tornó a hacerse visible. Al advertirlo experimentó con el anillo para

ver si tenía tal propiedad, y comprobó que así era; cuando giraba el engaste hacia dentro, su dueño se hacía invisible, y, cuando lo giraba hacia afuera, se hacía visible. En cuanto se hubo cerciorado de ello, maquiló el modo de formar parte de los que fueron a la residencia del rey y se apoderó del gobierno. Por consiguiente, si existiesen dos anillos de esa índole y se otorgara uno a un hombre justo y otro a uno injusto, según la opinión común no habría nadie tan íntegro que perseverara firmemente en la justicia y soportara de abstenerse de los bienes ajenos, sin tocarlos, cuando podría tanto apoderarse impunemente de lo que quisiera del mercado, como, al entrar en las casas, acostarse con la mujer que prefiriera, y tanto matar a unos como librar de las cadenas a otros, según su voluntad, y hacer todo como si fuera un dios entre los hombres. En esto el hombre justo no haría nada diferente del injusto, si no que ambos marcharían por el mismo camino. E incluso se diría que esto es una importante prueba que nadie es justo voluntariamente, sino forzado, por no considerarse a la justicia como un bien individual, ya que allí donde cada uno se cree capaz de cometer injusticias, las comete. En efecto, todo hombre piensa que la injusticia le brinda muchas más ventajas individuales que la justicia, y está en lo cierto, si habla de acuerdo con esta teoría. Y si alguien, dotado de tal poder, no quisiese nunca cometer injusticias ni echar mano de los bienes ajenos, sería considerado por los que lo vieran como el hombre más desdichado y tonto, aunque lo elogiaran en público, en-

gañándose mutuamente por el temor de padecer injusticia. Y esto es todo sobre este punto.

»En cuanto al juicio sobre el modo de vida de los dos hombres que hemos descrito, pondremos a parte al más justo del más injusto; de ese modo podremos juzgar correctamente. ¿Qué clase de separación efectuaremos? La siguiente: no quitaremos al injusto nada de la injusticia, ni al justo de la justicia, si no que supondremos a uno y al otro perfectos en lo que hace al comportamiento que le es propio. En primer lugar, el hombre injusto ha de actuar como los artesanos expertos. El mejor piloto o el mejor médico, por ejemplo, discriminan lo que es imposible de lo que es posible, en sus respectivas artes, para intentar la empresa en el último caso, abandonarla en el primero. Incluso si en algún sentido dan un paso en falso, son capaces de enmendarlo. De este modo, el hombre injusto intentará cometer delitos correctamente, esto es, sin ser descubierto, si quiere ser efectivamente injusto: en poco es tenido quien es sorprendido en el acto de delinquir, ya que la más alta injusticia consiste en parecer justo sin serlo. Que se confiera al que es perfectamente injusto la perfecta injusticia, sin quitarle nada, pero a la vez que se conceda al que comete las mayores injusticias la mejor reputación que, en cuanto a justicia se le pueda procurar. Y si da un paso en falso, que lo pueda enmendar y ser capaz de hablar de modo que convenza de su inocencia si es denunciado en alguno de sus delitos; o bien hacer violencia cuantas veces sea necesaria la violencia, por

medio de su fuerza y su coraje, o por medio de sus amigos y de la fortuna que se haya procurado. Una vez supuesto semejante hombre, coloquemos en teoría junto a él al hombre justo, simple y noble, que no quiere, al decir Esquilio, parecer bueno sino serlo. Por consiguiente, hay que quitarle la apariencia de justo; pues si parece que es justo, su apariencia le reportará honores y recompensas, y luego no quedará en claro si es justo con miras a lo justo o con miras a las recompensas y honores. Despojémoslo de todo, pues, excepto de la justicia, y concibámoslo en la condición opuesta a la anterior: que, sin cometer injusticia, posea la mayor reputación de injusticia, al fin de que, tras haber sido puesta a prueba su consagración a la justicia al no haberse ablandado por causa de la mala reputación y de todo de lo que ésta deriva, permanezca inalterable hasta la muerte, pareciendo toda la vida injusto aun siendo justo. De esta suerte, llegados ambos al punto extremo, de la justicia uno, de la injusticia otro, se podrá juzgar cuál de los dos es más feliz.

—¡Es maravilloso, querido Glaucón —exclamé—, el modo vigoroso con que has pulido a estos dos hombres, como si fueran estatuas, para poder juzgarlos!

—Hago lo mejor que puedo —respondió—. Y me parece que por ser ambos de tal índole, no hay dificultad alguna en describir que clase de vida aguarda a cada uno. Hablemos, pues. Y si lo que digo resulta chocante, Sócrates, no pienses quien soy yo quien habla, sino aquellos que alaban a la injusticia sobre la justicia. Ellos dirán que el justo, tal como lo

hemos presentado será azotado y torturado, puesto en prisión, se le quemarán los ojos y, tras padecer toda clase de castigos, será empalado, y reconocerá que no hay que querer ser justo, sino parecerlo. En ese caso lo dicho por Esquilo sería mucho más correcto si se refiriera al injusto, En efecto, dirán que el injusto es el que en realidad se ocupa de lo suyo ateniéndose a la verdad y no viviendo según la apariencia: no quiere parecer injusto sino serlo,

cosechando en los surcos profundos que atraviesa su corazón, de donde brotan sus nobles propósitos.

»En primer lugar, al parecer que es un justo, gobierna en el Estado; después, se casa allí donde le plazca, da a sus hijos en matrimonio a quienes prefiera y se asocia concertando contratos con quienes desee; y saca ventaja de todo esto, en cuanto aprovecha el obrar injustamente sin tener escrúpulos. Cuando entabla una contienda de forma privada o pública, predomina y supera a sus adversarios. Y al obtener ventaja se enriquece y puede beneficiar a sus amigos y perjudicar a sus enemigos, así como también ofrecer sacrificios a los dioses, consagrándoles ofrendas en forma adecuada y magnífica, y puede honrar a los dioses y a los hombres que quiera, mucho más que el justo. Así dicen, Sócrates, que el hombre injusto es provisto tanto por los dioses como por los hombres para llevar una vida mejor que la del justo.

Una vez que Glaucón dijo estas cosas, me propuse res-

ponderle, pero su hermano Adimanto me preguntó:

—¿Tú no crees, Sócrates, que el tema ha quedado suficientemente expuesto, verdad?

—¿Qué? ¿Hay algo más aún? —exclamé.

—Lo que no ha sido expuesto es lo que era más necesario exponer —respondió.

—Pues bien —dije—, como dice el proverbio, que el hermano ayude al hermano; de modo que; si a tu hermano le falta algo, acude a su socorro. Aunque lo expuesto por él ha sido suficiente para abatirme y tornarme incapaz de salir en auxilio de la justicia.

—No es cierto lo que dices —replicó Adimanto—, aún tienes que oír más, pues es necesario que examinemos los argumentos opuestos a los que anuncio Glaucón: los de quienes alaban la justicia y censuran la injusticia, para que resulte más claro lo que me parece querer decir Glaucón. Los padres dicen y exhortan a sus hijos cuán necesario es ser justo, y cuantos velan por alguien, aunque no es por sí misma por lo que alaban la justicia, si no por la buena reputación que de ella se deriva, con el fin de que, al parecer que se es justo, se obtengan cargos, casamientos convenientes y todo lo que Glaucón acaba de describir, cosas que corresponden al justo por su buena reputación. Y en cuestión de fama, van más lejos en sus argumentaciones. Afirman, en efecto, que, al gozar de buena reputación ante los dioses, cuentan con los abundantes bienes que según dicen, los dioses confieren a los que los reverencian. Así el noble Hesíodo habla como

Homero. Hesíodo afirma que los dioses hacen, para los justos, que los

robles

porten bellotas en sus copas y abejas en el medio

y las ovejas estén cargadas de lana

y muchos otros bienes que se añaden a éstos. Y en forma similar se expresa Homero:

Tal como la gloria de un rey irreprochable y temeroso de los dioses,

que mantiene recta justicia, la negra tierra le aporta

trigo y cebada, mientras los árboles se cargan de frutos,

el ganado pare sin cesar y el mar lo provee de peces.

» Museo y su hijo, por su parte, conceden a los justos, de parte de los dioses, bienes más resplandecientes que los de Homero y Hesíodo. Según lo que narra, en efecto, los llevan al Hades, coronadas sus cabezas, les preparan un banquete de santos y les hacen pasar todo el tiempo embriagados, con el pensamiento de que la retribución más bella de la virtud es una borrachera eterna. Y otros prolongan más aún que ellos las recompensas con que los dioses retribuyen: dicen que, tras el varón pío y fiel a sus juramentos, quedan hijos de sus hijos y, de ahí en adelante, toda una estirpe. Estas y otras cosas análogas refieren en favor de la justicia. En cuanto a los sacrílegos e injustos, en cambio, los sumergen

en el fango en el Hades y los obligan a llevar agua en una criba, haciéndolos portadores de mala reputación y de todos los castigos que Glaucón describió respecto de los justos que han adquirido fama de injustos. Tal es el elogio y tal la censura al hablar acerca de los injustos. Tal es el elogio y la censura de la justicia y de la injusticia.

2. Desigualdad y esclavitud: Aristóteles, “De la esclavitud”, *Política**

El principio kantiano de respeto a las personas (ver parte 5, en esta sección) implica que todos los seres humanos racionales deben ser tratados con la dignidad debida a agentes libres y autónomos. Sin embargo, la desigualdad ha sido un rasgo destacado en la historia de la humanidad. En “De la esclavitud”, Aristóteles defiende una forma extrema de la desigualdad, la institución de la esclavitud.

Aristóteles sustenta su apoyo a la esclavitud presentándola como algo normal de la vida doméstica. Caracteriza a los esclavos como una “herramienta viva”, propiedad de su amo, que se integra al orden de quien manda en una familia. El autor del la *Política* cree en un orden basado en una jerarquía “natural” o genética. La privación de la libertad en la que vive un esclavo se puede explicar también, desde la perspectiva de Aristóteles, en la condición que se origina en la conquista de quienes son derrotados en la guerra y pierden con ello su libertad.

A la posición de Aristóteles se le pueden plantear cuestiones vitales. ¿Es verdad que existen diferencias radicales en las habilidades entre los seres humanos? Aún si esto fuera así, ¿Cómo puede ello justificar que una clase mantenga en

* Aristóteles. (2020). De la esclavitud, Capítulo II, Libro primero. En *Política*, (con omisiones). México: Colofón (pp. 29-34).

servidumbre a otra? El análisis de las ideas de Aristóteles es un saludable recuerdo de como la aparentemente objetiva “voz de la razón” puede hablar con acentos que revelan los prejuicios de una sociedad.



Capítulo II

De la esclavitud

Ahora que conocemos de una manera positiva las partes diversas de que se compone el Estado, debemos ocuparnos ante todo del régimen económico de las familias, puesto que el Estado se compone siempre de familias. Los elementos de la economía doméstica son precisamente los de la familia misma, que, para ser completa, debe comprender esclavos y hombres libres. Pero como para darse razón de las cosas es preciso ante todo someter a examen las partes más sencillas de las mismas, siendo las partes primitivas y simples de la familia el señor y el esclavo, el esposo y la mujer, el padre y los hijos, deberán estudiarse separadamente estos tres órdenes de individuos para ver lo que es cada uno de ellos y lo que debe ser. Tenemos primero la autoridad del señor, después la autoridad conyugal, ya que la lengua griega no tiene palabra particular para expresar esta relación del hombre a la mujer; y, en fin, la generación de los hijos, idea para la que

tampoco hay una palabra especial. A estos tres elementos, que acabamos de enumerar, podría añadirse un cuarto, que ciertos autores confunden con la administración doméstica, y que, según otros, es cuando menos un ramo muy importante de ella: la llamada adquisición de la propiedad, que también nosotros estudiaremos.

Ocupémonos, desde luego, del señor y del esclavo, para conocer a fondo las relaciones necesarias que los unen, y ver, al mismo tiempo, si podemos descubrir en esta materia ideas que satisfagan más que las recibidas hoy día.

Se sostiene, por una parte, que hay una ciencia, propia del señor, la cual se confunde con la del padre de familia, con la del magistrado y con la del rey, de que hemos hablado al principio. Otros, por lo contrario, pretenden que el poder del señor es contra naturaleza; que la ley es la que hace a los hombres libres y esclavos, no reconociendo la naturaleza ninguna diferencia entre ellos; y que, por último, la esclavitud es inicua, puesto que es obra de la violencia.

Por otro lado, la propiedad es una parte integrante de la familia, y la ciencia de la posesión forma igualmente parte de la ciencia doméstica, puesto que sin las cosas de primera necesidad los hombres no podrían vivir, y menos vivir dichosos. Se sigue de aquí que, así como las demás artes necesitan, cada cual en su esfera, de instrumentos especiales para llevar a cabo su obra, la ciencia doméstica debe tener igualmente los suyos. Pero entre los instrumentos hay unos que son inanimados y otros que son vivos; por ejemplo, para

el patrón de una nave, el timón es un instrumento sin vida y el marinero de proa un instrumento vivo, pues en las artes al operario se le considera como un verdadero instrumento. Conforme al mismo principio, puede decirse que la propiedad no es más que un instrumento de la existencia, la riqueza una porción de instrumentos y el esclavo una propiedad viva; solo que el operario, en tanto que instrumento, es el primero de todos. Si cada instrumento pudiese, en virtud de una orden recibida o, si se quiere, adivinada, trabajar por sí mismo, como las estatuas de Dédalo o los trípodas de Vulcano, “que se iban solos a las reuniones de los dioses”; si las lanzaderas tejiesen por sí mismas; si el arco tocase solo la cítara, los empresarios prescindirían de los operarios y los señores de los esclavos. Los instrumentos propiamente dichos son instrumentos de producción; la propiedad, por el contrario, es simplemente para el uso. Así, la lanzadera produce algo más que el uso que se hace de ella; pero un vestido, una cama, solo sirven para este uso. Además, como la producción y el uso difieren específicamente, y estas dos cosas tienen instrumentos que son propios de cada una, es preciso que entre los instrumentos de que se sirven haya una diferencia análoga. La vida es el uso y no la producción de las cosas, y el esclavo solo sirve para facilitar estos actos que se refieren al uso. Propiedad es una palabra que es preciso entender como se entiende la palabra parte: la parte no solo es parte de un todo, sino que pertenece de una manera absoluta a una cosa distinta de ella misma. Lo mismo sucede con la propiedad;

el señor es simplemente señor del esclavo, pero no depende esencialmente de él; el esclavo, por lo contrario, no es solo esclavo del señor, sino que depende de este absolutamente. Esto prueba claramente lo que el esclavo es en sí y lo que puede ser. El que por una ley natural no se pertenece a sí mismo, sino que, no obstante ser hombre, pertenece a otro, es, naturalmente, esclavo. Es hombre de otro el que, en tanto que hombre, se convierte en una propiedad, y como propiedad, es un instrumento de uso y completamente individual.

Es preciso ver ahora si hay hombres que sean tales por naturaleza o si no existen, y si, sea de esto lo que quiera, es justo y útil el ser esclavo, o bien si toda esclavitud es un hecho contrario a la naturaleza. La razón y los hechos pueden resolver fácilmente estas cuestiones. La autoridad y la obediencia no son solo cosas necesarias, sino que son eminentemente útiles. Algunos seres, desde el momento en que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar; aunque en grados muy diversos en ambos casos. La autoridad se enaltece y se mejora tanto cuanto lo hacen los seres que la ejercen o a quienes ella rige. La autoridad vale más en los hombres que en los animales, porque la perfección de la obra está siempre en razón directa de la perfección de los obreros, y una obra se realiza dondequiera que se hallan la autoridad y la obediencia. Estos dos elementos, la obediencia y la autoridad, se encuentran en todo conjunto formado de muchas cosas que conspiren a un resultado común, aunque, por otra parte, estén separadas o juntas. Esta es una condición que la naturaleza impone a to-

dos los seres animados, y algunos rastros de este principio podrían fácilmente descubrirse en los objetos sin vida: tal es, por ejemplo, la armonía en los sonidos. Pero el ocuparnos de esto nos separaría demasiado de nuestro asunto.

Por lo pronto, el ser vivo se compone de un alma y de un cuerpo, hechos naturalmente aquella para mandar y este para obedecer. Por lo menos, así lo proclama la voz de la naturaleza, que importa estudiar en los seres desenvueltos según sus leyes regulares y no en los seres degradados. Este predominio del alma es evidente en el hombre perfectamente sano de espíritu y de cuerpo, único que debemos examinar aquí. En los hombres corruptos, o dispuestos a serlo, el cuerpo parece dominar a veces como soberano sobre el alma, precisamente porque su desenvolvimiento irregular es completamente contrario a la naturaleza. Es preciso, repito, reconocer, ante todo, en el ser vivo la existencia de una autoridad semejante a la vez a la de un señor y a la de un magistrado; el alma manda al cuerpo como un dueño a su esclavo, y la razón manda al instinto como un magistrado, como un rey; porque, evidentemente, no puede negarse que no sea natural y bueno para el cuerpo el obedecer al alma, y para la parte sensible de nuestro ser el obedecer a la razón y a la parte inteligente. La igualdad o la dislocación del poder, que se muestra entre estos diversos elementos, sería igualmente funesta para todos ellos. Lo mismo sucede entre el hombre y los demás animales: los animales domesticados valen naturalmente más que los animales salvajes, siendo

para ellos una gran ventaja, si se considera su propia seguridad, el estar sometidos al hombre. Por otra parte, la relación de los sexos es análoga; el uno es superior al otro; este está hecho para mandar, aquel para obedecer.

Esta es también la ley general que debe necesariamente regir entre los hombres. Cuando es un inferior a sus semejantes, tanto como lo son el cuerpo respecto del alma y el bruto respecto del hombre, y tal que es la condición de todos aquellos en quienes el empleo de las fuerzas corporales es el mejor y único partido que puede sacarse de su ser, se es esclavo por naturaleza. Estos hombres, así como los demás seres de que acabamos de hablar, no pueden hacer cosa mejor que someterse a la autoridad de un señor; porque es esclavo por naturaleza el que puede entregarse a otro; y lo que precisamente le obliga a hacerse de otro es el no poder llegar a comprender la razón, sino cuando otro se la muestra, pero sin poseerla en sí mismo. Los demás animales no pueden ni aun comprender la razón, y obedecen ciegamente a sus impresiones. Por lo demás, la utilidad de los animales domesticados y la de los esclavos son poco más o menos del mismo género. Unos y otros nos ayudan con el auxilio de sus fuerzas corporales a satisfacer las necesidades de nuestra existencia. La naturaleza misma lo quiere así, puesto que hace los cuerpos de los hombres libres diferentes de los de los esclavos, dando a estos el vigor necesario para las obras penosas de la sociedad, y haciendo, por lo contrario, a los primeros incapaces de doblar su erguido cuerpo para

dedicarse a trabajos duros, y destinándolos solamente a las funciones de la vida civil, repartida para ellos entre las ocupaciones de la guerra y las de la paz.

Muchas veces sucede lo contrario, convengo en ello; y así los hay que no tienen de hombres libres más que el cuerpo, como otros solo tienen de tales el alma. Pero lo cierto es que si los hombres fuesen siempre diferentes unos de otros por su apariencia corporal, como lo son las imágenes de los dioses, se convendría unánimemente en que los menos hermosos deben ser los esclavos de los otros; y si esto es cierto, hablando del cuerpo, con más razón lo sería hablando del alma; pero es más difícil conocer la belleza del alma que la del cuerpo.

Sea de esto lo que quiera, es evidente que los unos son naturalmente libres y los otros naturalmente esclavos; y que para estos últimos es la esclavitud tan útil como justa.

Por lo demás, difícilmente podría negarse que la opinión contraria encierra alguna verdad. La idea de esclavitud puede entenderse de dos maneras. Puede uno ser reducido a esclavitud y permanecer en ella por la ley, siendo esta ley una convención en virtud de la que el vencido en la guerra se reconoce como propiedad del vencedor; derecho que muchos legistas consideran ilegal, y como tal lo estiman muchas veces los oradores políticos, porque es horrible, según ellos, que el más fuerte, solo porque puede emplear la violencia, haga de su víctima un súbdito y un esclavo.

Estas dos opiniones opuestas son sostenidas igualmente por hombres sabios. La causa de este disenso y de los

motivos alegados por una y otra parte es que la virtud tiene derecho, como medio de acción, de usar hasta de la violencia, y que la victoria supone siempre una superioridad laudable en ciertos conceptos. Es posible creer, por tanto, que la fuerza jamás está exenta de todo mérito, y que aquí toda la cuestión estriba realmente sobre la noción del derecho, colocado por los unos en la benevolencia y la humanidad y por los otros en la dominación del más fuerte. Pero estas dos argumentaciones contrarias son en sí igualmente débiles y falsas; porque podría creerse, en vista de ambas, tomadas separadamente, que el derecho de mandar como señor no pertenece a la superioridad del mérito.

Hay gente que, preocupadas con lo que creen un derecho, y una ley tiene siempre las apariencias del derecho, suponen que la esclavitud es justa cuando resulta del hecho de la guerra. Pero se incurre en una contradicción; porque el principio de la guerra misma puede ser injusto, y jamás se llamará esclavo al que no merezca serlo; de otra manera, los hombres de más elevado nacimiento podrían parar en esclavos, hasta por efecto del hecho de otros esclavos, porque podrían ser vendidos como prisioneros de guerra. Y así, los partidarios de esta opinión tienen el cuidado de aplicar este nombre de esclavos solo a los bárbaros, no admitiéndose para los de su propia nación. Esto equivale a averiguar lo que se llama esclavitud natural; y esto es, precisamente, lo que hemos preguntado desde el principio.

3. **Violencia y seguridad:** Thomas Hobbes, *Leviatán**

Leviatán, de Thomas Hobbes, es un punto de referencia de la filosofía política. Las premisas de la teoría sobre el papel del Estado del autor de *Leviatán* se fundan en la necesidad de evitar los horrores de la guerra y contener la disposición natural del hombre a la violencia.

Hobbes encuentra en la naturaleza humana tres causas que apuntan a la discordia: primera, la competencia impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; segunda, la desconfianza apremia a defenderse de posibles ataques, y la tercera, la gloria inclina a recurrir a la fuerza por motivos insignificantes como una sonrisa o una palabra.

Leviatán es un monstruo marino fabuloso descrito en la *Biblia*, en el libro de Job. Este monstruo, símbolo del Estado, es necesario para que los hombres superen el peligro de las eternas disputas y dejen de vivir una existencia “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” y en un “continuo temor y peligro de muerte violenta”. El remedio para estos riesgos es un contrato hipotético; un acto voluntario a través del cual los individuos renuncian a su natural libertad de hacer lo que desean, a cambio de su seguridad personal.

* Hobbes, T. (2017). XIII. De la condición natural del género humano en lo que concierne a su felicidad y su miseria. En *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica (pp. 108-114).

Aunque para muchos la estructura de la teoría del Contrato de Hobbes es problemática —justifica la autoridad política incontestable del Estado— sus ideas han influido el pensamiento político durante un largo tiempo.



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

LA NATURALEZA ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra.

En cuanto a las facultades mentales (si se prescinde de las artes fundadas sobre las palabras, y, en particular, de la destreza en actuar según reglas generales e infalibles, lo que se llama ciencia, arte que pocos tienen, y aun éstos en muy pocas cosas, ya que no se trata de una facultad innata, o na-

cida con nosotros, ni alcanzada, como la prudencia, mientras perseguimos algo distinto) yo encuentro aún una igualdad más grande, entre los hombres, que en lo referente a la fuerza. Porque la prudencia no es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanzan por igual, en tiempos iguales y en [61] aquellas cosas a las cuales se consagran por igual. Lo que acaso puede hacer increíble tal igualdad no es sino un vano concepto de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensan poseer en más alto grado que el común de las gentes, es decir, que todos los hombres con excepción de ellos mismos y de unos pocos más a quienes reconocen su valía, ya sea por la fama de que gozan o por la coincidencia con ellos mismos. Tal es, en efecto, la naturaleza de los hombres que si bien reconocen que otros son más sagaces, más elocuentes o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos, ya que cada uno ve su propio talento a la mano, y el de los demás hombres a distancia. Pero esto es lo que mejor prueba que los hombres son en este punto más bien iguales que desiguales. No hay, en efecto y de ordinario, un signo más claro de distribución igual de una cosa, que el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde.

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Ésta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuel-

ven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De aquí que un agresor no tema otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros. Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarlo. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido. Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos más allá de lo que su seguridad requiere, otros, que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose dentro de límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podrán subsistir, durante mucho tiempo, si se sitúan solamente en plan defensivo. Por consiguiente, siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también. Además, los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el

contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos. En efecto, cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo que él se valora a sí mismo. Y en presencia de todos los signos de desprecio o subestimación, procura naturalmente, en la medida en que puede atreverse a ello (lo que entre quienes no reconocen ningún poder común que los sujete es suficiente para hacer que se destruyan uno a otro), arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño, y de los demás por el ejemplo.

Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria.

La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido.

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos.

Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del *tiempo* debe ser tomada en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz.

Por consiguiente, todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza e invención pueden proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.

A quien no pondere estas cosas puede parecerle extraño que la naturaleza venga a disociar y haga a los hombres aptos

para invadir y destruirse mutuamente; y puede ocurrir que no confiando en esta inferencia basada en las pasiones, desee, acaso, verla confirmada por la experiencia. Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa la llave a sus arcas; y todo esto aun sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para vengar todos los daños que le hagan. ¿Qué opinión tiene, así, de sus conciudadanos, cuando cabalga armado; de sus vecinos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes, cuando cierra sus arcas? ¿No significa esto acusar a la humanidad con sus actos, como yo lo hago con mis palabras? Ahora bien, ninguno de nosotros acusa con ello a la naturaleza humana. Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados, en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que consta que una ley las prohíbe: que los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla.

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de *América*, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno

en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido. De cualquier modo que sea, puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico suele degenerar en una guerra civil.

Ahora bien, aunque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro, en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro.

Es decir, con sus fuertes guarniciones y cañones en guardia en las fronteras de sus reinos, con espías entre sus vecinos, todo lo cual implica una actitud de guerra. Pero como a la vez defienden también la industria de sus súbditos, no resulta de esto aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares.

En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se

dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre *tuyo* y *mío*; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón.

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza: a ellas voy a referirme, más particularmente, en los dos capítulos siguientes.

XIII. De la primera y de la segunda *leyes naturales*, y de los *contratos*

El DERECHO DE NATURALEZA, lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.

Por LIBERTAD se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten.

Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarlo de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada. Aunque quienes se ocupan de estas cuestiones acostumbran a confundir *jus* y *lex*, *derecho* y *ley*, *precisa* distinguir esos términos, porque el DERECHO consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la Ley determina y obliga a una de esas dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia.

La condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquiera cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con

respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la naturaleza permite vivir a los hombres. De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, *cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra*. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: *buscar la paz y seguirla*. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: *defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles*.

De esta ley fundamental de naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva esta segunda ley: *que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo*. En efecto, mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrade, los hombres se encuentran en situación de guerra. Y si los demás no quieren renunciar a ese derecho como él, no existe razón para que nadie se despoje de dicha atribución, porque ello más bien que disponerse a la paz significaría ofrecerse a sí mismo como presa (a lo que no está obligado ningún hombre). Tal es la ley del Evangelio: *Lo que pretendáis que los demás os hagan a vosotros hacedlo vosotros a ellos*. Y esta otra ley de la humanidad entera: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.

Renunciar a un derecho a cierta cosa es despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión. En efecto, quien renuncia o abandona su derecho no da a otro hombre un derecho que este último hombre no tuviera antes. No hay nada a que un hombre no tenga derecho por naturaleza: solamente se aparta del camino de otro para que éste pueda gozar de su propio derecho original sin obstáculo suyo, y sin impedimento ajeno. Así que el efecto causado a otro hombre por la renuncia al derecho de alguien es, en cierto modo, disminución de los impedimentos para el uso de su propio derecho originario.

4. **Ética y sentimientos humanos:** David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral**

David Hume desafió la larga tradición que pone a la razón en el centro de las discusiones filosóficas sobre la buena vida. En la *Investigación sobre los principios de la moral* el filósofo escocés propone que la moralidad se funda, en último término, en los sentimientos naturales que tenemos dentro. ¿De dónde vienen dichos sentimientos? Contra las concepciones que sustentan que las distinciones morales provienen de la educación, Hume afirma, en el fragmento que se reproduce a continuación, que las virtudes sociales son sentimientos naturales de benevolencia que nos comprometen a considerar los intereses de la humanidad y la sociedad.

Hume sugiere, primeramente, que algunas virtudes, la templanza por ejemplo, son obviamente benéficas para la salud y el bienestar de quien las posee. Otras, como las buenas maneras y el ingenio, hacen más agradables nuestras vidas con nuestros semejantes. Finalmente, las virtudes más grandes de la humanidad, como la generosidad, contribuyen a la felicidad individual, mientras que las conductas deshonestas, aunque parezcan producir momentáneamente placer

* Hume, D. (2014). Por qué agrada la utilidad. En *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza (pp. 97-111).

o beneficio, son mucho menores comparadas con la derivada de la virtud: la tranquilidad del espíritu, la conciencia de ser íntegros y de poder valorar nuestras propias conductas.

Quizá los argumentos de Hume no convenzan a los defensores a ultranza del individualismo, proveen, sin embargo, una atractiva imagen de las ventajas individuales y colectivas de vivir en una sociedad en la que los impulsos naturales de benevolencia, y las virtudes morales que se le asocian, se han enraizado firmemente.



Sección 5: Por qué agrada la utilidad

41. Partiendo de la obvia utilidad de las virtudes sociales, los escépticos, tanto antiguos como los modernos, han inferido inmediatamente que todas las distinciones morales provienen de la educación y fueron en un principio inventadas, y después fomentadas por el arte de los políticos, para hacer que los hombres fuesen más tratables y para someter aquella ferocidad y aquel egoísmo suyos que los incapacitaba para vivir en sociedad. Ciertamente, debe admitirse que este principio de la exhortación y la educación ha tenido hasta ahora una poderosa influencia, y frecuentemente ha podido aumentar o disminuir, rebasando su alcance natural, los sentimientos de aprobación o de disgusto. En casos particulares, puede, inclu-

so, crear, sin ningún principio natural, un nuevo sentimiento de esa clase, como es evidente en todas las prácticas y observancias supersticiosas. Pero que *todo* afecto o desafecto moral provenga de este origen es cosa que nunca será admitida por un investigador juicioso. Si la naturaleza no hubiera hecho tales distinciones basándose en la constitución original de la mente, las palabras *honorable* y *vergonzoso*, *amable* y *odioso*, *noble* y *despreciable* no habrían tenido jamás lugar en ningún idioma; y los políticos, aun en el caso de haber inventado esos términos, no hubieran sido capaces de hacerlos inteligibles, o de hacer que fuesen portadores de una idea para quien los oyera. De modo que nada hay más superficial que esta paradoja de los escépticos; y no fuera malo que pudiésemos poner de manifiesto las falsedades de esa secta en los siempre más abstrusos estudios de lógica y metafísica, con la misma facilidad con que podemos hacerlo en las ciencias políticas y morales, que son más prácticas e inteligibles.

Debe, pues, admitirse que las virtudes sociales tienen una belleza y un atractivo naturales que desde un principio, con anterioridad a toda exhortación o instrucción, las hace recomendables en la estimación de la humanidad —aunque ésta no haya sido aún educada— y se apodera de sus afectos. Y como la utilidad pública de estas virtudes es la circunstancia principal de la que derivan su mérito, de esto se sigue que el fin al que ellas tienden tiene que sernos agradable de algún modo, y capaz de apoderarse en cierta medida de nuestro afecto natural. Debe agradarnos, ya sea por consideraciones

de interés egoísta o por otros motivos más generosos.

42. Se ha afirmado muchas veces que, como todo hombre tiene una fuerte conexión con la sociedad y se da cuenta de la imposibilidad de subsistir en solitario, muestra por eso una favorable inclinación hacia todos esos hábitos o principios que promueven el orden social y que le garantizan la tranquila posesión de una bendición de valor tan incalculable. En la misma medida en que estimamos nuestra felicidad y bienestar, aplaudimos la práctica de la justicia y del humanitarismo, que son las dos únicas cosas capaces de hacer que la organización social se mantenga, y que cada hombre reciba el fruto de la protección y de la asistencia mutuas.

Este deducir la moral partiendo del amor a uno mismo o de consideraciones de interés privado es un pensamiento que resulta obvio y no ha surgido totalmente de las disparatadas ocurrencias y juguetones ataques de los escépticos. Por no mencionar a otros, Polibio, uno de los más graves y juiciosos, así como más morales escritores de la antigüedad, ha asignado este origen egoísta a todos nuestros sentimientos de virtud. Pero aunque el sólido sentido práctico de este autor y su aversión hacia toda vana sutileza hacen que su autoridad sea muy considerable en el presente asunto, no es ésta, sin embargo, una cuestión que haya de decidirse por autoridad; y tanto la voz de la naturaleza como la de la experiencia parecen oponerse claramente a esta teoría egoísta.

43. Con frecuencia alabamos acciones virtuosas que fueron realizadas en épocas distantes y en países remotos, en

las cuales ni la imaginación más extremadamente sutil podría descubrir la menor traza de egoísmo, o encontrar conexión alguna entre nuestra felicidad y seguridad presentes, y acontecimientos tan alejados de nosotros.

Una acción generosa, valiente y noble, realizada por un adversario, suscita nuestra aprobación, aunque reconozcamos que sus consecuencias pueden ser perniciosas para nuestro interés particular.

Allí donde nuestra ventaja privada coincide con el afecto general por la virtud, inmediatamente percibimos y reconocemos la mezcla de estos dos distintos sentimientos que influyen en la mente de modo muy diferente. Quizás alabemos con mayor intensidad aquellos casos en los que una acción humana generosa favorece nuestro interés particular; pero los objetos de alabanza sobre los que insistimos están muy alejados de esta circunstancia. Y es posible que intentemos llevar a otros nuestros sentimientos, sin tratar con ello de convencerlos de que sacarán ventaja alguna de las acciones que recomendamos a su aprobación y aplauso.

Formad el modelo de un carácter digno de alabanza, en el que se den cita todas las virtudes morales más amables; dad ejemplos en los que estas virtudes se manifiesten de un modo eminente y extraordinario: inmediatamente conseguiréis atraer la estima y aprobación de todos los que os escuchen sin que éstos os pregunten en qué época y país vivió la persona poseedora de tan nobles cualidades, a pesar de ser estas circunstancias, de entre todas las otras, las que

importarían más para quienes son egoístas o se preocupan de su propia felicidad individual.

En cierta ocasión, un hombre de Estado, en el enfrentamiento y lucha política entre partidos, triunfó de tal modo gracias a su elocuencia, que logró que un capaz adversario suyo fuese desterrado; al cual siguió en secreto, ofreciéndole dinero para que pudiera mantenerse en el exilio, y tratando de mitigar su dolor con palabras de consuelo. ¡Vaya!, exclamó el político desterrado; *¡con cuánta pena voy a dejar a mis amigos de esta ciudad, en la que hasta los enemigos son tan generosos!* Aquí, la virtud, aunque de un enemigo, le resultó grata; y nosotros también le concedemos el justo atributo de alabanza y aprobación; y no quedan estos sentimientos disminuidos cuando oímos que la anécdota sucedió en Atenas hace unos dos mil años y que los nombres de estas personas fueron Esquines y Demóstenes.

¿Cómo me afecta a mí? Pocas son las ocasiones en que tal pregunta no es pertinente. Mas si tuviera esa universal e inefable influencia que se le supone, convertiría en ridícula toda pieza escrita y casi toda conversación que contuviese alguna alabanza o alguna censura de los hombres y de su comportamiento.

44. Cuando nos vemos presionados por estos hechos y estos argumentos, sería un subterfugio muy débil decir que lo que ocurre es que nos vemos transportados por la fuerza de la imaginación a épocas y países remotos, y consideramos entonces el beneficio que habríamos recibido si hubiésemos sido

contemporáneos de esos caracteres y hubiésemos tenido algún trato con tales personas. Es inconcebible el que un sentimiento o pasión *real* pueda surgir nunca de un interés que se sabe que es *imaginario*, especialmente cuando nuestro interés *real* sigue presentándose y es reconocido como algo enteramente distinto del imaginario y, en ciertos casos, opuesto a él.

Un hombre que es llevado al borde de un precipicio no podrá mirar hacia abajo sin temblar; y el sentimiento de peligro *imaginario* operará sobre él como algo opuesto a la opinión y a la creencia de una seguridad *real*. Pero lo que sucede aquí es que la imaginación se ve asistida por la presencia de un objeto terrorífico; y con todo y con eso, la imaginación no se alza con el triunfo, excepto cuando viene en su ayuda la novedad y la aparición inusitada del objeto: la costumbre pronto hace que nos familiaricemos con alturas y precipicios, y elimina estos falsos y engañosos terrores. Lo inverso puede observarse en los juicios estimativos que nos formamos acerca de los caracteres y de las costumbres; y cuanto más nos habituamos a realizar un escrutinio preciso de la moral, más delicado sentimiento adquirimos para apreciar las más sutiles distinciones entre el vicio y la virtud. En la vida ordinaria tenemos tan frecuentes ocasiones de pronunciar todo tipo de determinaciones morales que ningún objeto de este género nos podrá parecer nuevo o insólito; tampoco una *falsa* visión o prejuicio podría mantenerse en pie frente a una experiencia que es tan común y que nos resulta tan familiar. Al ser la experiencia lo que principalmente forma las asocia-

ciones de ideas, es imposible que una asociación pueda establecerse y sostenerse en directa oposición a ese principio.

45. La utilidad agrada y reclama nuestra aprobación. Es éste un asunto de hecho, confirmado por la observación diaria. *Pero útil*, ¿para qué? Sin duda, para el interés de alguien. Para el interés ¿de quién? No sólo para el nuestro, pues con frecuencia nuestra aprobación va más allá. Tiene que ser, por tanto, el interés de quienes son servidos por el carácter o la acción que aprobamos. Y podemos concluir que esas personas que son servidas no nos resultan totalmente indiferentes, aunque estén muy alejadas de nosotros. Desarrollando este principio descubrimos una gran fuente de distinciones morales.

46. El amor a uno mismo es un principio de la naturaleza humana de repercusiones tan grandes, y el interés de cada individuo está, en general, tan estrechamente conectado con el de la comunidad, que puede excusarse a aquellos filósofos que imaginaron que toda preocupación nuestra por la gente podía de hecho resolverse en una preocupación por nuestra propia felicidad y conservación. A cada momento vieron ejemplos de aprobación o censura, de satisfacción o de disgusto hacia caracteres y acciones; dieron a los objetos de estos sentimientos el nombre de *virtudes* o de *vicios*, observaron que las primeras tenían una tendencia a aumentar la felicidad del género humano, y que los segundos aumentaban su sufrimiento; se preguntaron si sería posible que pudiésemos tener una preocupación general por la sociedad, o algún desinteresado sen-

timiento por el bienestar o daño experimentados por otros: se dieron cuenta de que lo más simple era considerar todos estos sentimientos como si fueran modificaciones del amor a uno mismo; y descubrieron que había, por lo menos, una razón plausible para esta unidad de principio, al ser tan estrecha la unión de intereses que puede observarse entre el público general y cada individuo particular.

Mas, a pesar de esta frecuente confusión de intereses, es fácil alcanzar lo que los filósofos de la naturaleza posteriores a Lord Bacon han dado en llamar el *experimentum crucis* [experimento crucial], es decir, ese experimento que nos indica por donde encontrar el buen camino cuando nos hallamos en alguna duda o ambigüedad. Hemos encontrado ejemplos en los que el interés privado estaba separado del interés público, y ejemplos en los que, incluso, le era contrario. Y sin embargo, hemos hallado que continuaba habiendo un sentimiento moral, a pesar de esta escisión de intereses. Y allí donde estos dos intereses distintos concurrían de un modo notable siempre pudimos notar un aumento considerable del sentimiento, y un más cálido afecto hacia la virtud y un rechazo del vicio; o lo que, hablando con propiedad, llamaríamos *gratitud* y *venganza*. Forzados por estos ejemplos hemos de renunciar a la teoría que quiere explicar todo sentimiento moral por el principio del amor a uno mismo. Hemos de aceptar que hay un afecto más abierto hacia los demás, y hemos de reconocer que los intereses de la sociedad no nos son, ni siquiera en sí mismos totalmente indiferentes. La utilidad es sólo una

tendencia hacia un cierto fin; y es una contradicción en los términos decir que algo agrada como medio hacia un fin, en casos en los que el fin no nos afecta de ningún modo. Por lo tanto, si la utilidad es una fuente de sentimiento moral, y si esta utilidad no es siempre considerada en referencia al yo, de ello se sigue que todo lo que contribuye a la felicidad de la sociedad se recomienda por sí mismo a nuestra aprobación y buena voluntad. He aquí un principio que explica en gran parte el origen de la moralidad. ¿Y qué necesidad tenemos de recurrir a sistemas abstrusos y remotos cuando nos hallamos ante uno tan obvio y natural?

47. ¿Tenemos alguna dificultad en comprender la fuerza del sentimiento humanitario y de la benevolencia? ¿O en concebir que la mera aparición de la felicidad, de la alegría y de la prosperidad da placer, y que la del dolor, la del sufrimiento y la de la tristeza nos produce desasosiego? El rostro humano, dice Horacio, toma prestadas sonrisas o lágrimas del rostro humano. Reducida una persona a un estado de soledad, y perderá todo disfrute, excepto el de tipo sensual o el especulativo; y ello es así porque los movimientos de su corazón no están dirigidos por los movimientos de otras criaturas. Los signos de tristeza y de duelo, aunque son arbitrarios, hacen que nos veamos afectados de melancolía; pero los síntomas naturales —lágrimas, llantos y gemidos— jamás dejan de producirnos compasión y desasosiego. Y si los efectos de la desgracia nos afectan de una manera tan intensa, ¿podría suponérsenos totalmente insensibles o indiferentes hacia

sus causas, cuando un carácter y una conducta maliciosos se presentan ante nosotros?

Vamos a suponer que entramos en una vivienda cómoda, cálida y bien diseñada. Sólo con mirar en derredor recibimos necesariamente un placer, porque lo que vemos nos comunica ideas de paz, satisfacción y alegría. Aparece entonces el señor de la casa, hombre hospitalario, servicial y bondadoso. Sin duda, esta circunstancia embellecerá el conjunto; y no podemos dejar de pensar con agrado en la satisfacción que todos recibirán del trato con este hombre, y de sus buenos oficios.

Toda su familia, a juzgar por el desembarazo, el sosiego, la confianza y la tranquila alegría que se aprecia en la expresión de sus rostros, da prueba sobrada de su felicidad. Yo experimento un sentimiento de agradable simpatía al ver tanto gozo, y no puedo pensar en la fuente de éste sin sentir las más gratas emociones.

El hombre me cuenta que un opresivo y poderoso vecino suyo había intentado despojarle de su herencia, y que durante mucho tiempo había perturbado todos sus inocentes, sociables placeres. Inmediatamente siento brotar dentro de mí una indignación contra tanta violencia y tanto daño.

Pero no es extraño —añade— que una mala acción provenga de un hombre que ha despoblado ciudades y ha hecho correr ríos de sangre humana sobre el campo y el cadalso. Me quedo anonadado de horror ante tanto sufrimiento, y experimento una fortísima antipatía hacia su autor.

48. En general, es cierto que dondequiera que vayamos y cualesquiera que sean los objetos de nuestra reflexión o de nuestra conversación, todas las cosas nos ofrecen un panorama de felicidad o de miseria humanas, y suscitan en nuestro corazón un movimiento simpático' de placer o de disgusto. En nuestras ocupaciones serias, en nuestros desocupados momentos de asueto, este principio continúa ejerciendo su energía activa.

Un hombre que entra en el teatro queda inmediatamente impresionado por la visión de una multitud tan grande participando de un entretenimiento común. Y esa misma visión hace que experimente una mayor sensibilidad o disposición a ser afectado por cada sentimiento que comparte con sus vecinos.

Observa que los actores se animan al ver ante sí un lleno completo, y que alcanzan un grado de entusiasmo que no podrían tener en un momento de soledad o de calma.

Dentro de la pieza teatral, cada emoción provocada por un poeta hábil se comunica a los espectadores como por arte de magia; y éstos lloran, tiemblan, se resienten, se alegran y se enardecen con todas las pasiones que afectan a los varios personajes del drama.

Siempre que algún episodio de la obra trunca lo que deseábamos e interrumpe la felicidad de nuestros personajes favoritos, sentimos una notable ansiedad y preocupación. Y cuando sus sufrimientos proceden de la traición, crueldad o tiranía de un enemigo, nuestros corazones son afectados por

el más vivo resentimiento contra el autor de esas calamidades.

Se estima contrario a las reglas del arte representar algo que sea frío e indiferente. Un amigo lejano, o un confidente que no tiene un interés inmediato en la catástrofe, debería, si ello es posible, ser evitado por el poeta; de lo contrario, comunicaría al auditorio una indiferencia semejante, e impediría el progreso de las pasiones.

Pocos tipos de poesía son más entretenidos que la poesía *pastoril*; y todo el mundo se da cuenta de que la fuente principal del placer que nos procura surge de esas imágenes de suave y tierna tranquilidad que representa en sus personajes y que produce en el lector un sentimiento parecido. Sannazaro, que trasladó la escena a la orilla del mar, aunque presentó el objeto más magnífico que puede darse en la naturaleza, reconoció que se había equivocado en su elección. Pues la idea del esfuerzo, del trabajo y del peligro que tienen que sufrir los pescadores es dolorosa en virtud de esa inevitable simpatía que acompaña a toda concepción de la felicidad o del sufrimiento humanos.

Cuando yo tenía veinte años —dice un poeta francés— Ovidio era mi favorito. Ahora que tengo cuarenta, me declaro por Horacio. Sin duda, nos identificamos más prontamente con sentimientos que experimentamos cada día; pero no hay pasión, si está bien representada, que nos resulte enteramente indiferente. Y esto es así porque no hay ninguna de la que cada hombre no tenga dentro de sí, por lo menos, las semillas y los primeros inicios. Es la misión de la poesía

traernos todas las afecciones acercándolas a nosotros mediante una vivaz imaginación y representación, y hacer que parezca que son verdad y realidad; prueba cierta de que allí donde se encuentre esa realidad, nuestras mentes estarán dispuestas a ser afectadas por ella.

5. Deber y razón: Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres**

La filosofía moral de Hume (ver parte 4 de esta sección) asocia la aprobación moral a nuestros sentimientos y a lo que nos es útil o benéfico. Kant sostiene un punto de vista radicalmente opuesto.

El punto de partida del autor de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* es la distinción entre lo que es bueno en relación con un fin, y lo que es bueno intrínsecamente, bueno en sí mismo. La salud, el bienestar, la felicidad, nada de ello garantiza que quien las posee sea una persona moralmente valiosa. Si lo que consideramos bueno se deriva de un conocimiento empírico, resulta contingente, y carece de valor pues depende de un hecho aislado y fortuito. ¿Cuál es el principio que debe guiar la acción de los hombres?

La respuesta de Kant es que debemos regirnos por una ley universal, una ley que no tenga ningún condicionamiento, lo que se ha denominado “imperativo categórico”. Este principio nos provee de una condición moral necesaria, mas que de una condición suficiente. Kant establece una piedra de toque sobre la moralidad al sostener que la fuente de

* Kant, I. (2016). Capítulo segundo, Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres. En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Austral (pp. 73-85).

la moral debe ser la voluntad autónoma de un ser racional: “Es bueno (...) aquello que determina la voluntad por representaciones de la razón, y, en consecuencia, no por causas subjetivas, sino objetivas, es decir, por fundamentos que son válidos para todo ser racional en cuanto tal”.



Capítulo segundo

Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres

Si el concepto de deber que tenemos ahora ha sido obtenido a partir del uso común de nuestra razón práctica, no debe inferirse de ello, en manera alguna, que lo hayamos tratado como concepto de experiencia. Es más: atendiendo a la experiencia en el hacer y el omitir de los hombres, encontramos quejas numerosas y –hemos de confesarlo– justas, por no ser posible adelantar ejemplos seguros de esa disposición de espíritu del que obra por el deber puro; que, aunque muchas acciones suceden en *conformidad* con lo que el *deber* ordena, siempre cabe la duda de si han ocurrido *por deber* y, por tanto, de si tienen un valor moral. Por eso ha habido en todos los tiempos filósofos que han negado en absoluto la realidad de esa disposición de espíritu en las acciones humanas y lo han atribuido todo al egoísmo, más o menos refinado; mas

no por eso han puesto en duda la exactitud del concepto de moralidad; más bien han hecho mención, con íntima pena, de la fragilidad e impureza de la naturaleza humana, que, si bien es lo bastante noble para proponerse como precepto una idea tan digna de respeto, en cambio es al mismo tiempo hartamente débil para poderlo cumplir, y emplea la razón, que debiera servirle de legisladora, para administrar el interés de las inclinaciones, ya sean aisladas, ya —en el caso más elevado— en su máxima compatibilidad mutua.

Es, en realidad, absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber. Pues es el caso, a veces, que, a pesar del más penetrante examen, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso, independientemente del fundamento moral del deber, para mover a tal o cual buena acción o a este tan grande sacrificio; pero no podemos concluir de ello con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso secreto del egoísmo, oculto tras el mero espejismo de aquella idea; solemos preciarnos mucho de algún fundamento determinante, lleno de nobleza, pero que nos atribuimos falsamente; mas, en realidad, no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores; porque cuando se trata de valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos

íntimos principios de las mismas, que no se ven.

A esos que se burlan de la moralidad y la consideran como simple visión soñada por la fantasía humana, que se excede a sí misma, llevada de su vanidad, no se les puede hacer más deseado favor que concederles que los conceptos del deber como muchos están persuadidos, por comodidad, —que sucede igualmente con todos los demás conceptos— tienen que derivarse exclusivamente de la experiencia; de ese modo, en efecto, se les prepara a aquéllos un triunfo seguro. Voy a admitir, por amor a los hombres, que la mayor parte de nuestras acciones son conformes al deber; pero si se miran de cerca los pensamientos y los esfuerzos, se tropieza por doquiera con el amado yo, que de continuo se destaca, sobre el cual se fundan los propósitos, y no sobre el estrecho mandamiento del deber que muchas veces exigiría la renuncia y el sacrificio. No se necesita ser un enemigo de la virtud; basta con observar el mundo con sangre fría, sin tomar enseguida por realidades los vivísimos deseos en pro del bien, para dudar en ciertos momentos —sobre todo cuando el observador es ya de edad avanzada y posee un Juicio que la experiencia ha afinado y agudizado para la observación— de si realmente en el mundo se encuentra una virtud verdadera. Y en esta coyuntura, para impedir que caigamos de las alturas de nuestras ideas del deber, para conservar en nuestra alma el fundado respeto a su ley, nada como la convicción clara de que no importa que no haya habido nunca acciones emanadas de esas puras fuentes, que no se trata aquí de si sucede esto o aque-

llo, sino de que la razón, por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder y que algunas acciones, de las que el mundo quizá no ha dado todavía ningún ejemplo y hasta de cuya realizabilidad puede dudar muy mucho quien todo lo funde en la experiencia, son ineludiblemente mandadas por la razón; así, por ejemplo, ser leal en las relaciones de amistad no podría dejar de ser exigible a todo hombre, aunque hasta hoy no hubiese habido ningún amigo leal, porque este deber reside, como deber en general, antes que toda experiencia, en la idea de una razón, que determina la voluntad por fundamentos *a priori*.

Añádase a esto que, a menos de querer negarle al concepto de moralidad toda verdad y toda relación con un objeto posible, no puede ponerse en duda que su ley es de tan extensa significación que tiene vigencia, no sólo para los hombres, sino para todos los *seres racionales en general*, no sólo bajo condiciones contingentes y con excepciones, sino por modo *absolutamente necesario*; por lo cual resulta claro que no hay experiencia que pueda dar ocasión a inferir ni siquiera la posibilidad de semejantes leyes apodícticas. Pues ¿con qué derecho podemos tributar un respeto ilimitado a lo que acaso no sea valedero más que en las condiciones contingentes de la Humanidad, y considerarlo como precepto universal para toda naturaleza racional? ¿Cómo íbamos a considerar las leyes de determinación de *nuestra* voluntad como leyes de determinación de la voluntad de un ser racional en general y, sólo como tales, valederas para nosotros, si fueran

meramente empíricas y no tuvieran su origen enteramente *a priori* en la razón pura práctica?

El peor servicio que puede hacerse a la moralidad es quererla deducir de ciertos ejemplos. Porque cualquier ejemplo que se me presente de ella tiene que ser a su vez previamente juzgado según principios de la moralidad, para saber si es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo; y el ejemplo no puede en manera alguna ser el que nos proporcione el concepto de la moralidad. El mismo Santo del Evangelio tiene que ser comparado ante todo con nuestro ideal de la perfección moral, antes de que le reconozcamos como lo que es. Y él dice de sí mismo: “¿Por qué me llamáis a mi a quien estáis viendo? Nadie es bueno (prototipo del bien) sino sólo el único Dios, a quien vosotros no veis”. Mas ¿de dónde tomamos el concepto de Dios como bien supremo? Exclusivamente de la *idea* que la razón *a priori* bosqueja de la perfección moral y enlaza inseparablemente con el concepto de una voluntad libre. La imitación no tiene lugar alguno en lo moral, y los ejemplos sólo sirven de aliento, esto es, ponen fuera de duda la posibilidad de hacer lo que la ley manda, nos presentan intuitivamente lo que la regla práctica expresa universalmente; pero no pueden nunca autorizar a que se deje a un lado su verdadero original, que reside en la razón, para regirse por ejemplos.

Si, pues, no hay ningún verdadero principio supremo de la moralidad que no haya de descansar en la razón pura, independientemente de toda experiencia, creo yo que no

es necesario ni siquiera preguntar si será bueno alcanzar *a priori* esos conceptos, con todos los principios a ellos pertinentes, exponerlos en general —*in abstracto*—, en cuanto que su conocimiento debe distinguirse del vulgar y llamarse filosófico. Mas en esta nuestra época pudiera ello acaso ser necesario. Pues si reuniéramos votos sobre lo que deba preferirse, si un conocimiento racional puro, separado de todo lo empírico, es decir, una metafísica de las costumbres, o una filosofía práctica popular, pronto se adivina de qué lado se inclinaría la balanza.

Este descender a conceptos populares es ciertamente muy plausible cuando previamente se ha realizado la ascensión a los principios de la razón pura y se ha llegado en esto a completa satisfacción. Esto quiere decir que conviene primero fundar la teoría de las costumbres en la metafísica, y luego, cuando sea firme, procurarle acceso por medio de la popularidad. Pero es completamente absurdo querer descender a lo popular en la primera investigación, de la que depende la exactitud toda de los principios. Y no es sólo que un proceder semejante no puede nunca tener la pretensión de alcanzar el mérito rarísimo de la verdadera *popularidad filosófica*, pues no se necesita mucho arte para ser entendido de todos, si se empieza por renunciar a todo conocimiento sólido y fundado, sino que además da lugar a una pútrida mezcolanza de observaciones mal cosidas y de principios medio inventados, que embelesa a los ingenios vulgares porque hallan en ella lo necesario para su charla

diaria, pero que produce en los conocedores confusión y descontento, hasta el punto de hacerles apartar la vista; en cambio, los filósofos, que perciben muy bien todo ese andamiaje seductor, encuentran poca atención, cuando, después de apartarse por un tiempo de la supuesta popularidad y habiendo adquirido conocimientos determinados, podrían con justicia aspirar a ser populares.

No hay más que mirar los ensayos sobre la moralidad que se han escrito en ese gusto preferido, y se verá en seguida cómo se mezclan en extraño consorcio, ya la peculiar determinación de la naturaleza humana —comprendida en ella también la idea de una naturaleza racional en general—, ya la perfección, ya la felicidad, aquí el sentimiento moral, allá ese amor de Dios, un poquito de esto, otro poco de aquello, sin que a nadie se le ocurra preguntar si los principios de la moralidad hay que buscarlos en el conocimiento de la naturaleza humana —que no podemos obtener como no sea por la experiencia—; y en el caso de que la respuesta viniera negativa, si esos principios morales hubiese que encontrarlos por completo *a priori*, libres de todo lo que sea empírico, absolutamente en los conceptos puros de la razón, y no en otra parte, tomar la decisión de poner aparte esa investigación, como filosofía práctica pura o —si es lícito emplear un nombre tan difamado— metafísica⁴ de las costumbres, llevarla por sí sola a su máxima perfección y consolar al público, deseoso de popularidad, hasta la terminación de aquella empresa.

Pero esta metafísica de las costumbres, totalmente aislada

y sin mezcla alguna de antropología, ni de teología, ni de física o hiperfísica, ni menos aún de cualidades ocultas —que pudiéramos llamar hipofísica—, no es sólo un indispensable sustrato de todo conocimiento teórico y seguramente determinado de los deberes, sino al mismo tiempo un *desideratum* de la mayor importancia para la verdadera realización de sus preceptos. Pues la representación pura del deber, y en general de la ley moral, sin mezcla alguna de ajenas adiciones de atractivos empíricos, tiene sobre el corazón humano, por el solo camino de la razón —que por medio de ella se da cuenta por primera vez de que puede ser por sí misma una razón también práctica—, un influjo tan superior a todos los demás resortes⁵ que pudieran sacarse del campo empírico, que consciente de su dignidad, desprecia estos últimos y puede poco a poco transformarse en su dueña; en cambio, una teoría de la moralidad que esté mezclada y compuesta de resortes sacados de los sentimientos y de las inclinaciones, y al mismo tiempo de conceptos racionales, tiene que dejar el ánimo oscilante entre causas determinantes diversas, irreducibles a un principio y que pueden conducir al bien sólo por modo contingente y a veces determinar el mal.

Por todo lo dicho se ve claramente: que todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente *a priori*, en la razón, y ello en la razón humana más vulgar tanto como en la más altamente especulativa; que no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico, el cual, por tanto, sería contingente; que en esa pureza de su origen

reside su dignidad, la dignidad de servirnos de principios prácticos supremos; que siempre que añadimos algo empírico sustraemos otro tanto de su legítimo influjo y quitamos algo al valor ilimitado de las acciones; que no sólo la mayor necesidad exige, en sentido teórico, por lo que a la especulación interesa, sino que es de máxima importancia, en el sentido práctico, ir a buscar esos conceptos y leyes en la razón pura, exponerlos puros y sin mezcla, e incluso determinar la extensión de todo ese conocimiento práctico puro, es decir, toda la facultad de la razón pura práctica; mas no haciendo depender los principios de especial naturaleza de la razón humana, como lo permite la filosofía especulativa y hasta lo exige a veces, sino derivándolos del concepto universal de un ser racional en general, puesto que las leyes morales deben valer para todo ser racional en general, y de esta manera, la moral toda, que necesita de la antropología para su *aplicación* a los hombres, habrá de exponerse por completo primero independientemente de ésta, como filosofía pura, es decir, como metafísica –cosa que se puede hacer muy bien en esta especie de conocimientos totalmente separados–, teniendo plena conciencia de que, sin estar en posesión de tal metafísica, no ya sólo sería vano determinar exactamente lo moral del deber en todo lo que es conforme al deber, para el enjuiciamiento especulativo, sino que ni siquiera sería posible, en el mero uso vulgar y práctico de la instrucción moral, asentar las costumbres en sus verdaderos principios y fomentar así las disposiciones morales puras del ánimo e inculcarlas en

los espíritus para el mayor bien del mundo.

Mas para que en esta investigación vayamos por sus pasos naturales, no sólo del enjuiciamiento moral vulgar —que es aquí muy digno de atención— al filosófico, como ya hemos hecho, sino de una filosofía popular, que no puede llegar más allá de adonde la lleve su trampear por entre ejemplos, a la metafísica —que no se deja detener por nada empírico— y, teniendo que medir el conjunto total del conocimiento racional de esta clase, llega en todo caso hasta las ideas, donde los ejemplos mismos nos abandonan, tenernos que perseguir y exponer claramente la facultad práctica de la razón, desde sus reglas universales de determinación, hasta allí donde surge el concepto del deber.

Cada cosa, en la naturaleza, actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por *la representación* de las leyes, esto es, por principios; posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones de las leyes se exige *razón*, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente la voluntad, entonces las acciones de este ser, que son conocidas como objetivamente necesarias, son también subjetivamente necesarias, es decir, que la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno. Pero si la razón por sí sola no determina suficientemente la voluntad; si la voluntad se halla sometida también a condiciones subjetivas (ciertos resortes) que no siempre coinciden con

las objetivas; en una palabra, si la voluntad no es *en sí* plenamente conforme con la razón (como realmente sucede en los hombres), entonces las acciones conocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de tal voluntad, en conformidad con las leyes objetivas, llámase *constricción*, es decir, la relación de las leyes objetivas a una voluntad no enteramente buena es representada como la determinación de la voluntad de un ser racional por fundamentos de la voluntad, sí, pero por fundamentos a los cuales esta voluntad no es por su naturaleza necesariamente obediente.

La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámase mandato (de la razón), y la fórmula del mandato llámase imperativo.

Todos los imperativos exprésanse por medio de un “debe ser” y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por tal ley (una constricción). Dicen que fuera bueno hacer u omitir algo; pero lo dicen a una voluntad que no siempre hace algo sólo por que se le represente que es bueno hacerlo. Es, empero, prácticamente *bueno* lo que determina la voluntad por medio de representaciones de la razón y, consiguientemente, no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, –por fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal. Distínguese de lo *agradable*, siendo esto último lo que ejerce influjo sobre la voluntad por medio solamente de la sensación, por causas

meramente subjetivas, que valen sólo para éste o aquél, sin ser un principio de la razón válido para cualquiera.

Una voluntad perfectamente buena hallaríase, pues, igualmente bajo leyes objetivas (del bien); pero no podría representarse como constreñida por ellas a las acciones conformes a la ley, porque por sí misma, según su constitución subjetiva, podría ser determinada por la sola representación del bien. De aquí que para la voluntad *divina* y, en general, para una voluntad *santa*, no valgan los imperativos: el “*debe ser*” no tiene aquí lugar adecuado, porque el *querer* ya de suyo coincide necesariamente con la ley. Por eso son los imperativos solamente fórmulas para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional; verbigracia, de la voluntad humana.

Pues bien, todos los *imperativos* mandan, ya *hipotética*, ya *categoricamente*. Aquéllos representan la necesidad práctica de una acción posible, como medio de conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera). El imperativo categórico sería el que representase una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin, como objetivamente necesaria.

6. Racionalidad y justicia: John Rawls, *Teoría de la justicia**

Rawls propone la justicia como una forma de imparcialidad. El filósofo norteamericano apunta que podemos imaginar cuáles principios desearíamos escoger para que fueran adoptados por la sociedad, a partir de una hipotética “situación original” en la cual ignoramos hechos cruciales acerca de nuestra condición y actuación en sociedad. Escoger principios tras de ese velo de ignorancia es una forma de asegurar que nuestras decisiones son tomadas de una manera imparcial y justa.

La teoría de la justicia de John Rawls tiene algo en común con el enfoque de Kant sobre la ética, pone énfasis en preguntarse que máximas morales podrían ser *escogidas* o *deseadas* para funcionar en sociedad. También hace uso de la idea de un *contrato hipotético*, concepto familiar a la teoría política presente, por ejemplo, en *Leviatán*, de Thomas Hobbes (Ver parte 3 de este apartado).

El problema de qué es una elección racional en circunstancias de incertidumbre ha preocupado tanto Rawls como a sus críticos. Éstos últimos han sugerido que la posición original del autor de la *Teoría de la justicia* implica una forma de utilitarismo. Dar sentido a nuestras prácticas y creencias

* Rawls, J. (2018). La idea principal de la teoría de la justicia. En *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica (pp.24-29).

morales, a través del análisis del rol que juegan la intuición y los argumentos racionales en la conformación de nuestra conciencia moral, han sido propósitos que en la filosofía moral se mantienen tan extendidos como vigentes.



3. LA IDEA PRINCIPAL DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA

Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant. Para lograrlo no debemos pensar en el contrato original como aquel que es necesario para ingresar en una sociedad particular o para establecer una forma particular de gobierno. Más bien, la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. A este

modo de considerar lo llamaré justicia como imparcialidad.

Así pues, hemos de imaginarnos que aquellos que se dedican a la cooperación social eligen, en un acto conjunto, los principios que han de asignar los derechos y deberes básicos y determinar la división de los beneficios sociales. Los hombres habrán de decidir de antemano cómo regularán las pretensiones de unos y otros, y cuáles serán los principios fundamentales de su sociedad. Así como cada persona tiene que decidir mediante la reflexión racional lo que constituye su bien, esto es, el sistema de fines que para él es racional perseguir, del mismo modo, un grupo de personas tiene que decidir de una vez y para siempre lo que para ellas significará justo o injusto. La elección que los hombres racionales harían en esta situación hipotética de igual libertad, suponiendo por ahora que este problema de elección tiene una solución, determina los principios de la justicia.

En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia. Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el de que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades

naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Los principios de la justicia se escogen tras un velo de ignorancia. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes supondré capaces de un sentido de la justicia. Podría decirse que la posición original es el *statu quo* inicial apropiado y que, en consecuencia, los acuerdos fundamentales logrados en ella son justos. Esto explica lo apropiado del nombre “justicia como imparcialidad”: transmite la idea de que los principios de la justicia se acuerdan en una situación inicial que es justa. El nombre no significa que los conceptos de justicia y equidad sean los mismos, al igual que la frase “poesía como metáfora” tampoco quiere decir que los conceptos de poesía y metáfora sean los mismos.

La justicia como imparcialidad comienza, como he dicho, con una de las elecciones más generales que las personas pue-

den hacer en común, esto es, con la elección de los primeros principios de una concepción de justicia que habrá de regular toda la crítica y reforma subsecuente de las instituciones. Por tanto, después de haber escogido una concepción de justicia, podemos suponer que escogerán una constitución y un poder legislativo que aplique las leyes, de acuerdo siempre con los principios de la justicia convenidos originalmente. Nuestra situación social es justa si a través de esta secuencia de acuerdos hipotéticos hubiéramos convenido en un sistema general de reglas que la definieran. Más aún, suponiendo que la posición original determina un conjunto de principios (esto es, que se escogió una concepción específica de la justicia), entonces será verdad que, siempre que una institución social satisfaga estos principios, aquellos comprometidos en ella pueden mutuamente decirse que están cooperando en condiciones que consentirían si fuesen personas libres e iguales cuyas relaciones entre sí fuesen equitativas. Todos ellos podrían considerar que sus arreglos satisfacen las estipulaciones que hubiesen reconocido en una situación inicial que incorpora restricciones ampliamente aceptadas y razonables para elegir los principios. El reconocimiento general de este hecho proporcionaría la base para una aceptación pública de los correspondientes principios de justicia. Por supuesto que ninguna sociedad puede ser un esquema de cooperación en el cual los hombres ingresen voluntariamente, en un sentido literal; cada persona se encuentra, desde su nacimiento, en una posición determinada de alguna

sociedad determinada, y la naturaleza de esta posición afecta materialmente sus perspectivas de vida. Aun así, una sociedad que satisfaga los principios de justicia como imparcialidad se acerca en lo posible a un esquema voluntario, ya que cumple con los principios que consentirían personas libres e iguales en condiciones que son imparciales. En este sentido, sus miembros son autónomos y las obligaciones que reconocen son autoimpuestas.

Un rasgo de la justicia como imparcialidad es pensar que los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados. Esto no quiere decir que sean egoístas, es decir, que sean individuos que sólo tengan ciertos tipos de intereses, tales como riqueza, prestigio y poder. Sin embargo, se les concibe como seres que no están interesados en los intereses ajenos. Habrán de suponer que incluso puede haber oposición a sus objetivos espirituales del mismo modo que puede haberla a los objetivos de aquellos que profesan religiones diferentes. Más aún, el concepto de racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para fines dados. En alguna medida modificare este concepto, tal como se explica posteriormente (S 25), pero se debe tratar de evitar introducir en él elementos éticos controvertidos de cualquier clase. La situación inicial ha de estar caracterizada por estipulaciones ampliamente aceptadas.

Al elaborar la concepción de la justicia como imparcia-

lidad, una de las tareas principales es claramente la de determinar qué principios de justicia serían escogidos en la posición original. Para hacerlo, debemos describir esta situación con algún detalle y formular cuidadosamente el problema de elección que plantea. Abordaré estas cuestiones en los capítulos siguientes. Sin embargo, puede observarse que una vez que se piensa que los principios de la justicia surgen de un acuerdo original en una situación de igualdad, queda abierta la cuestión de si el principio de utilidad sería reconocido. A primera vista no parece posible que personas que se ven a sí mismas como iguales, facultadas para reclamar sus pretensiones sobre los demás, conviniesen en un principio que pudiera requerir menores perspectivas vitales para algunos, simplemente en aras de una mayor suma de ventajas disfrutadas por otros. Dado que cada uno desea proteger sus intereses y su capacidad de promover su concepción del bien, nadie tendría una razón para consentir una pérdida duradera para sí mismo con objeto de producir un mayor equilibrio de satisfacción. En ausencia de impulsos de benevolencia, fuertes y duraderos, un hombre racional no aceptaría una estructura básica simplemente porque maximiza la suma algebraica de ventajas, sin tomar en cuenta sus efectos permanentes sobre sus propios derechos e intereses básicos. Así pues, parece que el principio de utilidad es incompatible con la concepción de cooperación social entre personas iguales para beneficio mutuo. Parece ser incongruente con la idea de reciprocidad implícita en la noción de una sociedad

bien ordenada. En todo caso esto es lo que voy a sostener.

Sostendré en cambio que las personas en la situación inicial escogerían dos principios bastante diferentes: el primero exige igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo las desigualdades de riqueza y autoridad, sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad. Estos principios excluyen aquellas instituciones justificantes por motivo de que las privaciones de algunos se compensan mediante un mayor bien para todos en general. Que algunos deban tener menos con objeto de que otros prosperen puede ser ventajoso pero no es justo. Sin embargo, no hay injusticia en que unos pocos obtengan mayores beneficios, con tal de que con ello se mejore la situación de las personas menos afortunadas. La idea intuitiva es que, puesto que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación sin el cual ninguno podría llevar una vida satisfactoria, la división de ventajas debería ser tal que suscite la cooperación voluntaria de todos los que toman parte en ella, incluyendo a aquellos peor situados. Pero esto sólo puede esperarse si se proponen unas condiciones razonables. Los dos principios mencionados parecen ser una base equitativa sobre la cual los mejor dotados o más afortunados en su posición social, sin que se pueda decir de ninguno que lo merecía, pueden esperar la cooperación voluntaria de los otros en el caso en

que algún esquema practicable sea condición necesaria para el bienestar de todos. Una vez que nos decidimos a buscar una concepción de la justicia que anule los accidentes de los dones naturales y las contingencias de las circunstancias sociales, como elementos computables en la búsqueda de ventajas políticas y económicas, nos vemos conducidos a estos principios; expresan el resultado de no tomar en cuenta aquellos aspectos del mundo social que desde un punto de vista moral parecen arbitrarios.

A pesar de todo, el problema de la elección de principios es extremadamente difícil. No espero que la respuesta que voy a sugerir convenza a todo el mundo. Es, por tanto, digno de hacerse notar desde el comienzo que la justicia como imparcialidad, igual que otras ideas contractuales, consiste en dos partes: 1) una interpretación de la situación inicial y del problema de elección que se plantea en ella, y 2) un conjunto de principios en los cuales, se dice, habrá acuerdo. Se puede entonces aceptar la primera parte de la teoría (o una variante de la misma) pero no aceptar la otra, y viceversa. Puede parecer que el concepto de la situación contractual inicial es razonable, aunque se rechacen los principios particulares que se proponen. En verdad, lo que quiero sostener es que la concepción más apropiada de esta situación conduce a principios de justicia contrarios al utilitarismo y al perfeccionismo y que, por tanto, la doctrina del contrato proporciona una alternativa a estos puntos de vista: se puede incluso discutir esta pretensión aun concediendo que el

método contractualista sea un modo útil de estudiar teorías éticas y de exponer sus suposiciones subyacentes.

La justicia como imparcialidad es un ejemplo de lo que he llamado una teoría contractualista. Ahora bien, es posible que haya objeciones contra el término “contrato” y expresiones semejantes; sin embargo, creo que servirá razonablemente bien. Muchas palabras tienen connotaciones equívocas que es probable que a primera vista confundan. Los términos “utilidad” y “utilitarismo” ciertamente no son excepciones. Suscitan sugerencias lamentables que los críticos hostiles han explotado de buen grado; no obstante, son lo bastante claros para quienes estén dispuestos a estudiar la doctrina utilitarista. Lo mismo debería ocurrir con el término “contrato” aplicado a teorías morales. Como he dicho anteriormente, para entenderlo hay que tener presente que implica cierto nivel de abstracción. En especial, hay que recordar que el contenido del acuerdo apropiado no es ingresar en una sociedad dada o adoptar una forma dada de gobierno, sino aceptar ciertos principios morales. Más aún, los compromisos a los que se refiere son puramente hipotéticos: la concepción contractual mantiene que ciertos principios serían aceptados en una situación inicial bien definida.

El mérito de la terminología contractual es que transmite la idea de que se pueden concebir los principios de justicia como principios que serían escogidos por personas racionales, y de que las concepciones de la justicia se pueden explicar y justificar de esa manera. La teoría de la justicia es una

parte, quizá la más significativa, de la teoría de la elección racional. Más aún, los principios de la justicia se ocupan de las pretensiones conflictivas a las ventajas obtenidas por la cooperación social; se aplican a las relaciones entre varias personas o grupos. La palabra “contrato” sugiere tanto esta pluralidad como la condición de que la división correcta de ventajas tiene que hacerse conforme a principios aceptables para todas las partes. La fraseología contractual connota también el carácter público que es condición de los principios de la justicia. Así, si estos principios son el resultado de un acuerdo, los ciudadanos conocerán los principios observados por los demás. Es característico de las teorías contractuales el subrayar la naturaleza pública de los principios políticos. Finalmente, existe la larga tradición de la teoría contractual. Expresar el vínculo a través de esta línea de pensamiento ayuda a definir ideas y se aviene a la condición humana. Hay, pues, varias ventajas en el uso del término “contrato”. Tomado con las debidas precauciones no deberá inducir a errores.

Una observación final. La justicia como imparcialidad no es una teoría contractual completa, ya que está claro que la idea contractualista puede extenderse a la elección de un sistema ético más o menos entero, esto es, un sistema que incluya principios para todas las virtudes y no sólo para la justicia. Ahora bien, por lo general consideraré únicamente los principios de la justicia y otros estrechamente relacionados con ellos; no intento, pues, analizar las virtudes de manera sistemática. Es obvio que si la justicia como imparcialidad

tiene un éxito razonable, el siguiente paso sería estudiar la concepción más general sugerida por el nombre: “la rectitud como imparcialidad”. Pero incluso esta teoría más amplia no abarcaría todas las relaciones morales, ya que parecería incluir sólo nuestras relaciones con otras personas, dejando sin explicar cómo habremos de conducirnos respecto a los animales y al resto de la naturaleza. No pretendo que la noción de contrato ofrezca un medio para acercarse a estas cuestiones, que son ciertamente de primera importancia y habré de dejarlas de lado. Tenemos que reconocer el alcance limitado de la justicia como imparcialidad y del tipo general de concepción que ejemplifica. En qué medida haya que revisar sus conclusiones una vez que estas otras cuestiones sean entendidas es algo que no puede decidirse por anticipado.

7. Justicia y humillación: Avishai Margalit, *La sociedad decente**

Avishai Margalit propone el examen de lo que es una sociedad decente, una sociedad que no humilla a las personas. Su enfoque implica ir más allá de definir lo que es justo —universal y abstracto—, a precisar lo que es decente, —específico e identificable—. La mirada de Margalit cuestiona los principios kantianos y las teorías de la justicia de Rawls.

El autor de *La sociedad decente* presenta tres razones para caracterizar la sociedad decente de manera negativa y no hacerlo de manera positiva. Una razón de índole moral: existe una notable asimetría entre erradicar el mal y fomentar el bien, “[E]s más prioritario erradicar males dolorosos que crear bienes disfrutables”. Una razón lógica: se basa en la distinción entre objetivos que se pueden lograr directamente y aquellos que son esencialmente laterales, “Tratar con respeto a la gente puede ser también, esencialmente, un producto lateral de la propia conducta general hacia las personas, mientras que este no es el caso de la no humillación”. La tercera razón, de índole cognitiva: es más fácil identificar un mal específico que un bien abstracto. Al respecto Margalit se pregunta ¿qué sucede con la posibilidad de

* Margalit, A. (2010). Introducción y Conclusión. En *La sociedad decente*. Madrid: Paidós (pp. 15- 16 y 209-212).

humillación institucional en una sociedad que es justa para sus miembros, pero no para los demás? Los emigrantes ilegales mexicanos en los Estados Unidos y los palestinos en Israel trabajan en sociedades justas que los humillan.

El filósofo israelí realiza una evaluación de la teoría de la justicia de John Rawls. Argumenta que, aunque parezca obvio que una sociedad justa debe ser también una sociedad decente, en realidad nos es tan obvio como parece. Margalit concluye que los principios de la justicia rawlsianos son, finalmente, compatibles con la existencia de instituciones que humillan a las personas. Esto último es lo que se propone superar Avishai Margalit.



INTRODUCCIÓN

¿Qué es una sociedad decente? La respuesta que propongo es, a grandes rasgos, la siguiente: una sociedad decente es aquella cuyas instituciones no humillan a las personas. Y distingo entre una sociedad decente y una sociedad civilizada. Una sociedad civilizada es aquella cuyos miembros no se humillan unos a otros, mientras que una sociedad decente es aquella cuyas instituciones no humillan a las personas.

Empiezo por caracterizar a grandes rasgos una sociedad decente como una sociedad que no humilla a sus integran-

tes. ¿Por qué caracterizar la sociedad decente de una manera negativa, en vez de positiva, como, por ejemplo, una sociedad que respeta a sus miembros? Por tres razones: una razón de índole moral, otra lógica y, finalmente, una razón cognitiva. La razón moral se debe a mi convicción de que existe una notable asimetría entre erradicar el mal y fomentar el bien. Es más prioritario eliminar males dolorosos que crear bienes disfrutables. La humillación es un mal doloroso, mientras que el respeto es un bien. Por tanto, es más prioritario eliminar la humillación que ofrecer respeto.

La razón lógica se basa en la distinción entre los objetivos que se pueden lograr directa e inteligentemente y aquellos que son esencialmente productos laterales y no se pueden lograr directamente sólo porque así lo decidan. Lo más que pueden hacer es simular que actúan espontáneamente. La espontaneidad es, en esencia, un producto lateral y no un objetivo primario. Tratar con respeto a la gente puede ser también, esencialmente, un producto lateral de la propia conducta general hacia las personas, mientras que este no es el caso de la no humillación. Quizá no hay ningún comportamiento del que se pueda decir que fomenta el respeto (en el mismo sentido que existen actos, como el saludo militar, que podemos identificar como acciones que rinden honores militares). Quizá simplemente podamos manifestar nuestro respeto mediante actos pensados para otros propósitos, de manera que el respeto otorgado no es más que un producto lateral de éstos. Por el contrario, existen actos específicos,

como escupir a alguien en la cara, que son humillantes sin ser productos laterales de otros actos.

La tercera razón, de índole cognitiva, es que es más fácil identificar las conductas humillantes que las respetuosas, de la misma manera que es más fácil identificar la enfermedad que la salud. La salud y el honor son conceptos que implican defensa. Defendemos nuestro honor y protegemos nuestra salud. La enfermedad y la humillación son conceptos que implican ataque. Es más fácil identificar situaciones de ataque que de defensa, puesto que las primeras se basan en un claro contraste entre el atacante y el atacado, mientras que la última puede existir incluso sin un atacante identificable.

Todas estas razones me han decidido a caracterizar la sociedad decente de manera negativa en lugar de positiva. En una caracterización positiva, una sociedad decente es aquella que acuerda respetar, a través de sus instituciones, a las personas sujetas a su autoridad. Como veremos, en ocasiones será necesario emplear esta caracterización positiva de la sociedad decente, así como la caracterización negativa con la que hemos empezado.

CONCLUSIÓN

En primer lugar, debemos tratar de entender qué es una sociedad justa, según la famosa teoría de la justicia de John Rawls. ¿Es posible que exista una sociedad justa que no sea una sociedad decente? En otras palabras, ¿puede ser jus-

ta una sociedad que tenga instituciones humillantes? ¿Es posible, para una sociedad justa (tal como la define Rawls) no ser una sociedad decente? Al centrarme en el concepto rawl-siano de sociedad justa no pretendo ignorar la existencia de otros conceptos de justicia comparables con la sociedad decente. Mi referencia exclusiva al concepto de justicia de Rawls juega aquí un papel limitado; esto es, el de indicar que, aun cuando parezca obvio que una sociedad justa debe ser también una sociedad decente, en realidad esto no es tan obvio como parece. En otros términos, es correcto decir que una sociedad justa debe ser también una sociedad decente, pero no es obviamente correcto. De hecho, al centrarme en el concepto de justicia de Rawls mi objetivo es mostrar que la conexión entre ambos tipos de sociedad no es tan obvia. La idea es que si una teoría con sensibilidad “kantiana” como la de Rawls encuentra dificultades en conciliar la sociedad justa y la sociedad decente, la conexión entre ambos tipos de sociedad no está tan clara como podría parecer.

Según Rawls, una sociedad justa se basa en dos principios de justicia:

1. Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.
2. Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: a) deben beneficiar a los miembros más desfavorecidos de la sociedad; b) unido a que los cargos y

las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.

Así pues, la cuestión estriba en si una sociedad basada en los principios de la justicia rawlsianos es lógicamente conciliable con la existencia de instituciones humillantes. No cabe duda de que el espíritu de la sociedad justa, basada en los dos principios de libertad y diferencia justificada, está esencialmente reñido con una sociedad no decente. Pero aún podemos preguntarnos si una sociedad justa al estilo rawlsiano entra en conflicto con la letra, y no sólo con el espíritu, con una sociedad que contiene instituciones humillantes.

El objetivo principal de la sociedad justa rawlsiana tiene que ver con la distribución justa de los bienes primarios. Se supone que todos los seres racionales desean estos bienes, independientemente de cualquier otra cosa que puedan desear: quieren estos bienes por sí mismos. Estos bienes primarios contienen libertades básicas como la libertad de expresión y de conciencia, la libertad de movimientos y la elección de una carrera, junto con la renta y el capital. El bien primario anterior a todos ellos es el respeto hacia uno mismo. Para Rawls, el respeto hacia uno mismo tiene dos aspectos: el sentido que las personas tienen de sí mismas basado en su propio valor, y el sentido de que su plan de vida merece ser realizado, junto a la confianza en que tendrán capacidad para llevarlo a cabo en la medida de sus posibilidades.

¿Por qué el respeto hacia uno mismo es el bien primario básico? Porque sin él no tiene sentido hacer absolutamente

nada. Si no se tiene respeto hacia uno, no se tiene noción del valor ni se siente que la vida tiene sentido: “Vanidad de vanidades, todo es vanidad”. Las personas racionales que quieren establecer una sociedad justa harán todo lo posible para no crear instituciones o condiciones sociales humillantes, puesto que ello iría en detrimento del respeto hacia uno mismo, el más básico de los bienes primarios. Además, aunque el principio de diferencia rawlsiano determina bajo qué condición es aceptable desviarse de la distribución igualitaria de los bienes primarios consistentes en riqueza Material, no queda lugar para la desigualdad en la distribución del respeto hacia uno mismo.

No importa que el concepto rawlsiano de respeto hacia uno mismo no coincida con el mío. Está claro que el espíritu de una sociedad justa no puede tolerar la humillación sistemática por parte de sus instituciones básicas. Esto es especialmente cierto cuando el bien a distribuir, en la forma de condiciones sociales que permiten que las personas se respeten a sí mismas, ocupa el primer lugar entre las prioridades de la sociedad justa. Si humillar significa lesionar el respeto hacia sí mismas de las personas, entonces está claro que una de las condiciones necesarias de la sociedad justa es que ésta debe ser una sociedad que no humille a sus miembros.

Pero ¿qué sucede con la posibilidad de humillación institucional en una sociedad que es justa para sus miembros, pero no para los demás? La sociedad del *ki-butz* en Israel es una sociedad que, en sus buenos tiempos, intentó heroica-

mente construir una sociedad justa para sus miembros, pero que siempre ha sido insensible a los que no pertenecían a ella, como los trabajadores contratados externos al ki-butz. La sociedad del kibutz no podría ser una sociedad rawlsiana, aunque sirve para señalar los problemas inherentes a una sociedad que es justa para sus miembros, pero no para quienes dependen de ella siéndole ajenos. Según Rawls, la sociedad justa se basa en un contrato entre sus miembros que asegura instituciones justas para quienes suscriben dicho contrato. En la sociedad justa, incluso las personas que ocupan las posiciones más inferiores son consideradas parte integrante de ella. Pero en el mundo moderno, los peores problemas de humillación suelen ser los de aquellas personas que no son miembros de la sociedad en que viven, que no pertenecen a ella. Quizá las personas que actualmente están en peor situación en los Estados Unidos son los emigrantes mexicanos ilegales cuya falta de permiso de trabajo les convierten en ciervos, cuando no en esclavos, de los miembros que los tienen y los ocultan. Estos mexicanos no son miembros de la sociedad. No son ciudadanos estadounidenses, y no se les tiene en cuenta a la hora de considerar quién está en peor situación en la sociedad del país.

El ejemplo del kibutz nos muestra que aunque sus miembros se sientan comprometidos con la justicia ello no asegura una sociedad decente. En sus mejores momentos la sociedad del kibutz fue lo más parecido que conozco a una sociedad que intentaba ser justa para sus miembros aunque no era una

sociedad decente. Muchas de las personas que se han relacionado con un kibutz sin pertenecer al mismo se han sentido, justificadamente, humilladas por él. Por tanto, para valorar si una sociedad rawlsiana también es decente, es necesario juzgar el trato que dispensa a las personas que dependen de sus instituciones aunque no pertenezcan a ella, como los trabajadores extranjeros (*Gastarbeiter*), que hacen el trabajo sucio en los países desarrollados sin que se les considere ciudadanos de los mismos. Así, para valorar el supuesto de que una de las condiciones necesarias de la sociedad justa rawlsiana es que sea una sociedad decente, debemos aclarar cuáles son los criterios que emplea Rawls para determinar la pertenencia a una sociedad. Especialmente, debemos aclarar el estatus de las personas que no pertenecen a la sociedad justa. Creo que, en opinión de Rawls, una sociedad justa debería ser, en espíritu, una sociedad decente, tanto para sus miembros como para quienes no pertenecen a ella, pero no estoy seguro de hasta qué punto la letra refleja este espíritu.

8. Razón práctica y justicia: Amartya Sen, *La idea de la justicia**

La teoría que presenta Amartya Sen se propone esclarecer cómo plantear la cuestión de la justicia y la superación de la injusticia, en lugar de ofrecer solamente respuestas sobre la justicia perfecta. La novedad es la inclusión de la injusticia. El filósofo hindú destaca que, en última instancia, la justicia guarda relación con la forma en la que las personas viven sus vidas y no simplemente con la naturaleza de las instituciones que la rodean.

La injusticia ha sido el motor de grandes movimientos sociales, destaca Sen, como se puede presumir en la toma de la Bastilla por los parisinos, el desafío de Gandhi al imperio británico, y el combate de Martin Luther King contra la supremacía blanca en el país cuyo himno reclama que Estados Unidos es “la tierra de los libres”.

Se puede aducir un hilo conductor entre las visiones sobre la justicia de John Rawls, Avishai Margalit y Amartya Sen. El autor de *Teoría de la justicia* observa que el concepto de “justicia como equidad” de Rawls se traduce en un conjunto de principios que se refieren de manera exclusiva al establecimiento de instituciones justas. Margalit, por su lado, aspira a una sociedad decente que no humille a sus

* Sen, A. (2019). Prefacio. En *La idea de la justicia*. México: Taurus (pp. 11-16).



miembros. Finalmente, Sen destaca que el análisis debe ir más allá del funcionamiento de las instituciones y escudriñar las vidas que la gente vive y es capaz de vivir.

Amartya Sen afirma que las preocupaciones prácticas, no menos que el razonamiento teórico, exigen un cambio de rumbo en el análisis de la justicia.



PREFACIO

“En el pequeño mundo en el cual los niños viven su existencia”, dice Pip en *Grandes esperanzas* de Charles Dickens, “no hay nada que se perciba y se sienta con tanta agudeza como la injusticia”. Espero que Pip tenga razón: tras su humillante encuentro con Estella, él recuerda de manera vívida “la coacción violenta y caprichosa” que sufrió cuando era niño a manos de su propia hermana. Pero la fuerte percepción de injusticia manifiesta se aplica también a los adultos. Lo que nos mueve, con razón suficiente, no es la percepción de que el mundo no es justo del todo, lo cual pocos esperamos, sino que hay injusticias claramente remediabiles en nuestro entorno que quisiéramos suprimir.

Esto resulta evidente en nuestra vida cotidiana, en las desigualdades y servidumbres que podemos sufrir y que padecemos con buena razón, pero también se aplica a juicios más amplios sobre la injusticia en el ancho mundo en que vivi-

mos. Es justo suponer que los parisinos no habrían asaltado la Bastilla, Gandhi no habría desafiado al imperio en el que no se ponía el sol y Martin Luther King no habría combatido la supremacía blanca en “la tierra de los libres y el hogar de los valientes” sin su conciencia de que las injusticias manifiestas podían superarse. Ellos no trataban de alcanzar un mundo perfectamente justo (incluso si hubiera algún consenso sobre cómo sería ese mundo), sino que querían eliminar injusticias notorias en la medida de sus capacidades.

La identificación de la justicia reparable no sólo nos mueve a pensar en la justicia y la injusticia; también resulta central, y así los sostengo en este libro, para la teoría de la justicia. En la investigación que aquí se presenta, el diagnóstico de la injusticia aparecerá con frecuencia como el punto de partida de la discusión crítica. Pero podría preguntarse: si este es un punto de partida razonable, ¿por qué no podría ser también un buen punto de llegada? ¿Qué necesidad hay de ir más allá de nuestro sentido de la justicia y la injusticia? ¿Por qué debemos tener una teoría de la justicia?

Comprender el mundo no es nunca una simple cuestión de registrar nuestras percepciones inmediatas. Comprender entraña inevitablemente razonar. Tenemos que “leer” lo que sentimos y lo que parece que vemos, y preguntar qué indican esas percepciones y cómo podemos tenerlas en cuenta sin sentirnos abrumados por ellas. Una cuestión se refiere a la confiabilidad de nuestros sentimientos e impresiones. Un sentimiento de injusticia podría servir como señal para mo-

vernos, pero una señal exige un examen crítico, y tiene que haber cierto escrutinio de la solidez de una conclusión basada en señales. La convicción de Adam Smith sobre la importancia de los sentimientos Morales no lo disuadió de buscar una “teoría de los sentimientos morales”, ni de insistir en que un sentimiento de injusticia sea críticamente examinado a través de un escrutinio de la razón para determinar si puede ser la base de una condena sostenible. Una similar exigencia de escrutinio se aplica a la inclinación a elogiar algo o alguien.

Tenemos que preguntar también qué clase de razonamiento debe contar en la evaluación de conceptos éticos y políticos como justicia e injusticia. ¿En qué sentido puede ser objetivo un diagnóstico de la injusticia o la identificación de lo que podría reducirla o eliminarla? ¿Exige imparcialidad en algún sentido particular, como el desapego respecto de las de los propios intereses creados?

¿Demanda también la revisión de ciertas actitudes que no guarden relación con intereses creados pero que reflejen prejuicios y preconcepciones locales que puede no sobrevivir a la confrontación razonada con otras no restringidas por el mismo parroquialismo? ¿Cuál es el papel de la racionalidad y razonabilidad en la comprensión de las exigencias de la justicia?

¿Qué clase de teoría?

Aquí se presenta una teoría de la justicia en un sentido muy amplio del término. Su propósito es esclarecer cómo pode-

mos plantearnos la cuestión del mejoramiento de la justicia y la superación de la injusticia, en lugar de ofrecer respuestas a las preguntas sobre la naturaleza de la justicia perfecta. Tal ejercicio supone claras diferencias con las teorías preeminentes de la justicia en la filosofía política y moral de nuestro tiempo. Tres diferencias exigen atención especial.

Primero, una teoría de la justicia que puede servir de base para el razonamiento práctico debe incluir maneras de juzgar cómo se reduce la injusticia y se avanza hacia la justicia, en lugar de orientarse tan sólo a la caracterización de sociedades perfectamente justas, un ejercicio dominante en muchas teorías de la justicia en la filosofía política actual. Los dos ejercicios para identificar los esquemas perfectamente justos, y para identificar si un cambio social específico podría perfeccionar la justicia, tienen vínculos motivacionales pero están sin embargo analíticamente desarticulados. La última cuestión sobre la que versa este trabajo, resulta central para tomar decisiones sobre instituciones, comportamientos y otros aspectos determinantes de la justicia, al punto que tales decisiones son cruciales para una teoría de la justicia que se propone guiar la razón práctica acerca de lo que se debe hacer.

Segundo, mientras muchas cuestiones de justicia comparada pueden ser resueltas con éxito, y acordadas con argumentos razonados, bien puede haber otras comparaciones en las cuales las consideraciones en conflicto no estén completamente resueltas. Aquí se sostiene que puede haber dis-

tintas razones de justicia, y cada una sobrevive al escrutinio de la crítica pero da pie a conclusiones divergentes. Argumentos razonables en direcciones opuestas pueden surgir de personas con diversas experiencias y tradiciones, pero también pueden emanar de una sociedad determinada o incluso de la misma persona.

Existe una necesidad de argumentación razonada, con uno mismo y con los otros para lidiar con reivindicaciones enfrentadas, en lugar de lo que se puede llamar “tolerancia indiferente”, que se escuda en la comodidad de una postura perezosa del estilo de “tú tienes razón en tu comunidad y yo tengo razón en la mía”. El razonamiento y el escrutinio imparcial son esenciales. Sin embargo, aún el más vigoroso examen crítico puede dejar argumentos en competencia y el conflicto que no elimina el escrutinio parcial. Tengo más que decir sobre esto en lo que sigue, pero subrayó aquí la necesidad de razonamiento y escrutinio no se ve comprometida en manera alguna por la posibilidad de que algunas prioridades en competencia pueden sobrevivir a pesar de la confrontación de la razón. La pluralidad con la cual terminaremos será el resultado del razonamiento y no de su ausencia

Tercero, la presencia de injusticia remediable bien puede tener relación con transgresiones del comportamiento y no con insuficiencias institucionales. La evocación de Pip sobre su agresiva hermana en *Grandes esperanzas* es de este orden y no constituye una recusación de la familia como institución. La justicia guarda relación, en última instancia

con la forma en que las personas viven sus vidas y no simplemente con la naturaleza de las instituciones que la rodean. En contraste, muchas de las principales teorías de la justicia se concentran de manera abrumadora en cómo establecer “instituciones justas”, y conceden una función subsidiaria y dependiente a las cuestiones relacionadas con el comportamiento. Por ejemplo, el merecidamente celebrado concepto de la “justicia como equidad” de John Rawls se traduce en un conjunto único de “principios de justicia” que se refieren de manera exclusiva al establecimiento de “instituciones justas”, constitutivas de la estructura básica de la sociedad, mientras exigen que la conducta de las personas se ajuste por completo al adecuado funcionamiento de dichas instituciones. En el enfoque de la justicia que se presenta en esta obra, se sostiene que hay algunas inadecuaciones cruciales en esta abrumadora concentración en las instituciones (en la cual el comportamiento se supone apropiadamente ajustado), en lugar de en las vidas que la gente es capaz de vivir. El énfasis en las vidas reales para la evaluación de la justicia tiene muchas implicaciones de largo alcance para la naturaleza y el alcance de la idea de Justicia.

Sostengo que el cambio de rumbo en la teoría de la justicia que se explora en este trabajo tiene un impacto directo en la filosofía política y moral. Pero también he tratado de discutir la relevancia del argumento planteado aquí para algunos de los actuales debates en derecho, economía y política, que podría tener incluso, con algún optimismo, cierta

pertinencia en las discusiones y decisiones sobre políticas y programas de carácter práctico.

El empleo de una perspectiva comparada, más allá del limitado y limitante marco del contrato social, puede constituir aquí una contribución muy útil. Estamos comprometidos en comparaciones sobre la base de la justicia cuando luchamos contra la opresión (como la esclavitud el sometimiento de las mujeres), protestamos contra la negligencia médica sistemática (a través de la ausencia de facilidades médicas en regiones de África y Asia o de la falta de cobertura sanitaria universal en la mayoría de los países del mundo incluido Estados Unidos), repudiamos la permisibilidad de la tortura (que continúa practicándose con notable frecuencia en el mundo contemporáneo, en ocasiones por los pilares de la comunidad global) o rechazamos la tolerancia silenciosa del hambre crónica (por ejemplo en la India a pesar de la exitosa abolición de las hambrunas). Con frecuencia admitimos que algunos cambios observables (como la abolición del *apartheid*, para poner un ejemplo de otro tipo) reducirían la injusticia, pero incluso si tales cambios se ponen en práctica con éxito, no tenemos nada que podamos calificar como justicia perfecta. Las preocupaciones prácticas, no menos que el razonamiento teórico, parecen exigir un cambio radical de rumbo en el análisis de la justicia.

Actividades de aprendizaje

1. Explica el punto de vista filosófico que sostiene Platón, a través de la historia de Giges y el anillo mágico.
2. Enumera y explica los argumentos que presenta Aristóteles para justificar la esclavitud.
3. Desde la perspectiva de Thomas Hobbes ¿pueden los hombres vivir sin violencia? Resume la respuesta de Hobbes y evalúa el remedio que propone.
4. Desde la perspectiva de David Hume ¿cuál es el origen de los sentimientos morales del hombre? Explica tu acuerdo o desacuerdo con la respuesta de Hume.
5. Describe los argumentos que presenta Kant para normar la conducta del hombre a través de una ley universal.
6. ¿Por qué John Rawls sostiene que para definir la justicia se debe partir de “un velo de ignorancia”? Resume los argumentos de Rawls.
7. Describe las coincidencias y las diferencias de Margalit con las tesis de John Rawls.

8. Explica por qué Amartya Sen considera insuficiente el establecimiento de instituciones justas.

III. ESTÉTICA

Presentación

Estética, del griego [*aísthesis*], significa juicio, creencia, emoción, sensación, percepción. La disciplina filosófica que aborda las cuestiones relacionadas con la sensibilidad se denomina Estética. El origen de la obra de arte, su valor, importancia y especificidad son problemas nodales del pensamiento estético abordados por los autores incluidos en esta sección. Los pensadores seleccionados tratan de manera relevante cuestiones estéticas presentes en el imaginario colectivo y vivas en las discusiones filosóficas contemporáneas.

Por ejemplo, Platón y Plotino investigan el origen de la obra de arte. Kant y Schiller, se ocupan del placer estético. Wittgenstein descubre que la experiencia estética supone un uso del lenguaje y una relación de familiaridad con el mundo. Heidegger sostiene que en la experiencia estética se devela la verdad del ser. Nietzsche y Benjamin —aún delante de un mundo que se desmorona— persisten en considerar al arte como una manifestación humana excelente.

La justificación primera de la selección de los textos ha sido abrir las posibilidades de pensar de manera diferente a la estética y al arte y con ellas, a las humanidades. Las lec-

turas ayudarán a advertir que el problema estético es singularmente importante para reorientar el sentido de nuestra existencia y para iluminarla.

Deseamos asombrar al lector, motivarlo a saber e investigar más, para que, al advertir cómo han sido abordados los problemas, pueda pensar y proponer alternativas con respuestas desde su propia realidad. Queremos que el lector aprenda a pensar; voltee y se detenga a mirar, más y con nuevos ojos, al arte y a la naturaleza.

1. Irracionalidad y poesía: Platón, *Ion**

Los *Diálogos* de Platón contienen referencias imprescindibles para abordar el estudio del arte desde un enfoque filosófico. Platón considera que la poesía y el arte tienen un carácter irracional. Esta perspectiva es una constante en la cultura occidental hasta el día de hoy.

El protagonista principal de los *Diálogos* es Sócrates, maestro de Platón. En el diálogo –Ion, uno de los rapsodas más famosos de Atenas– conversa con Sócrates sobre las recitaciones de los rapsodas. El maestro cuestiona a Ion: sostiene que los poetas épicos y líricos no están en sus cabales cuando cantan las hermosas composiciones que los hacen famosos y conmueven a los espectadores. Los poetas, afirma el autor de los *Diálogos*, están imbuidos de una fuerza divina y expresan lo que los dioses les comunican. Los rapsodas interpretan, apenas, las obras de los poetas.

Platón se interesa también en probar que Ion no tiene, ni puede tener, un conocimiento de la poesía. Primero conduce a Ion a presumir su discernimiento de Homero. Ion afirma que para cantar los versos es necesario conocerlos y que él los conoce. Mientras progresa el diálogo, Sócrates obliga, finalmente, a Ion a aceptar que lo que el rapsoda hace es por

* Platón. (1985). Ion. En *Diálogos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos (pp. 254-261).

inspiración divina, que “está poseído y sin ninguna ciencia”.

En este diálogo Platón establece, como en buena parte de su obra, dos problemas fundamentales en el estudio de la obra de arte: la relación entre el creador y su obra, y la imposibilidad de explicar el origen de la obra de arte desde una perspectiva racional.



Ion

Ion.— Por Zeus, que es esto lo que quiero, Sócrates. Pues yo me complazco oyéndoos a vosotros los que sabéis.

Sócrates.— ¡Qué más quisiera yo que estuvieses en lo cierto, oh Ion! Sois vosotros, más bien, los que sois sabios, los rapsodos y actores y aquellos cuyos poemas cantáis. Yo no digo, pues, sino la verdad que corresponde a un hombre corriente. Por lo demás, con respeto a lo que te acabo de decir, fíjate qué baladí y trivial es, para cualquiera, el reconocer lo que decía de que la investigación es la misma, cuando alguien toma una técnica en su totalidad. Hagámoslo así en nuestro discurso: ¿no existe una técnica de la pintura en general?

Ion.— Sí.

Sócrates.— Sin duda que hay y ha habido muchos pintores buenos y medianos.

Ion.— Sí, por cierto.

Sócrates.—¿Has visto tú alguna vez a alguien, a propósito

de Polignoto el hijo de Aglaofón, que sea capaz de mostrar lo bueno y lo malo que pintó, y que, por el contrario, sea incapaz cuando se trata de otros pintores, y que, si alguien le enseña las obras de estos otros, está como adormilado y perplejo y no tiene nada que decir, pero si tiene que manifestar su opinión sobre Polignoto o sobre cualquier otro que a ti te parezca, entonces se despierta, pone en ellos sus cinco sentidos y no deja de decir cosas?

Ion.— No, por Júpiter, sin duda que no.

Sócrates.— ¿Cómo es eso? Has visto tú en la escultura a quien, a propósito de Dédalo el de Metión, o Epeo el de Panopeo, o Teodoro de Samos, o de algún otro escultor concreto, sea capaz de explicar lo que hizo bien, y en las obras de otros escultores esté perplejo y adormilado y no tenga nada que decir?

Ion.— Por Zeus, que yo no he visto a nadie así.

Sócrates.— Además, según yo creo, ni en el sonar de flauta o de cítara, ni en el canto con cítara, ni en el de los rapsodos has visto nunca a un hombre que, a propósito de Olimpo, o de Tamiras, o de Orfeo, o de Femio el rapsodo de Ítaca, sea capaz de hacer un comentario y que acerca de Ion de Éfeso se encuentre en un apuro y no sepa explicar lo que recita bien y lo que no.

Ion.— No tengo nada que oponerte, Sócrates. Pero yo tengo el convencimiento íntimo, de que sobre Homero, hablo mejor y con más facilidad que nadie y que todos los demás afirman que yo hablo bien, cosa que no me ocurre si se trata

de otros poetas. Mira, pues, qué es esto.

Sócrates.— Ya miro, Ion, y es más, intento mostrarte lo que me parece que es. Porque no es una técnica lo que hay en ti al hablar bien sobre Homero; tal como yo decía hace un momento, una fuerza divina es la que te mueve, parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética y la mayoría, heráclea. Por cierto que esta piedra no solo atrae a los anillos de hierro, sino que mete en ellos una fuerza tal, que pueden hacer lo mismo que la piedra, o sea, atraer otros anillos, de modo que a veces se forma una gran cadena de anillos de hierro que penden unos de otros. A todos ellos les viene la fuerza que los sustenta de aquella piedra. Así, también, la Musa misma crea inspirados y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados y posesos. Esto mismo le ocurre a los buenos líricos, e igual que los que caen en el delirio de los Coribantes no están en sus cabales al bailar, así también los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco, y, lo mismo que las bacantes sacan de los ríos, en su arrobamiento, miel y leche, cosa que no les ocurre serenas, de la misma manera trabaja el ánimo de los poetas, según lo que ellos mismos dicen. Porque son ellos, por cierto, los poetas, quienes nos hablan de que, como las abejas, liban los cantos que nos ofrecen de las fuentes melifluas que hay en

ciertos jardines y sotos de las musas y que revolotean también como ellas. Y es verdad lo que dicen. Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia. Mientras posea este don, le es imposible al hombre poetizar y profetizar. Pero no es en virtud de una técnica como hacen todas estas cosas y hablan tanto y tan bellamente sobre sus temas, cual te ocurre a ti con Homero, sino por una predisposición divina, según la cual cada uno es capaz de hacer bien aquello hacia lo que la Musa le dirige; uno compone ditirambos, otro loas, otro danzas, otro epopeyas, otro yambos. En las demás cosas cada uno de ellos es incompetente. Porque no es gracias a una técnica por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino, puesto que si supiesen, en virtud de una técnica, hablar bien de algo, sabrían hablar bien de todas las cosas. Y si la divinidad les priva de la razón y se sirve de ellos como se sirve de sus profetas y adivinos es para que, nosotros, que los oímos sepamos que no son ellos, privados de razón como están los que dicen cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma quien las dice y quien, a través de ellos, nos habla. La mejor prueba para esta afirmación la aporta Tínicio de Calcis, que jamás hizo un poema digno de recordarse con excepción de ese peán que todos cantan, quizá el más hermoso de todos los poemas líricos; y que, según el mismo decía era “un hallazgo de las musas”.

Con esto, me parece a mí que la divinidad nos muestra claramente, para que no vacilemos más, que todos estos

hermosos poemas no son de factura humana ni hechos por los hombres, sino divinos y creados por los dioses, y que los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los domine. Para mostrar esto, el dios, a propósito, cantó, sirviéndose de un poeta insignificante, el más hermoso poema lírico. ¿No te parece Ion, que estoy en lo cierto?

Ion.— Sí, ¡por Zeus! Claro que sí: me has llegado al alma, no sé de que manera, con tus palabras, oh Sócrates, y me parece que los buenos poetas por una especie de predisposición divina expresan todo aquello que los dioses les comunican.

Sócrates.— ¿No sois nosotros los rapsodos, a su vez, los que interpretáis las obras de los poetas?

Ion.— También es verdad.

Sócrates.— ¿Os habéis convertido, pues, en intérpretes de intérpretes?

Ion.— Enteramente.

Sócrates.— Dime, pues, oh Ion, y no me ocultes lo que voy a preguntarte. Cuando tú recitas bien los poemas épicos y sobrecoges profundamente a los espectadores, ya sea que cantes a Ulises saltando sobre el umbral, dándose a conocer ante los pretendientes y esparciendo los dardos a sus pies, o a Aquiles abalanzándose sobre Héctor, o un momento emocionante de Andrómaca, de Hécuba o Príamo, ¿te encuentras entonces en plena conciencia o estás, más bien, fuera de ti y crees que tu alma, llena de entusiasmo por los sucesos que refieres, se halla presente en ellos, bien sea en Ítaca o en

Troya o donde quiera que tenga lugar tu relato?

Ion.— ¡Qué evidente es, Sócrates, la prueba que aduces! Te contestaré, pues, no ocultándote nada. En efecto, cuando yo recito algo emocionante, se me llenan los ojos de lágrimas; si es algo terrible o funesto, se me erizan los cabellos y palpita mi corazón.

Sócrates.— Por consiguiente, oh Ion, ¿diremos qué esta en su razón ese hombre que adornado con vestiduras llamativas y coronas doradas, se lamenta en los sacrificios y en la fiestas solemne, sin que sea por habérsele estropeado algo de lo que lleva encima, o experimenta temor entre más de veinte mil personas que se hallan amistosamente puestas hacia él, y ninguna de ellas le roba o le hace daño?

Ion.— No, ¡Por Zeus! En absoluto, oh Sócrates, si te voy a a hablar con franqueza.

Sócrates.— Tú sabes, sin embargo, que a la mayoría de los espectadores les provocáis todas esas cosas.

Ion.— Y mucho que lo sé, pues lo veo siempre desde mi tribuna, llorando, con mirada sombría, atónitos ante lo que se está diciendo. Pero conviene que les presente extraordinario atención, ya que, si los hago llorar, seré yo quien ría al recibir el dinero, mientras, que si hago se rían, me tocará llorar a mí al perderlo.

Sócrates.— ¿No sabes que tal espectador es el último de esos anillos, a los que yo me refería, que por medio de la piedra de Heraclea toman la fuerza unos de otros, y que tú, rapsodo y aedo, eres anillo intermedio y que el mismo poeta

es el primero? La divinidad por medio de todos éstos arrastra el alma de los hombres a donde quiere, enganchándolos con esta fuerza a unos con otros. Y lo mismo que pasaba con esa piedra, se forma aquí una enorme cadena de danzantes, de maestros de coros, y de subordinados suspendidos, uno al lado del otro, de los anillos que penden de la Musa. Y cada poeta depende de su Musa respectiva. Nosotros expresamos esto, diciendo que está poseído, o lo que es lo mismo que está dominado. De estos primeros anillos que son los poetas, penden a su vez otros, que participan en este entusiasmo, unos por Orfeo, otros por Museo, la mayoría, sin embargo, están poseídos y dominados por Homero. Tú perteneces a éstos, oh Ion, qué están poseídos por Homero; por eso cuando alguien canta a algún otro poeta, te duermes y no tienes nada que decir, pero si se deja oír un canto de tu poeta, te despiertas inmediatamente, brinca tu alma y se te ocurren muchas cosas; por que no es por una técnica o ciencia por lo que tú dices sobre Homero las cosas que dices, sino por un don divino, una especie de posesión, y lo mismo que aquellos que, presos en el tumulto de los coribantes, no tienen el oído presto sino para aquel canto que procede del dios que los posee, y le siguen con abundancia de gestos y palabras y no se preocupan de ningún otro, de la misma manera, tú, oh Ion, cuando alguien saca al relucir a Homero, te sobran cosas que decir, mientras que si se trata de otro poeta te ocurre lo contrario. La causa, pues, de esto que me preguntabas, de por qué no tienes la misma facilidad al hablar de Homero

que al hablar de otros poetas, te diré que es porque tú ensalzas a Homero en virtud a una técnica, sino de un don divino.

Ion.— Dices bien, Sócrates. No obstante, me extrañaría que, por muy bien que hablastes, llegaras a convencerme de que yo ensalzo a Homero, poseso y delirante. Estoy seguro de que no opinarías lo mismo, si me oyeses hablar de él.

Sócrates.— Ya estoy deseando oírte; pero no antes de que me hayas contestado esto:

¿De cuál de los temas de que habla Homero, hablas tú mejor? Porque seguro que no sobre todos.

Ion.— Has de saber, Sócrates, que no hay ninguno del que no hable.

Sócrates.— Peo no de todos aquellos que quizás desconozcas, y que, sin embargo, Homero menciona.

Ion.— ¿Y cuáles son estos temas que Homero trata y yo, a pesar de todo, desconozco?

Sócrates.— ¿No trata Homero largamente y en muchos lugares sobre técnicas? Por ejemplo, sobre la técnica de conducir un carro, si me acuerdo de la cita, te lo diré.

Ion.— Deja que lo diga yo, que lo tengo ahora en la memoria.

Sócrates.— Dime, pues, lo que Néstor habló con su hijo Antíloco, cuando le exhorta a tener cuidado con las vueltas en la carrera de caballos al honor de Patroclo:

Ion.— “Y tú inclínate ligeramente en la bien trabajada silla hacia la izquierda de ella, y al caballo de la derecha anímale aguijoneándolo y aflójale las bridas. El caballo de la izquier-

da se acerque tanto a la meta que parezca que el cubo de la bien trabajada rueda, haya de rozar el límite. Pero cuida de no chocar con la piedra.

2. Belleza y arte: Plotino, *Enéadas**

Plotino —pensador tan destacado e influyente como Platón y Aristóteles, pero sorprendentemente desconocido—, concibió un sistema filosófico estrictamente racional que busca la verdad, en el cual, a pesar de una indiscutible impronta platónica, va más allá de Platón, y realiza una revisión crítica y original de muchos de los principios platónicos fundamentales.

En el sistema filosófico plotiniano la realidad se concibe como un todo articulado, dividido en tres grados de realidad o hipóstasis: lo *Uno*, la *Inteligencia* y el *Alma*. La realidad, es decir, cada una de las hipóstasis, se despliega en las emanaciones que se dispersan en una totalidad múltiple, plural y perfecta. Una totalidad que abarca el ser y el devenir y que conjunta a la realidad inteligible con la sensible. El camino de la realidad descende del *Uno* a través de la *Inteligencia* y el *Alma* para animar la naturaleza, ámbito de la dimensión sensible del espacio y el tiempo. El *Alma* posee la función de vincularse con la realidad sensible, pero también tiene la meta de regresar por siempre al *Uno*.

En el fragmento seleccionado Plotino propone un parecido entre el dios creador y el artista. El creador se realizó

* Plotino. (1998). *Enéadas* V 8(31). En *Enéadas V-VI*. Madrid: Gredos (pp. 136-151, fragmentos extraídos de manera discontinua).

en la materia y le impuso a la naturaleza la forma bella y perfecta que deseaba. El artista participa de esa forma, por eso puede dar forma bella a las piedras. Así, la forma bella que logra producir al transformar el mundo sensible no es un producto suyo, es un reflejo que está en su mente. La forma superior del arte es un modelo eterno, se expande en la materia gracias al artista, se desgasta un poco, pero, aún así, imperfecta, es capaz de patentizar ese mundo perfecto del cual proviene.



V 8 (31) Sobre la belleza inteligible (Fragmentos)

Puesto que decimos que quien haya llegado a la contemplación del universo inteligible y haya aprehendido la Belleza de la Inteligencia podrá también formarse una idea del Padre de ésta, esto es, del que está más allá de la Inteligencia, tratamos de entender y de expresarnos a nosotros mismos – en la medida en que cabe expresar tales cosas– de qué modo podría uno llegar a contemplar la Belleza de la Inteligencia y del mundo transcendente.

Sean, pues, dos objetos yuxtapuestos, por ejemplo, dos masas de piedra, una informe y desprovista y otra reducida ya por el arte a estatua de un dios o de algún hombre: de un dios, por ejemplo, de una Gracia o de una Musa; de algún

hombre, mas no uno cualquiera, sino uno que el arte ha creado seleccionando rasgos de todos los hombres bellos.

Pues bien, esta piedra transformada por el arte en belleza de forma aparecerá, sí, bella, mas no por ser piedra —de lo contrario también la otra sería igualmente bella—, sino gracias a la forma que le infundió el arte. Por consiguiente, esta forma no la tenía la materia, sino que estaba en la mente del que la concibió aun antes de que adviniera a la piedra. Pero estaba en el artista no en cuanto éste tenía ojos y manos, sino porque participaba del arte. Luego en el arte esta belleza era muy superior.

Y es que no es aquella belleza, la que estaba en el arte, la que se desplazó a la piedra, antes bien aquélla se queda, pero hay otra, derivada del arte, que es inferior a aquélla. Pero ni aun esta inferior se mantuvo pura en sí misma ni tal como ella quería salvo en la medida en que la piedra cedió al arte.

Ahora bien, si el arte produce una semejanza de lo que es y de lo que tiene, y produce belleza en conformidad con el concepto de lo que produce, síguese que el arte es bello en un grado mayor y más verdadero, puesto que posee la belleza propia del arte, una belleza mayor y más bella, por cierto, que cuanto de bello hay en el producto exterior. Porque cuanto más se dilata al adentrarse en la materia, tanto más se desvirtúa comparada con la que permanece en unidad. Disóciase, efectivamente, de sí mismo todo cuanto se espacia, si fuerza en fuerza, si calor en calor y, en general, si potencia en potencia, si belleza en belleza. Y así toda causa eficiente pri-

maria debe ser por sí misma superior a su producto. Porque no es la falta de música, sino la música, la que produce una obra musical, y la música sensible la produce la suprasensible.

Mas si alguien menosprecia las artes porque crean imitando a la naturaleza, hay que responder en primer lugar que también las naturalezas imitan otros modelos. En segundo lugar, es de saber que las artes no imitan sin más el modelo visible, sino que recurren a las formas en las que se inspira la naturaleza, y además, que muchos elementos se los inventan por su cuenta y los añaden donde hay alguna deficiencia como poseedoras que son de la belleza. En efecto, el mismo Fidias la poseía, pues no esculpió la estatua de Zeus a imagen de ningún modelo sensible, sino concibiéndolo tal cual Zeus sería si quisiera aparecérsenos visiblemente.

Mas dejemos de lado las artes y consideremos los principios cuyos productos se dice que imitan las artes, las bellezas que se originan y se dice que son por naturaleza, los animales racionales e irracionales y principalmente los bien logrados de entre ellos gracias a que su modelador y creador se enseñoreó de la materia y les impuso la forma que deseaba. ¿En qué consiste, pues, la belleza en éstos? No por cierto en la sangre, esto es, en el menstuo. Pero el color mismo, aunque distinto del menstuo, y la figura, no son otra cosa que algo inconfigurado o bien como el contorno, algo simple cual la materia. Entonces ¿de dónde saltó la luz de la belleza de la tan disputada Helena o de cuantas mujeres emularon a Afrodita en belleza? ¿Y de dónde la de la misma Afrodita o la de alguien, si lo hay, ente-

ramente bello, hombre o dios, sea uno de los que se hayan aparecido visiblemente, sea uno de los que no se aparecen pero que tienen en sí mismos una belleza visible? ¿No es verdad que el origen en todos los casos es una forma, pero una forma venida del hacedor a la obra como la que, en las artes, decíamos que iba de las artes a las obras de arte?

Pues ¿qué? ¿Es que van a ser bellos los productos y la razón superpuesta a la materia, y no va a ser, en cambio, belleza la razón sita no en la materia, sino en el hacedor, la razón primaria e inmaterial? Sin embargo, si esta masa de acá fuera bella en cuanto masa, la razón creadora no debía ser bella, pues no era masa. Pero si de hecho una misma forma, tanto si está en una masa grande como si está en una pequeña, mueve y dispone por igual por su propia virtud el ánimo del espectador, no hay que atribuir la belleza a la magnitud de la masa.

He aquí una nueva prueba: mientras la belleza está fuera, aún no la percibimos, pero una vez que se nos mete dentro, nos afecta. Ahora bien, se nos mete a través de los ojos si es forma. ¿Cómo, si no, podría atravesar un órgano minúsculo? Sólo que, a la rastra de la forma, entra también la magnitud, no grande en masa, sino hecha grande por la forma. Además, la causa creativa tiene que ser o fea o indiferente o bella. Ahora bien, de ser fea, no podría producir lo contrario, y de ser indiferente, ¿por qué habría de producir lo bello antes que lo feo? La verdad es que la naturaleza, que produce obras tan bellas, también es bella y lo es con gran prioridad, pero nosotros, que no estamos acostumbrados ni

sabemos ver nada de lo de dentro, corremos tras lo de fuera sin saber que es lo de dentro lo que lo mueve. Nos pasa lo mismo que si uno, mirando su propia imagen, corriera tras ella desconociendo el original de donde procede.

Que tras lo que se corre es algo distinto y que la belleza no está en la magnitud, lo muestra la belleza existente en las enseñanzas, la existente en las ocupaciones y, en general, la existente en las almas; y aquí sí que la belleza es más real, cuando descubres sabiduría en alguno y te maravillas, si no le miras al rostro —que puede muy bien ser feo—, sino si, prescindiendo de toda configuración exterior, vas tras su belleza interior. Y si no te impresiona todavía lo bastante como para llamar bello a semejante hombre, tampoco podrás, al mirarte a ti mismo por dentro, complacerte contigo como bello. De manera que, estando en esta disposición, en vano tratarías de buscar aquella Belleza; eso sería buscada con una vista afeada y no limpia. Y por eso las reflexiones sobre tales temas tampoco van dirigidas a todos. Pero si te viste bello a ti mismo, ponte a rememorar.

(II)

Todos los seres originados, sean artificiales, sean naturales, lo produce una sabiduría: su producción la preside en todos los casos una sabiduría. Ahora bien, si hay alguna sabiduría que produzca en conformidad con la Sabiduría en sí, diremos que tal es el caso de las artes. Sólo que el artista recurre a su vez a una sabiduría natural, por la que ha nacido artista,

que no está ya compuesta de teoremas, sino que es toda entera una unidad, no la sabiduría que, compuesta de multiplicidad, se reduce a unidad, sino más bien la que de unidad que es, se resuelve en multiplicidad.

Pues bien, si se establece que ésta es la Sabiduría primaria, con eso nos basta, puesto que no se trata ya de una sabiduría derivada de otro e inherente a otro. Pero si dijieran que la razón productiva es inherente a la naturaleza y que la naturaleza es el principio de aquella, preguntaremos de dónde posee la naturaleza aquella razón. ¿De otra razón? Si responden que de sí misma, nos detendremos.

Mas si se remontan a la Inteligencia, en ese caso hay que examinar si fue la Inteligencia la que engendró la Sabiduría. Si responden que sí, les preguntaremos que de dónde. Si de sí misma, no hay otro modo posible de haberla engendrado de sí misma sino siendo ella misma sabiduría. Luego la Sabiduría verdadera es Sustancia, y la Sustancia verdadera es Sabiduría.

Aun a la Sustancia le viene su valor de la Sabiduría, y porque le viene de la Sabiduría, por eso es Sustancia verdadera. Y por eso todas las sustancias que no poseen Sabiduría, son Sustancias por haber brotado por obra de una sabiduría, pero no son verdaderas Sustancias por no poseer en sí mismas sabiduría.

No hay que pensar, por lo tanto, que en lo que los dioses y aquellos seres superbeatíficos ven allá sean proposiciones, sino que cada unos de nuestros enunciados son allá efigies bellas, como ya imaginaba alguien que se daban en el alma

del varón sabio, pero no efigies pintadas, sino reales. Y por eso los sabios de antaño afirmaban que también las Ideas son Seres reales, o sea, Sustancias.

III

Este universo: Puesto que su ser y su modo de ser proviene de otro, ¿acaso pensamos que su Hacedor ideó en su mente la tierra y pensó que debía estar en el centro, y que luego ideó el agua y la ideó bordeando la tierra, después las demás cosas hasta el cielo, luego los animales todos, cada cual con su figura, todas las figuras que existen actualmente, sus vísceras internas y sus miembros externos, y que luego, una vez dispuestos en su mente todos los pormenores, puso manos a la obra? No, ni era posible tal ideación —¿de dónde se le iba a ocurrir la ideación de lo que jamás había visto?—, ni caso de habérsela inspirado algún otro, le era posible ponerla por obra al modo como fabrican los actuales artesanos valiéndose de manos e instrumentos. Manos y pies son posteriores.

Queda, pues, que todas las cosas existían en otro, y que luego, sin nada de por medio, por su cercanía, en el Ser, a otro; apareció como de repente un simulacro y una imagen de aquél, sea espontáneamente, sea por ministerio del Alma (esta distinción no hace al caso por el momento) o de algún alma. Lo cierto es que todas esas cosas conjuntamente provinieron de allá y estaban allá en estado de mayor belleza, ya que son las de acá, y no las de allá, las que están contaminadas.

Lo cierto es que todo, de principio a fin, está domina-

do por formas: en primer lugar, la materia por las formas de elementos; luego sobre estas formas hay otras formas, y sobre éstas otras; y por eso tampoco es fácil dar con la materia, escondida como está bajo una multiplicidad de formas. Pero, puesto que aun la materia es una última forma, todo este universo es forma, todas las cosas son formas. Es que el modelo era Forma. La creación discurría calladamente porque el Hacedor era, todo él, Esencia y Forma; de ahí que la creación fuera descansada y así de callada.

Pero además era creación de un todo, porque la creación era un todo. No había, pues, obstáculo alguno. Mas aun ahora domina la creación por más que los seres se obstaculicen unos a otros; pero ni aun ahora obstaculizan la creación, puesto que sigue siendo un todo. Y parecíame a mi que si nosotros fuéramos modelo, esencia y forma a la vez que la forma operante en este mundo fuera nuestra propia esencia, también nuestra actividad creativa prevalecería sin esfuerzo. Aun así, el Hombre crea esta otra forma de hombre en que se ha transformado. Pues convertido actualmente en un hombre, dejó de ser el Hombre total. Pero si deja de ser un hombre “camina -dice- por las alturas y gobierna todo el cosmos”. Porque si se hace parte de un todo, crea un todo.

El objeto de mi razonamiento es que eres, sí, capaz de dar razón de por qué la tierra está en el centro, y por qué es redonda, y por qué la eclíptica es como es. Empero, en la región transcendente las cosas no han sido planeadas así porque tenían que ser así, sino que, porque son como son, por eso

son bellas. Es como si la conclusión se anticipara al silogismo causal en vez de seguirse de las premisas. No son resultado de una consecución lógica ni de una ideación, sino anteriores a toda consecución y a toda ideación, puesto que todo eso —razonamiento, demostración y prueba— es posterior.

Puesto que es principio, todas las cosas proceden espontáneamente y son como son. Y con razón se desaconseja el inquirir las causas del principio, y más de un principio cual es el perfecto, que es idéntico al fin. El que es el principio y fin, es todo de una vez y completo.

Es, pues, bello en primacía, pero es además todo bello y todo bello en todas sus partes, de modo que ni siquiera sus partes se queden atrás por ser deficientes en belleza. ¿Quién habrá, pues, que no lo califique de bello? Porque no es tal que no sea todo bello sino que posea tan solo una parte, o ni siquiera una parte, de belleza. Si aquél no fuera bello ¿qué otro podría serlo? Porque el que está antes que él no desea ser ni siquiera bello. Sólo lo que se presenta como objeto primario de contemplación por ser Forma y espectáculo propio de la inteligencia, es también maravilloso de ver.

3. El placer estético: Immanuel Kant, *Crítica del Juicio**

Otro pensador poderosamente influyente en la conformación de la tradición teórica del mundo moderno es Immanuel Kant. En sus críticas se ocupará de fundamentar, recurriendo exclusivamente al uso de la razón humana, el conocimiento científico, las costumbres morales y un asunto por demás problemático desde Platón, lo estético.

La razón humana para Kant es capaz de producir conocimientos objetivos. Hace posible la existencia de conocimientos universales, necesarios y, a *priori*, que no proceden de la experiencia. Ahí están las Matemáticas y la Física como prueba. Pero, ¿cómo abordar las cuestiones estéticas tan dependientes de la experiencia y de la subjetividad?

En el fragmento de la *Crítica del Juicio* seleccionado para esta antología apreciamos al genio kantiano resolviendo magistralmente el acertijo. Se ocupará de reflexionar de manera estrictamente racional y arduamente sistemática sobre la experiencia estética.

Kant recurre al concepto de juicio estético que ocupará desde entonces un lugar relevante en estética y dilucida conceptos como el del arte, la belleza y el placer estético,

* Kant, M. (1989). Primer Libro. Analítica de lo bello. En *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa-Calpe (pp. 101-107).

entre otros. El filósofo prusiano logra establecer la universalidad, también, en el ámbito de la subjetividad.



PRIMER LIBRO

Analítica de lo bello

PRIMER MOMENTO

Del juicio de gusto según la cualidad

1

El juicio de gusto es estético

Para decidir si algo es bello o no, referimos la representación, no mediante el entendimiento al objeto para el conocimiento, sino, mediante la imaginación (unida quizá con el entendimiento), al sujeto y al sentimiento de placer o de dolor del mismo. El juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento; por lo tanto, no es lógico, sino estético, entendiendo por esto aquel cuya base determinante no puede ser más que subjetiva. Toda relación de las representaciones, incluso la de las sensaciones, puede, empero, ser objetiva (y ella significa entonces lo real de una representación empírica); mas no la relación con el sentimiento de placer y dolor, mediante la cual nada es designado en el objeto, sino que en ella el sujeto siente de qué modo es afectado por la representación.

Considerar con la facultad de conocer un edificio regular, conforme a un fin (sea en una especie clara o confusa de representación), es algo completamente distinto de tener la conciencia de esa representación unida a la sensación de satisfacción. La representación en este caso es totalmente referida al sujeto, más aún, al sentimiento de la vida del mismo, bajo el nombre de sentimiento de placer o dolor; lo cual funda una facultad totalmente particular de discernir y de juzgar que no añade nada al conocimiento, sino que se limita a poner la representación dada en el sujeto, frente a la facultad total de las representaciones, de la cual el espíritu tiene consciencia en el sentimiento de su estado. Representaciones dadas en un juicio pueden ser empíricas (por lo tanto, estéticas); pero el juicio que recae por medio de ellas es lógico cuando aquéllas, en el juicio, son referidas sólo al objeto. Pero, en cambio, aunque las representaciones dadas fueran racionales, si en un juicio son solamente referidas al sujeto (a su sentimiento), este juicio es entonces siempre estético.

2

La satisfacción que determina el juicio
de gusto es totalmente desinteresada

Llámase interés a la satisfacción que unimos con la representación de la existencia de un objeto. Semejante interés está, por tanto, siempre en relación con la facultad de desear, sea como fundamento de determinación de la misma, sea, al

menos, como necesariamente unida al fundamento de determinación de la misma. Ahora bien, cuando se trata de si algo es bello, no quiere saberse si la existencia de la cosa importa o solamente puede importar algo a nosotros o a algún otro, sino de cómo la juzgamos en la mera contemplación (intuición o reflexión). Si alguien me pregunta si encuentro hermoso el palacio que tengo ante mis ojos, puedo seguramente contestar: “No me gustan las cosas que no están hechas más que para mirarlas con la boca abierta”, o bien como aquel iroqués, a quien nada en París gustaba tanto como los figones; puedo también, como Rousseau, declamar contra la vanidad de los grandes, que malgastan el sudor del pueblo en cosas tan superfluas; puedo, finalmente, convencerme fácilmente de que si me encontrase en una isla desierta, sin esperanza de volver jamás con los hombres, y si pudiese, con mi sola voluntad, levantar mágicamente semejante magnífico edificio, no me tomaría siquiera ese trabajo, teniendo ya una cabaña que fuera para mí suficientemente cómoda. Todo eso puede concedérsese y a todo puede asentirse; pero no se trata ahora de ello. Se quiere saber tan sólo si esa mera representación del objeto va acompañada en mí de satisfacción, por muy indiferente que me sea lo que toca a la existencia del objeto de esa representación. Se ve fácilmente que cuando digo que un objeto es *bello* y muestro tener gusto, me refiero a lo que de esa representación haga yo en mí mismo y no a aquello en que dependo de la existencia del objeto. Cada cual debe confesar que el juicio sobre belleza en el que se mezcla el menor

interés es muy parcial y no es un juicio puro de gusto. No hay que estar preocupado en lo más mínimo de la existencia de la cosa, sino permanecer totalmente indiferente, tocante a ella, para hacer el papel de juez en cosas del gusto.

Pero esta proposición, que es de una importancia capital, no podemos dilucidarla mejor que oponiendo a la pura satisfacción desinteresada en el juicio de gusto, aquella otra que va unida con interés, sobre todo, si podemos estar seguros, al propio tiempo, de que no hay más clases de interés que las que ahora vamos a citar.

3

La satisfacción en lo “agradable” está unida con interés

Agradable es aquello que place a los sentidos en la sensación. Aquí preséntase ahora mismo la ocasión de censurar y hacer notar una confusión muy ordinaria de la doble significación que la palabra sensación puede tener. Toda satisfacción (dícese, o piénsase) es ella misma sensación (de un placer). Por tanto, todo lo que place, justamente en lo que place, es agradable (y según los diferentes grados, o también relaciones con otras sensaciones agradables, es *gracioso*, *amable*, *delectable*, *regocijante*, etcétera). Pero si esto se admite, entonces las impresiones de los sentidos, que determinan la inclinación, o los principios de la razón, que determinan la voluntad, o las meras formas reflexionadas de la intuición, que determinan el Juicio, son

totalmente idénticos, en lo que se refiere al efecto sobre el sentimiento del placer, pues éste sería el agrado en la sensación del estado propio; y como, en último término, todo el funcionamiento de nuestras facultades debe venir a parar a lo práctico y unificarse allí como en su fin, no podríamos atribuir a esas facultades otra apreciación de las cosas y de su valor que la que consiste en el placer que las cosas prometen. La manera cómo ellas lo consigan, no importa, al cabo, nada; y como sólo la elección de los medios puede establecer aquí una diferencia, resulta que los hombres podrían acusarse recíprocamente de locura o falta de entendimiento, pero nunca de bajeza o malicia, porque todos, cada uno según su modo de ver las cosas, corren hacia un mismo fin, que para cada uno es el placer.

Cuando una determinación del sentimiento de placer o de dolor es llamada sensación, significa esta expresión algo muy distinto de cuando llamo sensación a la representación de una cosa (por los sentidos, como una receptividad perteneciente a la facultad de conocer), pues en este último caso, la representación se refiere al objeto, pero en el primero, sólo al sujeto, sin servir a conocimiento alguno, ni siquiera a aquel por el cual el sujeto se conoce a sí mismo.

Pero entendemos en la definición anterior, bajo la palabra sensación, una representación objetiva de los sentidos; y para no correr ya más el peligro de ser mal interpretado, vamos a dar el nombre, por lo demás, usual, de sentimiento a lo que tiene siempre que permanecer subjetivo y no puede de ninguna manera constituir una representación de un objeto. El co-

lor verde de los prados pertenece a la sensación *objetiva*, como percepción de un objeto del sentido; el carácter agradable del mismo, empero, pertenece a la sensación subjetiva, mediante la cual ningún objeto puede ser representado, es decir, al sentimiento, mediante el cual el objeto es considerado como objeto de la satisfacción (que no es conocimiento del objeto).

Ahora bien, que un juicio sobre un objeto, en el cual éste es por mí declarado agradable, expresa un interés hacia el mismo, se colige claramente el deseo de aquel juicio, mediante la sensación, excita hacia objetos semejantes; la satisfacción, por tanto, presupone, no el mero juicio sobre aquél, sino la relación de su existencia con mi estado, en cuanto éste es afectado por semejante objeto. De aquí que se diga de lo agradable, no sólo que *place*, sino que *deleita*. No es un mero aplauso lo que le dedico, sino que por él se despierta una inclinación; y a lo que es agradable en modo vivísimo está tan lejos de pertenecer un juicio sobre la cualidad del objeto, que aquellos que buscan como fin sólo el goce (pues ésta es la palabra con la cual se expresa lo interior del deleite) se dispensan gustosos de todo juicio.

4

La satisfacción en lo “bueno”
está unida con interés

Bueno es lo que, por medio de la razón y por el simple concepto, place. Llamamos a una especie de bueno, *bueno para*

algo (lo útil), cuando place sólo como medio; a otra clase, en cambio, *bueno en sí*, cuando place en sí mismo. En ambos está encerrado siempre el concepto de un fin, por tanto, la relación de la razón con el querer (al menos posible) y consiguientemente, una satisfacción en la existencia de un objeto o de una acción, es decir, un cierto interés.

Para encontrar que algo es bueno tengo que saber siempre qué clase de cosa deba ser el objeto, es decir, tener un concepto del mismo; para encontrar en él belleza no tengo necesidad de eso. Flores, dibujos, letras, rasgos que se cruzan, sin intención, lo que llamamos hojarasca, no significan nada, no dependen de ningún concepto, y, sin embargo, placen. La satisfacción en lo bello tiene que depender de la reflexión sobre un objeto, la cual conduce a cualquier concepto (sin determinar cuál), y por esto se distingue también de lo agradable, que descansa totalmente sobre la sensación.

Cierto es que lo agradable y lo bueno parecen, en muchos casos, ser lo mismo. Diráse así comúnmente que todo deleite (sobre todo, el duradero) es bueno en sí mismo, lo cual significa, próximamente, que lo agradable duradero y lo bueno son lo mismo. Pero puede notarse pronto que esto es sólo una defectuosa confusión de las palabras, porque los conceptos característicos que dependen de esas expresiones no pueden, de ningún modo, trocarse uno por otro. Lo agradable, que, como tal, representa el objeto solamente con relación al sentido, tiene que ser colocado, mediante el concepto de un fin, bajo principios de la razón, para llamarle bueno como

objeto de la voluntad. Pero si lo que deleita lo llamo al mismo tiempo *bueno*, resulta entonces una relación totalmente distinta con la satisfacción; y es fácil verlo, porque en lo bueno viene siempre la cuestión de saber si es sólo mediata o inmediatamente bueno (útil o bueno en sí), y, en cambio, en lo agradable no hay cuestión alguna sobre esto, puesto que la palabra significa siempre algo que place inmediatamente (del mismo modo que ocurre también con lo que llamo bello).

Aun en el hablar más ordinario distínguese lo agradable de lo bueno. De un manjar que excita el gusto con especias y otros ingredientes dicese, sin titubear, que es agradable, confesando al mismo tiempo que no es bueno, porque si bien inmediatamente deleita al gusto, en cambio, considerado mediatamente, es decir, por medio de la razón, que mira más allá a las consecuencias, disgusta. Puede notarse esta diferencia aun en el juicio sobre la salud. Ésta es inmediatamente agradable para todo el que la posee (por lo menos, negativamente, es decir, como ausencia de todo lo corporal). Pero para decir que ella es buena, hay que referirla además, mediante la razón, a fines, a saber; que ella es un estado que nos hace estar dispuestos para todos nuestros asuntos. En lo que toca a la felicidad, cada cual cree, sin embargo, finalmente, poder dar el nombre de verdadero bien, más aún, del más elevado bien, a la mayor suma (en cantidad, como en duración) de agradados en la vida. Pero también contra esto se alza la razón. Agrado es goce. Si éste, pues, es sólo lo que importa, sería locura ser escrupuloso en lo que toca a los

medios que nos lo proporcionan, sea que lo consigamos pasivamente por la liberalidad de la naturaleza, o por nuestra propia actividad y acción. Pero la razón no se dejará nunca convencer de que la existencia de un hombre que sólo vive (por muy ocupado que esté en este asunto) para gozar, tenga en sí un valor aun cuando ese hombre dé en ayudar, lo mejor posible, como medio, a otros que también igualmente no buscan más que el goce, gozando con ellos todos los deleites, por simpatía. Sólo por lo que él haga, sin consideración al goce, en toda libertad e independientemente de lo que la naturaleza, aun pasivamente, pueda proporcionarle, da él un valor absoluto a su existencia, como existencia de una persona, y la felicidad no es, a pesar de toda la abundancia de sus agrados, ni con mucho, un bien incondicionado.

Pero aparte de toda esa diferencia entre lo agradable y lo bueno, concuerdan, sin embargo, ambos en que están siempre unidos con un interés en su objeto; no sólo lo agradable y lo bueno mediato (lo útil), que place, como medio para algún agrado, sino también lo bueno absolutamente y en todo sentido, a saber: el bien moral, que lleva consigo el más alto interés, pues el bien es el objeto de la voluntad (es decir, de una facultad de desear determinada por la razón). Ahora bien, querer algo y tener una satisfacción en la existencia de ello, es decir, tomar interés en ello, son cosas idénticas.

4. **Belleza y libertad:** Friedrich Schiller, *Sobre la educación estética del hombre**

Schiller, el gran poeta lírico y dramático, historiador, crítico literario y filósofo vive la conmoción de la obra de Kant y lee con acuciosidad sus investigaciones acerca del arte y de lo bello de 1790 que lo mueven a realizar sus propias reflexiones al respecto, no menos solidas y originales, que expone desde 1793 y que culminan en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* publicadas en 1795.

En sus escritos sobre estética busca dilucidar la naturaleza de lo bello, sus aspectos fundamentales, su relación con el arte y con la poesía, en particular, para atenuar el rigorismo kantiano expresado en el abismo entre el mundo sensible y el pensamiento, pero, asumiendo su influencia y reconociendo su legado.

Schiller afirma la libertad del ser humano frente a la naturaleza como un bien fundamental, sin embargo, encuentra una vía de encuentro con ella reconociendo la libertad humana realizada en la forma y el poder de la belleza.

El placer que brinda la belleza prueba la compatibilidad entre la materia y el espíritu, lo que es, dice Schiller, un regalo de la naturaleza.

* Schiller, F. (2016). Carta vigesimoquinta y vigésimo sexta. En *Sobre la Educación Estética del Hombre*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras /Universidad Nacional de Cuyo (pp. 145-154).



Carta vigesimoquinta

Mientras el hombre, en el primero de sus estados, el físico, acoge en sí el mundo sensible de un modo meramente pasivo, y se limita a sentir, todavía está unido de todo en todo con él, y precisamente porque el hombre no es sino mundo, no existe todavía un mundo para él. Sólo cuando, en su estado estético, hace del mundo algo exterior o lo contempla, su personalidad se separa de éste y se le muestra así un mundo, porque ha cesado ya de ser uno con él.

La reflexión es la primera relación liberal del hombre frente al universo que lo rodea. Cuando el apetito se apodera de manera inmediata de su objeto, entonces la reflexión aleja de sí el suyo y precisamente por mantenerlo a salvo de la pasión lo vuelve verdadera e inadmisible posesión suya. La necesidad natural, que en el estado de la mera sensación dominaba al hombre con poderío indiviso, en la reflexión lo abandona, una paz momentánea gana los sentidos, el tiempo mismo, lo eternamente mudable, se detiene a la vez que los haces dispersos de la conciencia se concentran y un fiel trasunto de lo infinito, la forma, se refleja sobre el fondo efímero de las cosas. No bien se hace la luz en el hombre, tampoco hay ya noche alguna fuera de él; no bien reina en él la quietud, también en el universo se aplaca la tormenta, y las fuerzas hostiles de la Naturaleza hallan reposo dentro de límites estadizos. Por donde no ha de causar asombro

que las más antiguas creaciones poéticas hablen de este gran suceso en el interior del hombre como de una revolución en el mundo exterior y que simbolicen la victoria del pensamiento sobre las leyes del tiempo mediante la imagen de Zeus que pone término al reinado de Saturno.

De un esclavo de la Naturaleza, mientras se limita a sentirla, vuélvese el hombre su legislador, tan pronto como la piensa. La que antes lo dominaba sólo como un poder, se halla ahora ante su mirada de juez como un objeto. Pero lo que para él es un objeto no le hace ya violencia, pues el objeto, para serlo, ha de experimentar antes la del propio sujeto. En la medida en que éste confiere forma a la materia, y mientras lo hace, es invulnerable a sus efectos; pues nada puede herir a un espíritu, salvo lo que le roba la libertad, y él acredita por cierto la suya confiriendo forma a lo que carece de ella. Sólo allí donde domina una masa pesada e informe y donde vacilan, entre límites inciertos, los contornos borrosos, sólo allí hay lugar para el miedo; el hombre prevalece sobre cuanto terror le causa la Naturaleza, tan pronto como sabe darle una forma y convertirlo en su objeto.

Del mismo modo en que comienza a afirmar su autonomía frente a aquélla en cuanto fenómeno, así también afirma su propia dignidad frente a la Naturaleza en cuanto poder, y con noble libertad se yergue ante sus dioses. Éstos deponen las máscaras fantasmales con que atemorizaron su niñez y lo sorprenden con su propia imagen al volvérselo una representación suya. El dios monstruoso de los orientales, que

rige el mundo con la fuerza ciega del animal feroz, se reduce en la fantasía griega a la silueta amable de lo humano; el reino de los titanes se desmorona y la fuerza infinita es domada por la forma infinita.

Pero mientras yo buscaba sólo una salida del mundo material y un paso hacia el mundo de los espíritus, he aquí que el libre curso de mi imaginación me ha introducido ya en el corazón de este último. La belleza que buscamos ha quedado ya a nuestras espaldas; hemos saltado por encima de ella al pasar sin mediación alguna desde la vida sin más hacia la forma pura y el objeto puro. Un salto semejante no es propio de la naturaleza humana, y para andar a compás con ésta tendremos que retornar hacia el mundo de los sentidos.

La belleza es por cierto la obra de la contemplación libre, y con ella ingresamos en el mundo de las ideas, pero sin abandonar por ello —advértaselo bien— el mundo sensible, cosa que sí ocurre cuando se trata del conocimiento de la verdad. Ésta es el producto puro de la abstracción de todo cuanto es material y contingente; un objeto puro donde no cabe que subsista límite alguno propio del sujeto; pura actividad espontánea, sin mezcla de pasividad. Bien es verdad que también desde la máxima abstracción hay un camino de regreso hacia la sensibilidad, pues el pensamiento roza el sentimiento interno y la representación de la unidad lógica y moral se resuelve en un sentimiento de armonía sensible. Pero no por deleitarnos con los conocimientos dejamos de distinguir muy cuidadosamente entre nuestra representa-

ción y nuestro sentimiento, y consideramos este último como algo contingente, que bien podría estar ausente sin que por ello el conocimiento cesase y la verdad dejase de serlo. Pero sería una empresa completamente vana el querer separar de la representación de la belleza esta relación con la sensibilidad; y por ello nada se logra al pensar una como efecto de la otra; ambas, por el contrario, deben ser consideradas a la par y de manera recíproca como efecto y como causa. En el placer que nos brindan los conocimientos distinguimos sin esfuerzo el tránsito de la actividad a la pasividad, y advertimos claramente que, cuando comienza esta última, ya la primera cesó. En la satisfacción, en cambio, que nos proporciona la belleza, no cabe distinguir una sucesión semejante entre la actividad y la pasividad, y la reflexión se funde aquí tan cabalmente con el sentimiento, que creemos sentir la forma de manera inmediata. Así pues, si es cierto que la belleza es para nosotros un objeto, por ser la reflexión la condición que nos permite percibirla de manera sensible, no por ello deja de ser, al mismo tiempo, un estado de nuestro sujeto, por ser el sentimiento la condición que nos permite tener de ella una representación. Es pues forma, porque la contemplamos; pero al mismo tiempo es vida, porque la sentimos. En una palabra: es estado nuestro y acto nuestro a la vez.

Y precisamente por ser ambas cosas al mismo tiempo, nos sirve para probar de manera irrefutable que en modo alguno la pasividad excluye la actividad, la materia la forma, la limitación la infinitud; que, por ende, el necesario vasallaje

físico del hombre de ningún modo anula su libertad moral. Ella, la belleza, nos lo prueba, y debo añadir que sólo ella puede probárnoslo. Pues, teniendo en cuenta, a propósito del placer que nace de la verdad o de la unidad lógica, que esa sensación no es necesariamente una con el pensamiento, sino que lo sigue de manera contingente, esa misma sensación sólo puede probarnos que una actividad de la naturaleza racional puede ser seguida por una de la naturaleza sensible y viceversa, no que ambas son inseparables, no que operan una sobre la otra de manera recíproca, no que deben unirse por modo absoluto y necesario. Por el contrario, de esa exclusión del sentimiento, mientras pensamos, y del pensamiento, mientras sentimos, cabría inferir, antes bien, una incompatibilidad de ambas naturalezas; y es así como, en rigor, los analistas no saben aducir mejor prueba en favor de la posibilidad de realizar la razón pura en la humanidad que el considerarla como un mandato. Pero puesto que en el placer que brinda la belleza o la unidad estética se produce una unificación instantánea y un cambio de la materia con la forma y de la pasividad con la actividad, así, precisamente por ello, queda probada la compatibilidad de ambas naturalezas, la posibilidad de realizar lo infinito en la finitud y la posibilidad, por ende, de la humanidad más sublime.

Es así como ya no debemos vernos en aprietos para hallar un paso que nos lleve del vasallaje de los sentidos a la libertad moral, habiéndonos servido la belleza de ejemplo de que la última puede coexistir perfectamente con la primera y de

que el hombre, para mostrarse como espíritu, no necesita huir de la materia. Pero si el hombre es libre ya en comunión con la sensibilidad, tal como lo enseña el *factum* de la belleza, y si la libertad es algo absoluto y suprasensible, tal como se desprende necesariamente de su concepto, entonces ya no puede haber motivo alguno para preguntar cómo es que el hombre logra elevarse desde sus limitaciones hacia lo absoluto y oponerse a la sensibilidad en su pensamiento y su voluntad, puesto que todo esto se ha realizado ya en la belleza. Ya no cabe preguntar, en una palabra, cómo pasa el hombre de la belleza a la verdad —ésta está contenida en potencia ya en aquella—, sino cómo se abre el camino desde una realidad vulgar hacia una realidad estética, desde unos sentimientos meramente vitales hacia los de belleza.

Carta vigesimosexta

Puesto que sólo por obra del temple estético del ánimo, como lo llevo expuesto en las cartas precedentes, principia la libertad, es fácil comprender que aquél no podría nacer de ésta y que tampoco podría tener, en consecuencia, un origen moral. Ha de ser un regalo de la Naturaleza; tan sólo el favor de la fortuna puede soltar las cadenas del estado físico y conducir al salvaje hacia la belleza.

El germen de esta última se desarrollará con pareja insuficiencia allí donde la Naturaleza, siendo avara, priva al hombre de todo refrigerio, y donde, siendo pródiga, lo exige de todo esfuerzo personal; allí donde una sensibilidad

roma no siente ninguna urgencia, y donde la violencia de los apetitos no logra saciarse nunca. No prosperará allí donde el hombre, a la manera del troglodita, se esconde en una caverna y está siempre aislado, sin hallar jamás a la humanidad fuera de sí mismo, ni tampoco allí donde, a la manera del nómada, marcha en grandes hordas, siendo por siempre sólo un número, sin hallar jamás a la humanidad en sí mismo; el tierno capullo de la belleza se abrirá sólo allí donde el hombre hable consigo mismo en el silencio de su propio albergue y con la especie toda al trasponer su umbral. Allí donde un aura ligera abra los sentidos al más leve contacto y un calor vigoroso anime la materia exuberante; donde el reino de las masas ciegas haya sido abatido ya en la creación inanimada y donde la forma victoriosa ennoblezca hasta las más ínfimas criaturas; allí, en la dichosa situación y en la zona privilegiada donde sólo la actividad lleve al placer y sólo el placer a la actividad, donde el orden sagrado surja de la vida misma y donde por la ley del orden sólo la vida se desarrolle; allí donde la imaginación huya eternamente de la realidad, sin por ello apartarse jamás de la sencillez de la Naturaleza; sólo aquí se desarrollarán los sentidos y el espíritu, la capacidad receptiva y la creadora, en ese dichoso equilibrio que es el alma de la belleza y la condición de la humanidad.

¿Y cuál es aquel fenómeno que anuncia en el salvaje su ingreso en la humanidad? Es uno y el mismo, por mucho que interrogamos a la Historia, en todas las tribus que han logrado salir de la esclavitud del estado animal: el goce en la

apariencia, la inclinación al adorno y al juego.

La necesidad suma y el sumo entendimiento poseen una cierta afinidad entre sí, por el hecho de que ambos buscan sólo lo real y son completamente insensibles para la mera apariencia. Sólo el presente inmediato de un objeto ante los sentidos arrebatada a la primera de su quietud, y el otro sólo la alcanza en cuanto puede reducir sus conceptos a hechos de la experiencia; en una palabra: la necesidad no puede elevarse por sobre la realidad y el entendimiento no puede permanecer por debajo de la verdad. Así pues, en la medida en que la necesidad de realidad y la supeditación a lo real son meras consecuencias de una insuficiencia, la indiferencia ante la realidad y el interés por la apariencia son una verdadera ampliación de lo humano y un paso decidido hacia la cultura. Ellos atestiguan, en primer término, una libertad exterior, pues mientras impera la penuria y la necesidad apremia, la imaginación permanece atada a lo real con cadenas rigurosas; ella sólo despliega sin trabas su facultad cuando la necesidad ha sido acallada. Pero también atestiguan una libertad interior, porque nos hacen ver una fuerza que, con independencia de todo objeto exterior, se pone en movimiento por sí misma y posee energía suficiente como para mantener lejos de sí la materia apremiante. La realidad de las cosas es obra de ellas mismas; la apariencia de las cosas, en cambio, es obra del hombre, y un ánimo que se apacienta en la apariencia halla deleite no ya en lo que recibe, sino en lo que él mismo hace.

Bien se comprende, como cosa obvia, que aquí sólo se ha-

bla de la apariencia estética en cuanto distinta de la realidad y de la verdad, y no de la apariencia lógica, que uno confunde con ellas; a aquélla primera se la ama, pues, por ser apariencia y no porque uno le atribuya una cualidad superior. Sólo ella es juego, porque la otra es mero engaño. Hacer pasar la apariencia estética por una realidad es algo que jamás puede menoscabar la verdad, porque nunca se corre el peligro de que se la tome por ésta, único modo, por lo demás, de poder dañarla; despreciar la apariencia estética significa despreciar todo arte bello en general, del que ella es la esencia. Sin desmedro de lo cual, al entendimiento le ocurre, en ocasiones, llevar su celo por la realidad hasta un grado de intolerancia de esa índole y lanzar un juicio desdeñoso sobre el arte íntegro de la apariencia bella, precisamente por ser mera apariencia; pero al entendimiento sólo razona de este modo cuando recuerda la afinidad arriba mencionada. Ya hallaré otra ocasión para discurrir de manera puntual sobre los límites necesarios de la apariencia bella.

La Naturaleza misma es quien eleva al hombre desde la realidad a la apariencia, habiéndolo dotado con dos sentidos que sólo mediante la apariencia lo conducen hacia el conocimiento de lo real. En la vista y el oído ya queda apartada de los sentidos la materia que los acomete y se aleja de nosotros el objeto con el que los sentidos animales tienen un contacto inmediato. Lo que con los ojos vemos, es diferente de lo que percibimos mediante los sentidos; pues el entendimiento salta, por encima de la luz, hasta los objetos. El

objeto del tacto es una violencia que padecemos; el de la vista y el del oído, una forma engendrada por nosotros mismos. Mientras el hombre es todavía un salvaje, disfruta sólo con los sentidos del contacto inmediato, de los que los sentidos de la apariencia sólo son siervos durante ese período. O bien no se eleva en modo alguno hasta la visión, o bien no se satisface con ella. Tan pronto como el hombre comienza a gozar con los ojos y para él el ver cobra un valor autónomo, ya entonces es también estéticamente libre y ya su impulso lúdico se ha desarrollado.

No bien este impulso, que halla en la apariencia su contento, se despierta, lo seguirá también el impulso formador mimético, que trata la apariencia como algo autónomo. Luego que el hombre ha llegado tan lejos como para distinguir entre la apariencia y la realidad, entre la forma y el cuerpo, está también en condiciones de separarlas respecto de él mismo; pues ya lo ha hecho, desde el momento en que las distingue. La facultad de imitación artística está dada, pues, con la de conferir forma en general; el ansia de tal imitación descansa en una disposición diferente, de la que no preciso tratar aquí. Cuán pronto o cuán tarde se desarrolle el impulso artístico, esto sólo dependerá del grado de amor con que el hombre sea capaz de detenerse en la mera apariencia.

5. Lo apolíneo y lo dionisiaco: Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia**

Friedrich Nietzsche, otro importante filósofo, filólogo, historiador, músico y poeta alemán (1844-1900). Deslumbrado admirador de la cultura griega, pero crítico de la racionalidad socrática y demoledor implacable, como seguramente no ha habido nadie más, de la moral cristiana. Hemos visto en el devenir de occidente, desde su fundación, la coexistencia de la filosofía y las ciencias con distintas tradiciones religiosas: griegas, romanas y judeo-cristianas. Así fue, hasta que, a finales del siglo XIX Nietzsche, drástica y por lo mismo trágicamente, enunció simple y llanamente la frase “Dios ha muerto”. Nietzsche lo advirtió y lo dijo. Pero, él no tuvo nada que ver. ¿Desde cuándo estaba muerto? ¿cómo había sido? ¿lo mataron? ¿quiénes? ¿por qué? “Dios ha muerto” es una gran metáfora, sus sentidos se despliegan en consideraciones contradictorias e innumerables.

Nietzsche fue un intelectual excepcional, enamorado de la fuerza primigenia de la vida, de Lou Andreas-Salomé y de la música, pero, paradójicamente, con una muy precaria salud y con mucha frecuencia, un solitario. El fragmento

* Nietzsche, F. (s/f). *El nacimiento de la tragedia*. Esta edición digital de dominio público es del Proyecto Espartaco (pp. 11-15).

que presentamos aquí corresponde a su primer libro *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, publicado, por primera vez, en 1872. En esta obra Nietzsche se remonta, naturalmente, al mundo griego, en donde encuentra a dos divinidades, Apolo y Dionisos, que van a servirle de categorías estéticas muy importantes para dar cuenta del arte.

En el mundo griego Apolo, el sueño, y Dioniso la embriaguez representan fuerzas-instintos opuestos, que se atraen y se repelen. Mediante un acto “metafísico” de la voluntad dieron origen a la tragedia. Reivindicar, en especial, el papel del dios Dioniso será relevante para Nietzsche.



Uno

Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y de lo dionisiaco: de modo similar a como la generación depende de la dualidad de los sexos, entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa sólo periódicamente. Esos nombres se los tomamos en préstamo a los griegos, los cuales hacen perceptibles al hombre inteligente las profundas doctrinas secretas de su visión del arte, no, ciertamente, con conceptos, sino con las figuras incisivamente claras

del mundo de sus dioses. Con sus dos divinidades artísticas, Apolo y Dioniso, se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo griego subsiste una antítesis enorme, en cuanto a origen y metas, entre el arte del escultor, arte apolíneo, y el arte no escultórico de la música, que es el arte de Dioniso: esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado de otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis, sobre la cual sólo en apariencia tiende un puente la común palabra “arte”: hasta que, finalmente, por un milagroso acto metafísico de la “voluntad” helénica, se muestran apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática.

Para poner más a nuestro alcance esos dos instintos imaginémoslos, por el momento, como los mundos artísticos separados del sueño y de la embriaguez; entre los cuales fenómenos fisiológicos puede advertirse una antítesis correspondiente a la que se da entre lo apolíneo y lo dionisiaco. En el sueño fue donde, según Lucrecio, por vez primera se presentaron ante las almas de los hombres las espléndidas figuras de los dioses, en el sueño era donde el gran escultor veía la fascinante estructura corporal de seres sobrehumanos, y el poeta helénico, interrogado acerca de los secretos de la procreación poética, habría mencionado asimismo el sueño y habría dado una instrucción similar a la que da Hans Sachs en *Los maestros cantores*:

Amigo mío, ésa es precisamente la obra del poeta,
el interpretar y observar sus sueños.

Creedme, la ilusión más verdadera del hombre
se le manifiesta en el sueño:
todo arte poético y toda poesía
no es más que interpretación
de sueños que dicen la verdad.

La bella apariencia de los mundos oníricos, en cuya producción cada hombre es artista completo, es el presupuesto de todo arte figurativo, más aún, también, como veremos de una mitad importante de la poesía. Gozamos en la comprensión inmediata de la figura, todas las formas nos hablan, no existe nada indiferente ni innecesario. En la vida suprema de esa realidad onírica tenemos, sin embargo, el sentimiento traslúcido de su apariencia: al menos ésta es mi experiencia, en favor de cuya reiteración, más aún, normalidad, yo podría aducir varios testimonios y las declaraciones de los poetas. El hombre filosófico tiene incluso el presentimiento de que también por debajo de esta realidad en que nosotros vivimos y somos yace oculta una realidad del todo distinta, esto es, que también aquélla es una apariencia: y Schopenhauer llega a decir que el signo distintivo de la aptitud filosófica es ese don gracias al cual los seres humanos y todas las cosas se nos presentan a veces como meros fantasmas o imágenes oníricas. La relación que el filósofo mantiene con la realidad de la existencia es la que el hombre sensible al arte mantiene

con la realidad del sueño; la contempla con minuciosidad y con gusto: pues de esas imágenes saca él su interpretación de la vida, mediante esos sucesos se ejercita para la vida. Y no son sólo acaso las imágenes agradables y amistosas las que él experimenta en sí con aquella inteligibilidad total: también las cosas serias, oscuras, tristes, tenebrosas, los obstáculos súbitos, las bromas del azar, las esperas medrosas, en suma, toda la “divina comedia” de la vida, con su *Inferno*, desfila ante él, no sólo como un juego de sombras —pues también él vive y sufre en esas escenas— y, sin embargo, tampoco sin aquella fugaz sensación de apariencia; y tal vez más de uno recuerde, como yo, haberse gritado a veces en los peligros y horrores del sueño, animándose a sí mismo, y con éxito: “¡Es un sueño! ¡Quiero seguir soñándolo!”. Así me lo han contado también personas que fueron capaces de prolongar durante tres y más noches consecutivas la causalidad de uno y el mismo sueño: hechos estos que dan claramente testimonio de que nuestro ser más íntimo, el substrato común de todos nosotros, experimenta el sueño en sí con profundo placer y con alegre necesidad.

Esta alegre necesidad propia de la experiencia onírica fue expresada asimismo por los griegos en su Apolo: Apolo, en cuanto dios de todas las fuerzas figurativas, es a la vez el dios vaticinador. Él, que es, según su raíz, “el Resplandeciente”, la divinidad de la luz, domina también la bella apariencia del mundo interno de la fantasía. La verdad superior, la perfección propia de estos estados, que contrasta con la sólo

fragmentariamente inteligible realidad diurna, y además la profunda consciencia de que en el dormir y el soñar la naturaleza produce unos efectos salvadores y auxiliares, todo eso es a la vez el análogo simbólico de la capacidad vaticinadora y, en general, de las artes, que son las que hacen posible y digna de vivirse la vida. Pero esa delicada línea que a la imagen onírica no le es lícito sobrepasar para no producir un efecto patológico, ya que, en caso contrario, la apariencia nos engañaría presentándose como burda realidad —no es lícito que falte tampoco— en la imagen de Apolo: esa mesurada limitación, ese estar libre de las emociones más salvajes, ese sabio sosiego del dios-escultor. Su ojo tiene que ser “solar”, en conformidad con su origen; aun cuando esté encolerizado y mire con malhumor, se halla bañado en la solemnidad de la bella apariencia.

Y así podría aplicarse a Apolo, en un sentido excéntrico, lo que Schopenhauer dice del hombre cogido en el velo de Maya. (*El mundo como voluntad y representación*, I, p. 416):

“Como sobre el mar embravecido, que, ilimitado por todos lados, levanta y abate rugiendo montañas de olas, un navegante está en una barca, confiando en la débil embarcación; así está tranquilo, en medio de un mundo de tormentos, el hombre individual, apoyado y confiando en *el principium individuationis* [principio de individuación]”.

Más aún, de Apolo habría que decir que en él han alcanzado su expresión más sublime la confianza inconclusa en ese *principium* y el tranquilo estar allí de quien se halla cogido en él,

incluso se podría designar a Apolo como la magnífica imagen divina del *principium individuationis*, por cuyos gestos y miradas nos hablan todo el placer y sabiduría de la “apariencia”, junto con su belleza. En ese mismo pasaje nos ha descrito Schopenhauer el enorme espanto que se apodera del ser humano cuando a éste le dejan súbitamente perplejo las formas de conocimiento de la apariencia, por parecer que el principio de razón sufre, en alguna de sus configuraciones, una excepción. Si a ese espanto le añadimos el éxtasis delicioso que, cuando se produce esa misma infracción del *principium individuationis*, asciende desde el fondo más íntimo del ser humano, y aun de la misma naturaleza, habremos echado una mirada a la esencia de lo dionisiaco, a lo cual la analogía de la *embriaguez* es la que más lo aproxima a nosotros. Bien por el influjo de la bebida narcótica, de la que todos los hombres y pueblos originarios hablan con himnos, bien con la aproximación poderosa de la primavera, que impregna placenteramente la naturaleza toda, despiértanse aquellas emociones dionisiacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí. También en la Edad Media alemana iban rodando de un lugar para otro, cantando y bailando bajo el influjo de esa misma violencia dionisiaca, muchedumbres cada vez mayores: en esos danzantes de san Juan y san Vito reconocemos nosotros los coros báquicos de los griegos, con su prehistoria en Asia Menor, que se remontan hasta Babilonia y hasta los saces orgiásticos. Hay hombres que, por falta de experiencia o por embotamiento de espíritu, se apartan de

esos fenómenos como de “enfermedades populares”, burlándose de ellos o lamentándolos, apoyados en el sentimiento de su propia salud: los pobres no sospechan, desde luego, qué color cadavérico y qué aire fantasmal ostenta precisamente esa “salud” suya cuando a su lado pasa rugiendo la vida ardiente de los entusiastas dionisiacos.

Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre. De manera espontánea ofrece la tierra sus dones, y pacíficamente se acercan los animales rapaces de las rocas y del desierto. De flores y guirnaldas está recubierto el carro de Dioniso: bajo su yugo avanzan la pantera y el tigre. Transfórmese el Himno A la alegría de Beethoven en una pintura y no se quede nadie rezagado con la imaginación cuando los millones se postran estremecidos en el polvo: así será posible aproximarse a lo dionisiaco. Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la “moda insolente” han establecido entre los hombres. Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial. Cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a

hablar y está en camino de echar a volar por los aires bailando. Por sus gestos habla la transformación mágica. Al igual que ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel, también en él resuena algo sobrenatural: se siente dios, él mismo camina ahora tan estático y erguido como en sueños veía caminar a los dioses. El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte: para suprema satisfacción deleitable de lo Uno primordial, la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez. El barro más noble, el mármol más precioso son aquí amasados y tallados, el ser humano, y a los golpes de cincel del artista dionisiaco de los mundos resuena la llamada de los misterios eleusinos: “¿Os postráis, millones? ¿Presientes tú al creador, oh mundo?”.

Dos

Hasta ahora hemos venido considerando lo apolíneo y su antítesis, lo dionisiaco, como potencias artísticas que brotan de la naturaleza misma, *sin mediación del artista humano*, y en las cuales encuentran satisfacción por vez primera y por vía directa los instintos artísticos de aquélla: por un lado, como mundo de imágenes del sueño, cuya perfección no mantiene conexión ninguna con la altura intelectual o con la cultura artística del hombre individual, por otro lado, como realidad embriagada, la cual, a su vez, no presta atención a ese hombre, sino que intenta incluso aniquilar al individuo y redimirlo mediante un sentimiento místico de unidad. Con

respecto a esos estados artísticos inmediatos de la naturaleza todo artista es un “imitador”, y, ciertamente, o un artista apolíneo del sueño o un artista dionisiaco de la embriaguez, o en fin —como, por ejemplo, en la tragedia griega— a la vez un artista del sueño y un artista de la embriaguez: a este último hemos de imaginárnoslo más o menos como alguien que, en la borrachera dionisiaca y en la autoalienación mística, se prosterna solitario y apartado de los coros entusiastas, y al que entonces se le hace manifiesto, a través del influjo apolíneo del sueño, su propio estado, es decir, su unidad con el fondo más íntimo del mundo, *en una imagen onírica simbólica*.

Tras estos presupuestos y contraposiciones generales acerquémonos ahora a los griegos para conocer en qué grado y hasta qué altura se desarrollaron en ellos esos instintos artísticos de la naturaleza: lo cual nos pondrá en condiciones de entender y apreciar con más hondura la relación del artista griego con sus arquetipos, o, según la expresión aristotélica, “la imitación de la naturaleza”. De los sueños de los griegos, pese a toda su literatura onírica y a las numerosas anécdotas sobre ellos, sólo puede hablarse con conjeturas, pero, sin embargo, con bastante seguridad: dada la aptitud plástica de su ojo, increíblemente precisa y segura, así como su luminoso y sincero placer por los colores, no será posible abstenerse de presuponer, para vergüenza de todos los nacidos con posterioridad, que también sus sueños poseyeron una causalidad lógica de líneas y contornos, colores y grupos, una sucesión de escenas parecida a sus mejores relieves,

cuya perfección nos autorizaría sin duda a decir, si fuera posible una comparación, que los griegos que sueñan son Homeros, y que Homero es un griego que sueña: en un sentido más hondo que si el hombre moderno osase compararse, en lo que respecta a su sueño, con Shakespeare.

No precisamos, en cambio, hablar sólo con conjeturas cuando se trata de poner al descubierto el abismo enorme que separa a los griegos dionisiacos de los bárbaros dionisiacos. En todos los confines del mundo antiguo —para dejar aquí de lado el mundo moderno—, desde Roma hasta Babilonia, podemos demostrar la existencia de festividades dionisiacas, cuyo tipo, en el mejor de los casos, mantiene con el tipo de las griegas la misma relación que el sátiro barbudo, al que el macho cabrío prestó su nombre y sus atributos, mantiene con Dioniso mismo. Casi en todos los sitios la parte central de esas festividades consistía en un desbordante desenfreno sexual, cuyas olas pasaban por encima de toda institución familiar y de sus estatutos venerables; aquí eran desencadenadas precisamente las bestias más salvajes de la naturaleza, hasta llegar a aquella atroz mezcolanza de voluptuosidad y crueldad que a mí me ha parecido siempre el auténtico “bebedizo de las brujas”. Contra las febriles emociones de esas festividades, cuyo conocimiento penetraba hasta los griegos por todos los caminos de la tierra y del mar, éstos, durante algún tiempo, estuvieron completamente asegurados y protegidos, según parece, por la figura, que aquí se yergue en todo su orgullo, de Apolo, el cual no podía

oponer la cabeza de Medusa a ningún poder más peligroso que a ese poder dionisiaco, grotescamente descomunal. En el arte dórico ha quedado eternizada esa actitud de mayestática repulsa de Apolo. Más dificultosa e incluso imposible se hizo esa resistencia cuando desde la raíz más honda de lo helénico se abrieron paso finalmente instintos similares: ahora la actuación del dios délfico se limitó a quitar de las manos de su poderoso adversario, mediante una reconciliación concertada a tiempo, sus aniquiladoras armas.

Esta reconciliación es el momento más importante en la historia del culto griego: a cualquier lugar que se mire, son visibles las revoluciones provocadas por ese acontecimiento. Fue la reconciliación de dos adversarios, con determinación nítida de sus líneas fronterizas, que de ahora en adelante tenían que ser respetadas, y con envío periódico de regalos honoríficos; en el fondo, el abismo no había quedado salvado. Mas si nos fijamos en el modo como el poder dionisiaco se reveló bajo la presión de ese tratado de paz, nos daremos cuenta ahora de que, en comparación con aquellos saces babilónicos y su regresión desde el ser humano al tigre y al mono, las orgías dionisiacas de los griegos tienen el significado de festividades de redención del mundo y de días de transfiguración. Sólo en ellas alcanza la naturaleza su júbilo artístico, sólo en ellas el desgarramiento del *principium individuationis* se convierte en un fenómeno artístico. Aquel repugnante bebedizo de brujas hecho de voluptuosidad y crueldad carecía aquí de fuerza: sólo la milagrosa mezcla y duplicidad de afectos de

los entusiastas dionisiacos recuerdan aquel bebedizo —como las medicinas nos traen a la memoria los venenos mortales—, aquel fenómeno de que los dolores susciten placer, de que el júbilo arranque al pecho sonidos atormentados. En la alegría más alta resuenan el grito del espanto o el lamento nostálgico por una pérdida insustituible.

En aquellas festividades griegas prorrumpe, por así decirlo, un rasgo sentimental de la naturaleza, como si ésta hubiera de sollozar por su despedazamiento en individuos. El canto y el lenguaje mímico de estos entusiastas de dobles sentimientos fueron para el mundo de la Grecia de Homero algo nuevo e inaudito: y en especial produjo el horror y espanto a ese mundo la música dionisiaca. Si bien, según parece, la música era conocida ya como un arte apolíneo, lo era, hablando con rigor, tan sólo como oleaje del ritmo, cuya fuerza figurativa fue desarrollada hasta convertirla en exposición de estados apolíneos. La música de Apolo era arquitectura dórica en sonidos, pero en sonidos sólo insinuados, como son los propios de la cítara. Cuidadosamente se mantuvo apartado, como no-apolíneo, justo el elemento que constituye el carácter de la música dionisiaca y, por tanto, de la música como tal, la violencia estremecedora del sonido, la corriente unitaria de la melodía y el mundo completamente incomparable de la armonía.

En el ditirambo dionisiaco el hombre es estimulado hasta la intensificación máxima de todas sus capacidades simbólicas; algo jamás sentido aspira a exteriorizarse, la aniquilación

del velo de Maya, la unidad como genio de la especie, más aún, de la naturaleza. Ahora la esencia de la naturaleza debe expresarse simbólicamente; es necesario un nuevo mundo de símbolos, por lo pronto el simbolismo corporal entero, no sólo el simbolismo de la boca, del rostro, de la palabra, sino el gesto pleno del baile, que mueve rítmicamente todos los miembros. Además, de repente las otras fuerzas simbólicas, las de la música, crecen impetuosamente, en forma de rítmica, dinámica y armonía. Para captar ese desencadenamiento global de todas las fuerzas simbólicas el ser humano tiene que haber llegado ya a aquella cumbre de autoalienación que quiere expresarse simbólicamente en aquellas fuerzas; el servidor ditirámico de Dioniso es entendido, pues, tan sólo por sus iguales. ¡Con qué estupor tuvo que mirarle el griego apolíneo! Con un estupor que era tanto mayor cuanto que con él se mezclaba el terror de que en realidad todo aquello no le era tan extraño a él, más aún, de que su consciencia apolínea le ocultaba ese mundo dionisiaco sólo como un velo.

6. Lenguaje y arte: Ludwig Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética y creencia religiosa**

Wittgenstein fue un filósofo británico, aunque nació en Viena en el mismo año que Heidegger. Ambos filósofos han sido muy importantes e influyentes. Es el *Tractatus logico-philosophicus* publicado, en una edición bilingüe alemán-inglés, en 1922, una obra fundamental de la filosofía analítica; sin embargo, es también una obra muy significativa respecto a las problemáticas ética y estética que, aunque apenas mencionadas, a la postre resultaron las más relevantes.

El filósofo vienés se ocupa de establecer que lo que se puede decir acerca del mundo con el lenguaje ha de poder decirse claramente y que sobre aquello que no se puede expresar, lo mejor es callarse y hacer arte.

El fragmento que ponemos en esta antología forma parte del material recopilado a partir de los apuntes tomados por los alumnos de Wittgenstein, en Cambridge, en 1938 —casi como Platón quien también tomaría notas de Sócrates—. Se habla aquí de los variados usos del lenguaje, y, en especial del lenguaje sobre el arte. Las interjecciones como “¡qué be-

* Wittgenstein, L. (1992). Lecciones sobre estética. En *Lecciones y conversaciones sobre estética y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós (pp. 69-75).

llo!” o “¡qué bonito!”, hasta los juicios estéticos en donde hablan los que saben las reglas.

Wittgenstein hace algunas consideraciones sobre lo que se hace cuando algo se aprueba, sin juicios y también cuando se evalúa, recurriendo a lo que se sabe, dando por descontado, que siempre hay un número extraordinario de aspectos diferentes posibles en una evaluación. Sin duda, esto nos recuerda la evaluación que realiza Sócrates a Ion, que revisamos en la primera lectura.



Lecciones sobre estética

¿Qué dice una persona que sabe lo que es un buen traje cuando va al sastre a probárselo? “Éste es el largo correcto”, “Demasiado corto”, “Demasiado estrecho”. Las palabras de aprobación no desempeñan aquí ningún papel, aunque el cliente llegue a estar satisfecho cuando la chaqueta le sienta bien. En lugar de “Demasiado corto” yo podría decir “¡Mire!” o en lugar de “Correcto” podría decir “Déjelo como está”. Un buen sastre quizá no diga nada, se conforma con hacer una marca de tiza y luego arreglarlo. ¿Cómo muestro mi aprobación al traje? Sobre todo, poniéndomelo a menudo, gustándome enseñarlo, etcétera.

(Si les indico a ustedes la luz y la sombra de un cuerpo en

una pintura, puede que con ello les consiga mostrar su forma. Pero si les indico los brillos, no sabrán cuál es la forma.)

En el caso de la palabra “correcto” ustedes cuentan con una gran variedad de casos relacionados entre sí. Está, primero, el caso del aprendizaje de las reglas.

El sastre aprende la longitud que ha de tener una chaqueta, el ancho que deben tener las mangas, etc. Aprende las reglas, es adiestrado igual que ustedes lo son en la armonía y el contrapunto musical. Supongamos que yo vaya a aprender costura y aprenda primero todas las reglas. Podría mantener, en general, dos actitudes. (1) Lewy dice: “Esto es demasiado corto”. Yo digo: “No, Es correcto. Está de acuerdo con las reglas”. (2) Desarrollo cierta sensibilidad para las reglas. Interpreto las reglas. Podría decir: “No. No es correcto. No está de acuerdo con las reglas”. En este caso estaría formulando un juicio estético sobre el objeto que está de acuerdo con las reglas en el sentido de (1) Por otra parte, si no hubiera aprendido las reglas no sería capaz de hacer el juicio estético. Al aprender las reglas consiguen ustedes un juicio cada vez más refinado. El aprendizaje de las reglas cambia de hecho el juicio. (Aunque si ustedes no han aprendido armonía ni tienen buen oído pueden, sin embargo, detectar cualquier desarmonía en una secuencia de acordes.)

Podrían considerar las reglas establecidas para el corte de una chaqueta como una expresión de lo que quiere cierta gente. Gente que difiere respecto a lo que debería medir

una chaqueta: algunos no les preocuparía que fuera ancha o estrecha, etc.; a otros les preocuparía muchísimo.

Pueden decir que las reglas de la armonía expresan el modo que la gente quiso que se siguieran los acordes: sus deseos cristalizaron en esas reglas (la palabra “deseos” es demasiado vaga). Todos los grandes compositores escribieron de acuerdo con ellas. ([Réplica a una objeción:] Pueden decir que cada compositor cambio las reglas, pero la variación fue mínima; no se cambiaron todas las reglas. La música siguió siendo buena también según gran parte de las viejas reglas. Esta idea no debería aparecer aquí.)

Supongamos una persona con buen juicio en aquello que llamamos artes. (Una persona que tiene buen juicio no significa una persona que dice “¡Maravilloso!” ante ciertas cosas.) Si hablamos de juicios estéticos pensamos, entre otras mil cosas, en las artes. Cuando hacemos un juicio estético respecto a una cosa no nos quedamos absortos ante ella y decimos “¡Oh! ¡Qué maravilloso!” Distinguimos entre alguien que sabe de lo que está hablando y alguien que no sabe. Si alguien quiere valorar la poesía inglesa tiene que saber inglés. Supongamos que un ruso que no sabe inglés le impresiona un soneto considerado bueno. Diríamos que no se da cuenta para nada de lo que hay en él. De modo semejante de alguien que no conoce la métrica pero esta impresionado, diríamos que no se da cuenta de lo que hay en él. En la música esto es más claro. Supongamos a alguien que admira y a quien le gusta lo que se admite como bueno, pero

que no puede recordar las melodías más simples, qué no se da cuenta cuándo entra el bajo, etc. Decimos que no ha visto lo que hay en la obra. No usamos la expresión “Fulano tiene talento para la música” refiriéndonos a alguien que dice “¡Ah!” cuando se toca una pieza de música, del mismo modo que tampoco decimos que tenga talento para la música un perro que mueva la cola cuando se toca música.

La palabra sobre la que deberíamos hablar es “evaluar”. ¿En qué consiste la evaluación?

Si alguien está examinando un número sin fin de muestras en una sastrería [y] dice: “No, esto es demasiado oscuro. Esto es demasiado llamativo”, etcétera, es lo que llamamos un evaluador de material. Que es un evaluador no lo muestran las interjecciones que usa, sino su modo de elegir, seleccionar, etc. Algo así sucede en la música: “¿Es esto armónico? No. El bajo no suena suficientemente fuerte. Aquí me gustaría algo diferente...” Esto es lo que llamamos una evaluación.

No sólo es difícil, sino imposible, describir en qué consiste una evaluación.

Para describir en qué consiste tendríamos que describir todo el entorno.

Sé exactamente lo que sucede cuando una persona muy entendida en costura va al sastre; también se lo que sucede cuando va una persona nada entendida en costura: lo que dice, como actúa, etc. Hay un número extraordinario de casos diferentes de evaluación. Y, por supuesto, lo que yo sé no es nada comparado con lo que se podría saber. Para decir

que es evaluación tendría, por ejemplo, que explicar todo ese enorme abultamiento que son las artes y oficios, esa enfermedad tan peculiar. También tendría que explicar qué hacen nuestros fotógrafos hoy y porque es imposible conseguir una fotografía decente de un amigo incluso pagando 1,000 libras.

Pueden llegar a hacerse una idea de lo que llamarían una cultura muy elevada, por ejemplo, de la música alemana de los últimos siglos, y de qué sucede cuando se deteriora. Una idea de lo que sucede en arquitectura cuando se imita, o cuando millares de personas se interesan por los mínimos detalles. Una idea de lo que sucede cuando una mesa del comedor se elige más o menos al azar, cuando nadie sabe de donde procede.

Hablábamos de corrección. Un buen sastre no usaría palabras como “Demasiado largo”, “Correcto”. Cuando hablamos de una sinfonía de Beethoven no hablamos de corrección. Entran en juego cosas completamente diferentes. No hablaríamos de evaluación cuando se trata de lo *tremendo* en el arte. En ciertos estilos arquitectónicos una puerta es correcta, y la cosa es que ustedes lo evalúan. Pero en el caso de una catedral gótica lo que hacemos no es, en absoluto, encontrarla correcta: ella despeña para nosotros un papel completamente diferente. El *juego* entero es diferente. Es tan diferente como juzgar a un ser humano y decir, por una parte, “Se comporta bien” y, por otra, “Me causó buena impresión”.

“Correctamente”, “estupendamente”, “exquisitamente”, etcétera. desempeñan un papel completamente distinto.

Piénsese en el famoso discurso de Buffon —un hombre tremendo— sobre el estilo de escribir, en el que hace siempre tantas distinciones que yo sólo lo entiendo vagamente, todo tipo de matices como, “magnífico”, “encantador”, “bonito”.

Las palabras que llamamos expresiones de juicios estéticos desempeñan un papel muy complicado, pero muy definido, en lo que llamamos la cultura de una época. Para describir su uso o para describir lo que ustedes entienden por gusto cultivado tienen que describir una cultura. En la Edad Media quizá no existiera lo que nosotros llamamos ahora un gusto cultivado. En épocas diferente se juegan a juegos completamente diferentes.

A un juego de lenguaje pertenece una cultura entera. Al describir el gusto musical tienen ustedes que describir si los niños dan conciertos, si lo hacen las mujeres o si sólo los dan los hombres, etcétera, etcétera. En los círculos artísticos de Viena la gente tenía un gusto [el que fuera], después esto pasó a los círculos burgueses y las mujeres se incorporaron a los coros, etcétera. Éste es un ejemplo de tradición musical.

[Rhees: ¿Hay tradición en el arte negro? ¿Podría un europeo apreciar el arte negro?]

¿Qué sería tradición en el arte negro? ¿Que las mujeres usaran faldas de hierba? etcétera, etcétera. No sé. No sé como comparar la evaluación del arte negro de Frank Dobson con la de un negro educado. Si ustedes dicen que él es capaz de evaluarlo, yo no sé todavía que significa eso. ¿Dice sólo “¡Ah!” ¿O hace lo que hacen los mejores músicos del

arte negro? ¿O está de acuerdo y en desacuerdo con tal y tal cosa respecto a él? Pueden llamar a esto evaluación si quieren, pero es completamente diferente a la de un negro educado. Aunque un negro educado puede tener también un objeto de arte negro en su habitación. La del negro y la de Frank Dobson son evaluaciones completamente diferentes. Ustedes hacen cosas diferentes con ellas. Supongamos que los negros se visten a su manera y que yo digo que soy capaz de apreciar una buena túnica de las suyas, ¿significa esto que yo me encargaría una, o que diría (como en la sastrería): “No... demasiado larga” o “¡Qué estupenda!”?

Supongamos que Lewy tiene respecto a la pintura lo que se llama un gusto cultivado. Esto es completamente diferente a lo que se llamaba un gusto cultivado en el siglo XV. Entonces se jugaba un juego completamente diferente. Lewy hace con él algo completamente diferente a lo que se hacía entonces.

Hay mucha gente de buena posición que ha ido a buenos colegios, que puede permitirse viajar a donde quiera, y visitar el Louvre, etcétera, que sabe mucho acerca de ello y puede hablar con soltura de docenas de pintores. Hay otra que ha visto muy pocas pinturas pero que observa intensamente una o dos obras que le han causado una profunda impresión. Otra que es amplia de miras pero ni profunda ni aguda. Otra que es muy estrecha de miras, concentrada y limitada.

¿Se trata de diferentes puntos de evaluación? A todos se les puede llamar “evaluación”.

Ustedes hablan en términos completamente diferentes

del manto de la coronación de Eduardo II y de un frac. ¿Qué hacían y decían ellos entonces respecto a los mantos de coronación? ¿Se hacían con un sastre el manto de la coronación? Quizá fue diseñado por artistas italianos que tenían sus propias tradiciones y nunca fue visto por Eduardo II antes de ponérselo. Preguntas como:

“¿Qué medidas había entonces?”, etcétera, son todas ellas relevantes para la cuestión: ¿Podían ustedes criticar el manto como lo criticaban ellos? Ustedes lo evalúan de un modo completamente diferente; su actitud hacia él es completamente diferente al de una persona que vivía en la época cuando fue diseñado. Por otra parte, una persona de aquella época podría haber dicho:

“¡Este es un hermoso manto de coronación!” exactamente del mismo modo que lo hace una de ahora.

Llamo su atención respecto a las diferencias y digo: “¡Vean cuán diferentes son estas diferencias!” “¡Vean qué tienen en común los diferentes casos!”, “Vean que es común en los diferentes juicios estéticos”. Toda una familia de casos inmensamente complicada se pasa por alto fijándose sólo en lo más llamativo, la expresión de admiración, una sonrisa, un gesto, etcétera.

[Rhees hizo a Wittgenstein alguna pregunta sobre su “teoría” de la decadencia.]

¿Piensa usted que tengo una teoría? ¿Qué estoy diciendo lo que es decadencia? Lo que estoy haciendo es describir diferentes cosas llamadas decadencia. Podría aprobar la de-

cadencia: “Todo muy bien respecto a su exquisita cultura musical, pero estoy muy contento de que ahora los niños ya no aprendan armonía”. [Rhees: ¿No implica lo que usted dice una preferencia por ciertos tipos de uso de “decadencia”?] Bueno, si usted quiere, pero, dicho sea de paso, no, ésa no es la cuestión. Mi ejemplo de decadencia es de algo que yo conozco, quizá de algo que no me gusta, no lo sé. “Decadencia” se aplica a una pequeña parte de lo que yo pueda saber.

Nuestra vestimenta es en cierto modo más sencilla que la vestimenta del siglo XVIII y más adaptada a determinadas actividades recias como andar en bicicleta, caminar, etc. Supongan que observamos un cambio similar en la arquitectura y en el peinado, etc. Supongamos que yo hablo de la decadencia del estilo de vida. Si alguien pregunta: “¿Qué quiere decir usted con decadencia?”, describo, pongo ejemplos. Por una parte, ustedes usan el término “decadencia” para describir un tipo particular de desarrollo y, por otra, para expresar desaprobación. Yo puedo asociarlo a las cosas que me gustan, y ustedes, a las que les disgustan. Pero la palabra puede usarse sin ningún elemento afectivo; ustedes la usan para describir un tipo particular de suceso acontecido. Yo la he usado más bien como se usa un término técnico, quizás, aunque no necesariamente, con un cierto sentido peyorativo. Cuando hablo de decadencia puede que ustedes protesten diciendo: “Pero eso era muy bueno”. Yo digo: “De acuerdo. Pero no era de eso de lo que estaba hablando. Usé la palabra para describir un tipo particular de desarrollo”.

Para aclararse respecto a expresiones estéticas hay que describir modos de vida. Pensamos que tenemos que hablar de juicios estéticos como “Esto es bello”, pero descubrimos que cuando tenemos que hablar de juicios estéticos no encontramos esas palabras para nada, sino una palabra usada como un gesto acompañando a una actividad complicada.

[Lewy: Si mi patrona dice que una pintura es bonita y yo digo que es horrible no nos contradecimos.]

En un sentido [*y en ciertos ejemplos* – R.] ustedes se contradicen. La patrona limpia el cuadro cuidadosamente, lo mira a menudo, etcétera. Ustedes quieren arrojarlo al fuego. Éste es justamente el tipo estúpido de ejemplos que se ponen en filosofía, como si cosas como, “Esto es horrible”, “Esto es bonito” fueran siempre el único tipo de cosas que se dicen. Pero esto es sólo una cosa en un amplio campo de otras cosas, un caso especial. Suponga que la patrona dice: “Esto es horrible”, y usted dice: “Esto es bonito”, bueno, pues así es.

7. El arte y la verdad: Martin Heidegger, *Arte y poesía**

Heidegger, profundo pensador del siglo XX —el más terrible tiempo de la historia del mundo—, descubre en el olvido del ser, el origen de la grave emergencia que ha ensombrecido de manera creciente el horizonte y nuestro futuro. Heidegger, el zorro de la Selva Negra, se va a hacer la pregunta ontológica fundamental, la pregunta primera, la pregunta por el *ser* del hombre en, para muchos, su libro más importante: *Ser y tiempo*, libro publicado en Alemania 1927.

Para superar el olvido del ser, Heidegger, es radical en varios sentidos. En la práctica de una nueva manera de pensar, en la creación de un nuevo repertorio conceptual, en la formulación del concepto de *Dasein*, el *ser-ahí*, con el que piensa desde un nuevo enfoque el ser del hombre. Heidegger, en busca de los rastros de ese ser olvidado regresará hasta las raíces de la filosofía occidental para recuperar el sentido arcaico de la palabra *physis*-naturaleza en la que el ser está dado en lo que se muestra y se oculta, “la *physis* ama ocultarse” diría Heráclito.

En el fragmento del libro *Arte y poesía* (1952) que se ofrece aquí, Heidegger da cuenta de ese recorrido para develar la verdad poniendo la más atenta y deslumbradora mirada a

* Heidegger, M. (1973). El origen de la obra de arte. En *Arte y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica (pp. 52-60).

una pintura de Van Gogh, quien pinta un objeto útil, común y corriente, un objeto especialmente olvidado y ocultado: unos zapatos muy usados de una campesina.

Heidegger va a sentar las bases de una nueva mirada al arte, a la realidad, al ser humano, haciendo posible pensar el *Dasein*, el *ser ahí*, con la angustia, con la muerte propia, con los útiles de la cotidianidad, con el ser de confianza, con la posibilidad de vivir el propio ser desde uno misma, con autenticidad y libertad arrojados en un mundo en el cual podemos “perdernos en la moda” o asumir que nosotros podemos jugar a darle un sentido a nuestras vidas, juntos.



El origen de la obra de arte

Escojamos como ejemplo un útil bien corriente: un par de zapatos de labriego. Para describirlo ni siquiera es necesario tener delante muestras reales de esta clase de útil. Todo el mundo lo conoce. Pero como se trata de hacer una descripción directa puede ser bueno facilitar la representación intuitiva. A este fin basta una representación pictórica. Elijamos un conocido cuadro de Van Gogh que pintó más de una vez tales zapatos. Pero ¿qué tanto hay que ver en éstos? Todo el mundo sabe lo que constituye un zapato. Si no se trata precisamente de unos zuecos o unas alpargatas, ahí es-

tán la suela y la pala de cuero, unidas entre sí por costuras y clavos. Semejante útil sirve para calzar el pie. Según para lo que sirva, para trabajar en el campo o para bailar, son distintos el material y la forma. Estas indicaciones perfectamente justas no hacen más que explicar lo que ya sabemos.

El ser del útil en cuanto tal consiste en servir para algo. Pero ¿qué pasa con este servir? ¿Captamos ya con ello lo que el útil tiene de útil? ¿No necesitamos, para lograrlo, explorar el útil que sirve para algo en un servicio? La labriega lleva los zapatos en la tierra labrantía. Aquí es donde realmente son lo que son. Lo son tanto más auténticamente, cuanto menos al trabajar piense la labriega en ellos, no se diga los contemple, ni siquiera los sienta, los lleva y anda con ellos. Así es como realmente sirven los zapatos.

En este proceso del uso del útil no puede dejar de enfrentárenos realmente lo que tiene de útil. Mientras, en cambio, no hagamos más que representarnos en general un par de zapatos o incluso, que contemplar en el cuadro los zapatos que se limitan a estar en él vacíos y sin que nadie los esté usando, no hacemos la experiencia de lo que en verdad es el ser del útil. En el cuadro de Van Gogh ni siquiera podemos decir dónde están estos zapatos. En torno a este par de zapatos de labriego no hay nada a lo que pudieran pertenecer o corresponder, sólo un espacio indeterminado. Ni siquiera hay adheridos a ellos terrones del terruño o del camino, lo que al menos podía indicar su empleo. Un par de zapatos de labriego y nada más. Y sin embargo...

En la oscura boca del gastado interior bosteza la fatiga de los pasos laboriosos. En la ruda pesantez del zapato es representada la tenacidad de la lenta marcha a través de los largos y monótonos surcos de la tierra labrada, sobre la que sopla un ronco viento. En el cuero está todo lo que tiene de húmedo y graso el suelo. Bajo las suelas se desliza la soledad del camino que va a través de la tarde que cae. En el zapato vibra la tácita llamada de la tierra, su reposado ofrendar el trigo que madura y su enigmático rehusarse en el yermo campo en baldío del invierno. Por este útil cruza el mudo temer por la seguridad del pan, la callada alegría de volver a salir de la miseria, el palpar ante la llegada del hijo y el temblar ante la inminencia de la muerte en torno. Propiedad de la tierra es este útil y lo resguarda el mundo de la labriega. De esta resguardada propiedad emerge el útil mismo en su reposar en sí.

Pero todo esto quizá lo atribuimos solo al útil al verlo en el cuadro. La labriega en cambio lleva simplemente los zapatos, si este simple llevarlos fuese realmente tan simple. Cuantas veces la labriega se quite los zapatos en medio de un duro pero sano cansancio a la caída de la tarde, y ya al llegar el crepúsculo aún oscuro de la mañana, vuelva a echar mano de ellos, o al pasar de largo junto a ellos en los días de fiesta, sabe todo lo dicho, sin necesidad de hacer observación ni consideración alguna.

El ser del útil consiste sin duda en servir para algo. Pero este mismo servir para algo descansa en la plenitud de un

más esencial ser del útil, Vamos a llamarlo el “ser de confianza”. En virtud de él, hace la labriega caso, por intermedio de este útil, a la silenciosa llamada de la tierra: en virtud del ser de confianza del útil, esta la labriega segura de su mundo. Mundo y tierra sólo existen para ella y para los que existen con ella de su mismo modo, sólo así: en el útil. Decimos “sólo” y erramos; pues el ser de confianza, el útil, es que asegura a la tierra la libertad con que constantemente acosa.

El ser del útil, el ser de confianza concentra en sí todas las cosas a su modo y según su alcance. El servir para algo el útil sólo es, en rigor, la consecuencia esencial del ser de confianza. Aquél está dentro de éste y sin él no sería nada, Un útil determinado se gasta y consume; mas al propio tiempo el mismo usarlo sucumbe al desgaste, se embota y se vuelve habitual. Así es como el ser mismo del útil entra en obliteración rebajándose al mero útil. Tal obliteración del ser del útil es el desaparecer del ser de confianza. Pero esta desaparición a la que deben las cosas de uso, su monótona y pegajosa habitualidad, sólo es un testimonio más de la esencia original del ser del útil. La desgastada habitualidad del útil avanza entonces como la única forma de ser que al parecer le es exclusivamente propia. Tan sólo el mero servir para algo sigue siendo ahora visible. Y suscita la apariencia de que el origen del útil está en el mero confeccionarlo, imprimiendo a un material una forma. Pero el útil viene, en su auténtico ser, de más lejos. Material y forma y la distinción de ambos, son ellos mismos de un origen más hondo.

El reposo del útil que reposa en sí estriba en el ser de confianza. En este ser vemos por primera vez lo que en verdad es útil. Pero aún no sabemos nada de lo que antes todos buscábamos, de lo cósmico de la cosa y mucho menos sabemos aún lo que propia y exclusivamente buscamos, lo que tiene de obra la obra en el sentido de la obra de arte.

¿O habríamos hecho ya, sin darnos cuenta, de paso, por decirlo así, alguna experiencia acerca del ser de la obra?

Hallamos el ser del útil. Pero ¿cómo? No por medio de la descripción y explicación de un zapato realmente presente; no gracias a una información sobre el proceso de confección de zapatos; no en virtud de haber observado la manera real y efectiva de emplear el zapato acá y allá, sino tan sólo poniéndonos ante el cuadro de Van Gogh. El cuadro habló. En la cercanía de la obra pasamos de súbito a estar donde habitualmente no estamos.

La obra de arte nos hizo saber lo que es en verdad el zapato. Sería peor engaño de nosotros mismos el pensar que fue nuestra descripción, una operación subjetiva, la que lo pintó todo así, para atribuirlo después al útil. Si hay algo aquí de cuestionable, es tan sólo esto de que en la cercanía de la obra hayamos experimentado demasiado poco y hayamos dicho, tan toscamente y con términos tan de buenas a primeras, lo experimentado. Pero ante todo, no sirvió, en absoluto, la obra, como pudiera parecer a primera vista, simplemente para representarnos intuitivamente mejor lo que es un útil, antes bien, sólo en y por la obra se hizo propiamente visible el ser del útil.

¿Qué pasa aquí? ¿Qué opera en la obra? El cuadro de Van Gogh es el hacer patente lo que el útil, el par de zapatos de labriego, en verdad *es*. Este ente sale al estado de no ocultación de su ser. El estado de no ocultación de los entes e lo que los griegos llamaban ἀλήθεια, Nosotros decimos “verdad” y no pensamos mucho al decir esta palabra. Si lo que pasa en la obra es un hacer patente los entes, los que son y cómo son, entonces hay en ella un acontecer de la verdad

En la obra de arte se ha puesto en operación la verdad, del ente. “Poner” quiere decir aquí: asentar establemente. Un ente, un par de zapatos de labriego, se asienta en la obra establemente, a la luz de su ser. El ser del ente se asienta en su apariencia estable.

La esencia del arte sería, pues ésta: el ponerse en operación la verdad del ente. Pero hasta ahora el arte tenía que ver con lo bello y la belleza y no con la verdad. Aquellas artes que crean tales obras se llaman bellas artes, a diferencia de la artesanía que confecciona útiles. En el arte bello, no es bello el arte, sino que se llama así por que crea lo bello. Al contrario, la verdad pertenece a la lógica. Pero la belleza se reserva a la estética.

¿O con la proposición de que arte es el ponerse en operación la verdad, se revive aquella opinión, felizmente superada, de que el arte es una imitación y copia de lo real?

Empero, la reproducción de lo existente requiere la concordancia con el ente, ajustarse a éste; *adaequatio* dice la Edad Media; *ómoiosis*; dice ya Aristóteles. La concordancia con el

ente vale ya hace tiempo como la esencia de la verdad. Pero ¿queremos entonces decir que el cuadro de Van Gogh pinta un par de zapatos de campesino existentes y es por tanto una obra por que logra aquella concordancia? ¿Queremos decir que el cuadro desprende una imagen de lo real y la transpone a una obra de la producción artística? De ninguna manera.

Entonces, en la obra no se trata de reproducción de los entes singulares existentes, sino al contrario, de la reproducción de la esencia general de las cosas. Pero ¿dónde y cómo es esta esencia general de modo que concuerden con ella las obras de arte? ¿Con qué esencia de qué cosa debería concordar un templo griego? ¿Quién podría afirmar lo imposible, que en la obra arquitectónica se representa la idea del templo en general? Y, sin embargo, en tal obra, si lo es, está puesta en operación la verdad. O pensemos en el himno de Hölderlin, *El Rin*. ¿Qué es lo que aquí se ha presentado ante el poeta, de suerte que pudiera representarse en la poesía? Por más que en el caso de este himno y poemas semejantes es claramente inaceptable pensar en una relación de imitación entre la realidad y la obra de arte, una obra como el poema de C. F. Meyer sería la mejor prueba de la opinión de que la obra copia.

La fuente romana

asciende el chorro y al caer se derrama
llenando la redonda pila de mármol,
que rebozante se desborda
en el fondo de una segunda pila;

la segunda da, ya está harto rica,
su henchida onda a una tercera,
y cada una a la vez toma y da,
corre y descansa.

Aquí ni está pintada poéticamente una fuente que en verdad existe, ni se reproduce la esencia general de una fuente romana. Pero la verdad está ahí puesta en operación. ¿Cuál verdad acontece en la obra? ¿Puede en general acontecer la verdad y ser así histórica? La verdad se dice, es algo intemporal y supratemporal.

Buscamos la realidad de la obra de arte para encontrar ahí el arte verdadero que está en ella. Se comprobó que lo real más patente en la obra es su cimiento cósmico. Pero para aprender el ser de la cosa no bastan los tradicionales conceptos de cosa, pues equivocan la esencia de lo cósmico. El concepto dominante de cosa, la cosa como materia formada, ni siquiera se ha deducido de la esencia de la cosa sino de la esencia del útil. Además se mostró, en general, que el ser del útil ha afirmado hace tiempo una peculiar preeminencia en la interpretación del ente. Sin embargo, esta preeminencia, no propiamente pensada, del ser útil dio la señal para renovar la pregunta sobre lo que tiene de útil el útil, pero evitando las interpretaciones corrientes.

Lo que sea el útil dejamos que lo dijera una obra. De ahí llegó por decirlo así, bajo la mano, a la luz del día, lo que está en operación en la obra: la apertura del ente en su ser, el

acontecer de la verdad. Pero si la realidad de la obra no puede ser determinada de otro modo, sino a través de lo que está en operación en la obra ¿qué sucede entonces con nuestro propósito de buscar la obra de arte real en su realidad? Erramos, nos extraviamos, mientras suponemos que la realidad de la obra está en aquel cimiento de cosa. Estamos ahora ante un resultado notable de nuestras reflexiones, si en general se puede llamar a esto a un resultado. Se han aclarado dos puntos:

Primero: como medios para captar lo que tiene de cosa la obra, los conceptos de cosa dominantes no bastan.

Segundo: el cimiento de cosa con el que quisimos captar la más patente realidad de la obra no pertenece de ese modo a la obra.

Tan pronto como intentamos captar algo así en la obra, la tomamos, sin darnos cuenta como un útil, al que además concedemos una superestructura que debe contener lo artístico. Pero la obra no es ningún útil previsto además de un valor estético que a él se adhiere. Esto es tan escasamente una obra, como la mera cosa un útil al que se priva de sus caracteres propios, como el servir y ser confeccionado.

Nuestro planteamiento de la interrogación respecto a la obra está quebrantado porque preguntamos no por la obra, sino mitad por una cosa y mitad por un útil. Pero éste no fue el planteamiento que hicimos la primera vez, sino que el planteamiento de la pregunta era sobre estética. La manera como se consideró en lo anterior la obra de arte estaba bajo el dominio de la tradicional interpretación de todo ente

como tal. Pero la invalidación de esta pregunta acostumbrada no es lo esencial. Lo importante es abrir por primera vez la mirada para que se nos acerque más lo que tiene de obra la obra, lo que tiene de útil lo útil, lo que tiene de cosa la cosa, cuando concebimos el ser del ente. Para esto es necesario que antes caigan las barreras de lo comprensible de suyo y se hagan a un lado los pseudoconceptos corrientes. Por eso debemos hacer un rodeo, pero que a la vez nos lleve al camino que puede conducir a una determinación de lo cósmico de la obra. Lo que hay de cósmico en la obra no se debe negar. Pero esto cósmico en la obra, precisamente si pertenece al ser obra de la obra, debe ser pensado desde lo que tiene de obra la obra. Si es así, entonces el camino para determinar la realidad cósmica de la obra no va de la cosa hacia la obra, sino al contrario, de la obra a la cosa.

La obra de arte abre a su modo el ser del ente. Esta apertura, es decir, el desentrañar la verdad del ente, acontece en la obra. En la obra de arte se ha puesto en operación la verdad. El arte es el ponerse en operación la verdad.

¿Qué es la verdad misma que a veces acontece como arte?
¿Qué es este ponerse en operación?

8. Arte y autenticidad: Walter Benjamin, *Discursos Interrumpidos I**

Walter Benjamin. Filósofo, traductor, y crítico literario alemán (1982-1940) a quien sucesivas experiencias desafortunadas, las más graves, como judío en esos tiempos y lugares en los que el mundo se viene abajo, signaron su existencia. No obstante ello, compartió intereses y utopías con reconocidos intelectuales de la época. Sus preocupaciones por la filosofía de la historia y el materialismo histórico, el mito y la religión son relevantes pero sus afinidades electivas lo acercaron de manera superlativa al arte.

Benjamin, en el texto seleccionado, como insólito pitoniso, logra anticipar el presente, en el que además del arte, nada parece escapar a la masificación y al consumismo inseparable de la reproductibilidad técnica de objetos inútiles y banales.

Dice Benjamin en el fragmento para esta antología que la obra de arte cuando se reproduce pierde su autenticidad, su aura. Pierde su existencia irrepetible y su singularidad, su autoridad se hace añicos. Se desvincula de su tradición, y sin embargo, parece que no pasa nada, incluso, hasta parece que se gana algo más; que es mejor ahora porque, la obra de

* Benjamin, W. (1989). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Discursos Interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus (pp. 18-25).

arte se puede apreciar mejor. Además, dice, hay otra ganancia: la obra “sale al encuentro” del destinatario de modo insólito. La reproducción tecnológica, hace posible que la fotografía o la música entren a nuestra propia recámara a cualquier hora del día y de la noche.

Cuando lo transmitido aparece masivamente como actual, la tradición sufre una conmoción, que no es otra cosa que su liquidación. La tesis que sostiene Benjamin, es que el aura de la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica es destruida. El aura de las obras de arte desaparece cuando la fotografía y el cine son consumidos por las masas a escala universal. ¿Entonces, ahora qué sigue?



1

La obra de arte ha sido siempre fundamentalmente susceptible de reproducción. Lo que los hombres habían hecho, podía ser imitado por los hombres. Los alumnos han hecho copias como ejercicio artístico, los maestros las hacen para difundir las obras, y finalmente copian también terceros ansiosos de ganancias. Frente a todo ello, la reproducción técnica de la obra de arte es algo nuevo que se impone en la historia intermitentemente, a empujones muy distantes unos de otros, pero con intensidad creciente. Los griegos sólo conocían dos

procedimientos de reproducción técnica: fundir y acuñar. Bronces, terracotas y monedas eran las únicas obras artísticas que pudieron reproducir en masa. Todas las restantes eran irrepetibles y no se prestaban a reproducción técnica alguna. La xilografía hizo que por primera vez se reprodujese técnicamente el dibujo, mucho tiempo antes de que por medio de la imprenta se hiciese lo mismo con la escritura. Son conocidas las modificaciones enormes que en la literatura provocó la imprenta, esto es, la reproductibilidad técnica de la escritura. Pero a pesar de su importancia, no representan más que un caso especial del fenómeno que aquí consideramos a escala de historia universal. En el curso de la Edad Media se añaden a la xilografía el grabado en cobre y el aguafuerte, así como la litografía a comienzos del siglo diecinueve.

Con la litografía, la técnica de la reproducción alcanza un grado fundamentalmente nuevo. El procedimiento, mucho más preciso, que distingue la transposición del dibujo sobre una piedra de su incisión en taco de madera o de su grabado al aguafuerte en una plancha de cobre, dio por primera vez al arte gráfico no sólo la posibilidad de poner masivamente (como antes) sus productos en el mercado, sino además la de ponerlos en figuraciones cada día nuevas. La litografía capacitó al dibujo para acompañar, ilustrándola, la vida diaria. Comenzó entonces a ir al paso con la imprenta. Pero en estos comienzos fue aventajado por la fotografía pocos decenios después de que se inventara la impresión litográfica. En el proceso de la reproducción plástica, la mano se descarga por

primera vez de las incumbencias artísticas más importantes que en adelante van a concernir únicamente al ojo que mira por el objetivo. El ojo es más rápido captando que la mano dibujando; por eso se ha apresurado tantísimo el proceso de la reproducción plástica que ya puede ir a paso con la palabra hablada. Al rodar en el estudio, el operador de cine fija las imágenes con la misma velocidad con la que el actor habla. En la litografía se escondía virtualmente el periódico ilustrado y en la fotografía el cine sonoro. La reproducción técnica del sonido fue empresa acometida a finales del siglo pasado. Todos estos esfuerzos convergentes hicieron previsible una situación que Paul Valéry caracteriza con la frase siguiente: “Igual que el agua, el gas y la corriente eléctrica vienen a nuestras casas, para servirnos, desde lejos y por medio de una manipulación casi imperceptible, así estamos también provistos de imágenes y de series de sonidos que acuden a un pequeño toque, casi a un signo, y que del mismo modo nos abandonan”. Hacia 1900 la reproducción técnica había alcanzado un estándar en el que no sólo comenzaba a convertir en tema propio la totalidad de las obras de arte heredadas (sometiendo además su función a modificaciones hondísimas), sino que también conquistaba un puesto específico entre los procedimientos artísticos.

Nada resulta más instructivo para el estudio de ese standard que referir dos manifestaciones distintas, la reproducción de la obra artística y el cine, al arte en su figura tradicional.

Incluso en la reproducción mejor acabada falta algo: el aquí y ahora de la obra de arte, su existencia irrepetible en el lugar en que se encuentra. En dicha existencia singular, y en ninguna otra cosa, se realizó la historia a la que ha estado sometida en el curso de su perduración. También cuentan las alteraciones que haya padecido en su estructura física a lo largo del tiempo, así como sus eventuales cambios de propietario. No podemos seguir el rastro de las primeras más que por medio de análisis físicos o químicos impracticables sobre una reproducción; el de los segundos es tema de una tradición cuya búsqueda ha de partir del lugar de origen de la obra.

El aquí y ahora del original constituye el concepto de su autenticidad. Los análisis químicos de la pátina de un bronce favorecerán que se fije si es auténtico; correspondientemente, la comprobación de que un determinado manuscrito medieval procede de un archivo del siglo XV favorecerá la fijación de su autenticidad. El ámbito entero de la autenticidad se sustrae a la reproductibilidad técnica —y desde luego que no sólo a la técnica—. Cara a la reproducción manual, que normalmente es catalogada como falsificación, lo auténtico conserva su autoridad plena, mientras que no ocurre lo mismo cara a la reproducción técnica. La razón es doble. En primer lugar, la reproducción técnica se acredita como más independiente que la manual respecto del origi-

nal. En la fotografía, por ejemplo, pueden resaltar aspectos del original accesibles únicamente a una lente manejada a propio antojo con el fin de seleccionar diversos puntos de vista, inaccesibles en cambio para el ojo humano. O con ayuda de ciertos procedimientos, como la ampliación o el retardador, retendrá imágenes que se le escapan sin más a la óptica humana. Además, puede poner la copia del original en situaciones inasequibles para éste. Sobre todo le posibilita salir al encuentro de su destinatario, ya sea en forma de fotografía o en la de disco gramofónico. La catedral deja su emplazamiento para encontrar acogida en el estudio de un aficionado al arte; la obra coral, que fue ejecutada en una sala o al aire libre, puede escucharse en una habitación.

Las circunstancias en que se ponga al producto de la reproducción de una obra de arte, quizá dejen intacta la consistencia de ésta, pero en cualquier caso deprecian su aquí y ahora. Aunque en modo alguno valga esto sólo para una obra artística, sino que parejamente vale también, por ejemplo, para un paisaje que en el cine transcurre ante el espectador. Sin embargo, el proceso aqueja en el objeto de arte una médula sensibilísima que ningún objeto natural posee en grado tan vulnerable. Se trata de su autenticidad.

La autenticidad de una cosa es la cifra de todo lo que desde el origen puede transmitirse en ella desde su duración material hasta su testificación histórica. Como esta última se funda en la primera, que a su vez se le escapa al hombre en la reproducción, por eso se tambalea en ésta la testificación

histórica de la cosa. Claro que sólo ella; pero lo que se tambalea de tal suerte es su propia autoridad.

Resumiendo todas estas deficiencias en el concepto de aura, podremos decir: en la época de la reproducción técnica de la obra de arte lo que se atrofia es el aura de ésta. El proceso es sintomático; su significación señala por encima del ámbito artístico. Conforme a una formulación general: la técnica reproductiva desvincula lo reproducido del ámbito de la tradición. Al multiplicar las reproducciones pone su presencia masiva en el lugar de una presencia irrepetible. Y confiere actualidad a lo reproducido al permitirle salir, desde su situación respectiva, al encuentro de cada destinatario. Ambos procesos conducen a una fuerte conmoción de lo transmitido, a una conmoción de la tradición, que es el reverso de la actual crisis y de la renovación de la humanidad. Están además en estrecha relación con los movimientos de masas de nuestros días. Su agente más poderoso es el cine. La importancia social de éste no es imaginable incluso en su forma más positiva, y precisamente en ella, sin este otro lado suyo destructivo, catártico: la liquidación del valor de la tradición en la herencia cultural. Este fenómeno es sobre todo perceptible en las grandes películas históricas. Es éste un terreno en el que constantemente toma posiciones. Y cuando Abel Gance proclamó con entusiasmo en 1927:

“Shakespeare, Rembrandt, Beethoven, harán cine... Todas las leyendas, toda la mitología y todos los mitos, todos los fundadores de religiones y todas las religiones incluso...

esperan su resurrección luminosa, y los héroes se apelotonan, para entrar, ante nuestras puertas”, nos estaba invitando, sin saberlo, a una liquidación general.

3

Dentro de grandes espacios históricos de tiempo se modifican, junto con toda la existencia de las colectividades humanas, el modo y manera de su percepción sensorial. Dichos modo y manera en que esa percepción se organiza, el medio en el que acontecen, están condicionados no solo natural, sino también históricamente. El tiempo de la Invasión de los Bárbaros, en el cual surgieron la industria artística del Bajo Imperio y el *Génesis de Viena*, trajo consigo además de un arte distinto del antiguo una percepción también distinta. Los eruditos de la escuela vienesa, Riegel y Wickhoff, hostiles al peso de la tradición clásica que sepultó aquel arte, son los primeros en dar con la ocurrencia de sacar de él conclusiones acerca de la organización de la percepción en el tiempo en que tuvo vigencia. Por sobresalientes que fueran sus conocimientos, su limitación estuvo en que nuestros investigadores se contentaron con indicar la signatura formal propia de la percepción en la época del Bajo Imperio. No intentaron (quizás ni siquiera podían esperarlo) poner de manifiesto las transformaciones sociales que hallaron expresión en esos cambios de la sensibilidad. En la actualidad son más favorables las condiciones para un atisbo co-

rrespondiente. Y si las modificaciones en el medio de la percepción son susceptibles de que nosotros, sus coetáneos, las entendamos como desmoronamiento del aura, sí que podremos poner de bulto sus condicionamientos sociales.

Conviene ilustrar el concepto de aura, que más arriba hemos propuesto para temas históricos, en el concepto de un aura de objetos naturales. Definiremos esta última como la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar). Descansar en un atardecer de verano y seguir con la mirada una cordillera en el horizonte o una rama que arroja su sombra sobre el que reposa, eso es aspirar el aura de esas montañas, de esa rama. De la mano de esta descripción es fácil hacer una cala en los condicionamientos sociales del actual desmoronamiento del aura. Estriba éste en dos circunstancias que a su vez dependen de la importancia creciente de las masas en la vida de hoy. A saber: acercar espacial y humanamente las cosas es una aspiración de las masas actuales tan apasionada como su tendencia a superar la singularidad de cada dato acogiendo su reproducción. Cada día cobra una vigencia más irrecusable la necesidad de adueñarse de los objetos en la más próxima de las cercanías, en la imagen, más bien en la copia, en la reproducción. Y la reproducción, tal y como la aprestan los periódicos ilustrados y los noticieros, se distingue inequívocamente de la imagen. En ésta, la singularidad y la perduración están imbricadas una en otra de manera tan estrecha como lo están en aquélla la fugacidad y la posible repetición. Quitarle su envoltura a cada objeto,

triturar su aura, es la signatura de una percepción cuyo sentido para lo igual en el mundo ha crecido tanto que incluso, por medio de la reproducción, le gana terreno a lo irrepetible. Se denota así en el ámbito plástico lo que en el ámbito de la teoría advertimos como un aumento de la importancia de la estadística. La orientación de la realidad a las masas y de éstas a la realidad es un proceso de alcance ilimitado tanto para el pensamiento como para la contemplación.

Actividades de aprendizaje

1. Analiza por qué para Platón el arte no es producto de conocimiento, sino de inspiración divina y lo que ello implica.
2. Explica de dónde procede la belleza de la naturaleza y del arte para Plotino y cómo es que la podemos ver.
3. Explica en qué consiste para Kant un juicio estético y cómo lo diferencia de un juicio de conocimiento.
4. Explica la importancia que tiene el placer estético para los seres humanos de acuerdo con Schiller.
5. Explica en qué consisten para Nietzsche lo apolíneo y lo dionisiaco.
6. “Para aclararse respecto a expresiones estéticas hay que describir modos de vida”. Explica lo que afirma Wittgenstein.
7. Analiza la diferencia entre el “ser del útil” y el “ser de la obra de arte” y la relación que guardan con la verdad como lo propone Heidegger.
8. Explica lo que significa para Benjamin la demolición del aura de las obras de arte.

Notas biobibliográficas

Aristóteles (384-322, a. de C.) nació en Estagira, en la península de Calcis en el Norte de Grecia y entró a la Academia de Platón en Atenas a la edad de 18 años, donde fue primero alumno y después maestro. Después de pasar una temporada en Macedonia, para supervisar la educación Alejandro, hijo del rey Filipo II, regresó a Atenas y fundó su propia escuela filosófica y científica, el Liceo. El rango y versatilidad del pensamiento de Aristóteles es casi increíble, y aparte de su prolífica escritura en ciencias, se puede decir con justicia que fundó la mayoría de las disciplinas filosóficas del mundo occidental. Quizá su contribución más famosa fue en lógica formal, su teoría de los silogismos fue dominante hasta la llegada de la lógica simbólica al principio del siglo XX. Aristóteles aportó obras de gran significado en metafísica, ética, filosofía de la mente y filosofía de la ciencia. La influencia que tuvo en el pensamiento europeo durante la edad media y el renacimiento fue tan considerable que era conocido simplemente como “el filósofo” y no se ha extinguido hasta ahora. [I, 2; II, 2]

Benjamin, Walter (1892-1940) es considerado como uno de los más importantes testigos de la modernidad europea. Fue un pensador, crítico literario y traductor alemán de origen judío. Amigo de Bertolt Brecht y Hannah Arendt, vivió exiliado en París desde 1933, y se suicidó en Portbou en la frontera francesa con España, huyendo de la barbarie nazi. Los ensayos de Benjamin fueron conocidos centralmente de manera póstuma. Theodor W. Adorno y Gretel Karplus, esposa de Benjamin, publicaron en 1955 *Escritos*, en dos volúmenes. Arendt publicó en 1968 *Iluminaciones*, una antología, en inglés. Sus ensayos sobre Baudelaire, Proust y Kafka establecieron una sensibilidad crítica cuya influencia crece constantemente. El pensamiento incisivo de Benjamin se ve también respaldado en los escritos contenidos en *Calle de un sentido único* (1928), cuya forma adelanta una modernidad en la escritura e inventa prácticamente la cultura popular como objeto de estudio serio. El ensayo “La obra de arte en la época de su reproductividad técnica” constituye una mirada comprensiva de la función del arte cuya vigencia no cesa de actualizarse. [III, 7]

Bertrand Russell (1872-1970) fue un filósofo, matemático, lógico y escritor británico, ganador del premio Nobel de Literatura. Perteneció a una familia aristocrática. Fue coautor con A. N. Whitehead de *Principia Mathematica* y maestro de Ludwig Wittgenstein. Con Gottlob Frege fue fundador

de la filosofía analítica e influyente pensador sobre variados temas: feminismo, pacifismo, el matrimonio y la existencia de Dios. Fue activista y pacifista durante la Primera Guerra Mundial y la Guerra de Vietnam, luchó a favor del desarme nuclear y defendió el antiimperialismo. [I, 6]

Comte-Sponville, André (1952) notable filósofo francés, doctor en Filosofía por L'Ecole Normal Superior. Es autor de un gran número de obras, entre las que destacan *La felicidad, desesperadamente*; *El capitalismo, ¿es moral?*; *Pequeño tratado de las grandes virtudes*; *El alma del ateísmo*; *Montaigne y la filosofía*, y *El placer de vivir*. Sostiene que la filosofía nos enseña a vivir, “a vivir mejor” y como corolario, es un buen padre de sus hijos y un buen esposo. [III, 8]

Descartes, René (1596-1650) llamado a menudo el “padre de la filosofía moderna”, Descartes fue una de las figuras claves en la superación de la filosofía escolástica basada en Aristóteles. Para sustituirla, buscaba ideas matemáticas “claras y distintas”. Nació cerca de Tours y se educó con los jesuitas en el Colegio de La Flèche en Anjou. Descartes vivió la mayor parte de su vida adulta en Holanda. Su trabajo más importante fue *Reglas para la dirección de nuestra inteligencia natural*, escrito a finales de la década de los 20 en 1600. Su temprano tratado de física y cosmología, *El mundo*, fue cau-

telosamente retirado en 1633, hecho que fue condenado por Galileo quien defendía la hipótesis heliocentrista, apoyada fuertemente también por Descartes. Sus obras maestras en el campo de la filosofía fueron *El discurso del Método*, escrito en francés como introducción a una selección de sus ensayos científicos, y las *Meditaciones*, escritas en latín en 1641, un examen de los fundamentos del conocimiento, la existencia de Dios y la naturaleza de la mente humana. *Los principios de la filosofía*, un libro general de metafísica cartesiana, se publicó en 1644, y las *Pasiones del alma*, integrado por fisiología, psicología y ética, en 1649. Descartes murió de una pulmonía contraída en Estocolmo donde había sido invitado por la reina Cristina de Suecia. [I, 3]

Heidegger, Martin (1889-1976) fue uno de los filósofos alemanes más influyentes, enseñó en Marburgo y Friburgo, donde lo nombraron rector en 1933. Se le prohibió enseñar entre 1945 y 1951 acusado de ligas con el nazismo, aunque sus nexos ideológicos con este movimiento es un asunto a debate hasta el día de hoy. Es conocido generalmente como el padre del movimiento filosófico existencialista. Su obra más importante es *El ser y el tiempo*, 1927, en la cual desarrolla el famoso concepto denominado *Dasein*, una mirada del ser humano como alguien que se encuentra arrojado y debe de buscar sentido a su existencia. [III, 7]

Hobbes, Thomas (1588-1679) uno de los filósofos ingleses más importantes, ha tenido influencia tanto en la filosofía política como en la agenda filosófica de la época moderna. Nació en Wiltshire, se educó en Oxford. Se refugió en Francia durante la guerra civil, donde escribió una serie de objeciones a las *Meditaciones* de Descartes. Su obra maestra es *Leviatán*, escrita en inglés y publicada en 1651. En la teoría política hizo su mayor aportación a través del análisis de la naturaleza de la soberanía con base en la autoridad política, introduciendo una teoría de la relación entre los ciudadanos y el gobierno, conocida como “contrato social”. [II, 3]

Hume, David (1711-1776) filósofo e historiador escocés y uno de los líderes del siglo de la Ilustración en el siglo XVIII. Hume nació y se educó en Edimburgo. En 1734, en Francia, escribió su primera obra, *Tratado de la naturaleza humana* que se publicó en 1739-49 a su regreso a Gran Bretaña. Las ideas del *Tratado* se reagruparon en lo que conocemos como *Investigación sobre los principios de la moral* e *Investigación sobre el conocimiento humano*. Hume escribió una obra histórica en varios volúmenes que tuvo grandes resonancias, *Historia de Inglaterra*, apareció entre 1754 y 1762. Su *Diálogos acerca de la naturaleza de la religión* se publicó un año después de su muerte. Hume tuvo una gran influencia tanto en el campo de la filosofía moral como en la de la epistemología. [I, 4; II, 4]

Kant, Immanuel (1724-1804) nació y vivió toda su vida en Königsberg, donde fue profesor de lógica y metafísica. El pensamiento de Kant representó un punto de referencia en la historia de la filosofía: por un lado fue la culminación sobre los debates en torno de las fuentes del conocimiento humano; por el otro, constituyó una influencia en las concepciones y naturaleza del horizonte filosófico. Kant escribió tres obras fundamentales para el pensamiento filosófico occidental: *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*. Kant argumenta que ningún conocimiento puede trascender los límites de la experiencia, pero que la posibilidad de la experiencia presupone la posesión de ciertos conceptos y categorías que nos permiten comprenderla y darle sentido. [I, 5; II, 5; III, 3]

Margalit, Avishai (1939) filósofo israelí, catedrático en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Princeton. En 1996 publicó *The Decent Society* (*La sociedad decente*, 1997). Fuertemente influenciado por la *Teoría de la justicia* de John Rawls, de quien fue discípulo, Margalit se aparta del filósofo americano. El filósofo realiza una evaluación de la *Teoría de la justicia*, de John Rawls, le preocupa ir más allá de una definición universal de justicia, argumenta que, aunque parezca obvio que una sociedad justa debe ser también una sociedad decente, en realidad no lo es tan como parece. Margalit concluye que los principios de la justicia rawlsia-

nos son, finalmente, compatibles con la existencia de instituciones que humillan a las personas. Esto último es lo que se propone superar Avishai Margalit. [II, 7]

Nietzsche, Friedrich (1844-1900) es un filósofo alemán, nacido en Röcken, hijo de un ministro luterano. Nietzsche tuvo una brillante carrera como estudiante y alcanzó la posición de Profesor en la Universidad de Basilea. Fue, además, poeta, músico y filólogo. Reconoció la influencia de Arthur Schopenhauer, sin embargo, criticó profundamente sus ideas. Por el mérito de sus investigaciones se le concedió el grado de Doctor en Filología, posteriormente fue nombrado profesor de Filología Clásica. Escribió obras fundamentales como *El origen de la tragedia*, *La genealogía de la moral*, *humano, demasiado humano*, *Aurora*, *reflexiones sobre los prejuicios morales*, *Así habló Zaratrustra*, *La gaya ciencia*, entre otras. Admirador de Wagner y su esposa Cósima en una primera época y enamorado de Lou-Andreas Salomé en una época posterior. Trata cuidadosa y profundamente cuestiones de ética y de estética. Entre otros temas aborda la moral del señor y la moral del esclavo, el concepto clave del resentimiento, el sentido trágico de la existencia, el arte. [III, 5]

Platón (428-348, a. de C.) es reconocido como el fundador de la filosofía occidental. A principio de su carrera estuvo

fuertemente asociado a su maestro Sócrates (469-399 a. de C.) quien fue ejecutado cuando Platón tenía 29 años. Platón estableció en Atenas una escuela filosófica conocida como la Academia. Escribió más de dos docenas de diálogos dramáticos en los que examina sistemáticamente la naturaleza del ser humano, los fundamentos del conocimiento y la forma de alcanzar el éxito en la vida. La obra de Platón cubre el ámbito de lo que hoy conocemos como razonamiento filosófico, incluida la lógica, la metafísica y la ética. El orden preciso en el que Platón escribió sus obras es desconocido, usualmente se agrupan en tres periodos: uno temprano, incluye *Protágoras*, *Georgias*, *Critón* y *Eutifrón*; uno intermedio que incluye *Menón*, *Simposium*, *Fedro* y *República*; y un periodo final que incluye *Parménides*, *Teeteto* y *Sofista*. El consenso general es que las doctrinas desarrolladas en los diálogos intermedios y finales, notablemente su famosa teoría de las formas representa el pensamiento filosófico de Platón, mientras que sus trabajos primeros reflejan más cercanamente la influencia de pensamiento de Sócrates. [I, 1; II, 1; III, 1]

Rawls, John (1921-2002) obtuvo su doctorado en la Universidad de Princeton y fue profesor de filosofía en Harvard. Es autor de la esencial *Teoría de la justicia*, traducida a todas las lenguas europeas y al chino, japonés y coreano. Su influencia entre los filósofos actuales es amplia. Escribió, en-

tre otras obras, *Lecciones sobre historia de la filosofía política y Liberalismo político*. [II, 6]

Schiller, Friederich (1759-1805) fue un poeta, dramaturgo, historiador, editor y filósofo alemán. Vivió la revolución francesa y expresó los más hondos ideales libertarios en sus dramas. Gozó de fama pública y gran reconocimiento por su trabajo y su talante afable. En el escrito *Sobre la educación estética del hombre*, frente a las violencias y dominación de la aristocracia propone, además de las ideales revolucionarios y el papel que la razón juega en ello, el equilibrio entre la razón y el sentimiento. Gran amigo de Goethe. En su revista *Die Horen* colaboraron autores tan brillantes como Holderlin, Humboldt, Herder, Fichte, Schlegel. [III, 3]

Sen, Amartya (1933) premio Nobel en Ciencias Económicas, es profesor de Economía y Filosofía en la Universidad de Harvard. Nació en India y está preocupado por la relación que guarda la justicia con la forma en la que las personas viven sus vidas, y no simplemente con la naturaleza de las instituciones que la rodean. Sen escribió *Idea de la justicia*, es discípulo de John Rawls y busca superar el concepto de “justicia como equidad” sustentado por el filósofo norteamericano. Entre sus obras se pueden destacar *On Ethics and Economics, Rationality and Freedom* y *La desigualdad económica*. [II, 8]

Wittgenstein, Ludwig (1889-1951) es uno de los filósofos más influyentes del siglo XX. Nació en Viena y estudió en Cambridge bajo la dirección de Bertrand Russell. Peleó en la primera guerra mundial con el ejército austriaco y, después de abandonar la filosofía por una década, regresó a Cambridge donde llegó a ser profesor. Uno de los trabajos tempranos más importantes de Wittgenstein es el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) en el que analiza la relación entre el lenguaje y el mundo. En su trabajo posterior, centralmente en *Investigaciones filosóficas*, publicado póstumamente en 1953, Wittgenstein desarrolló una teoría más flexible de las posibles funciones del lenguaje e insistió que su significado debe ser comprendido dentro de la esfera pública. [I, 7; III, 6]



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers
RECTOR

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
SECRETARIO GENERAL

Dr. Alfredo Sánchez Castañeda
ABOGADO GENERAL

Dr. Luis Álvarez Icaza Longoria
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda
SECRETARIA DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Lic. Raúl Arcenio Aguilar Tamayo
**SECRETARIO DE PREVENCIÓN
Y SEGURIDAD UNIVERSITARIA**

Mtro. Néstor Martínez Cristo
DIRECTOR GENERAL DE COMUNICACIÓN SOCIAL



ESCUELA NACIONAL COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Dr. Benjamín Barajas Sánchez
DIRECTOR GENERAL

Mtra. Silvia Velasco Ruiz
SECRETARIA GENERAL

Lic. María Elena Juárez Sánchez
SECRETARIA ACADÉMICA

Lic. Rocío Carrillo Camargo
SECRETARIA ADMINISTRATIVA

Mtra. Patricia García Pavón
SECRETARIA DE SERVICIOS
DE APOYO AL APRENDIZAJE

Lic. Miguel Ortega del Valle
SECRETARIO DE PLANEACIÓN

Lic. Mayra Monsalvo Carmona
SECRETARIA ESTUDIANTIL

Lic. Víctor Manuel Sandoval González
SECRETARIO DE PROGRAMAS INSTITUCIONALES

Lic. Héctor Baca Espinoza
SECRETARIO DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL

Ing. Armando Rodríguez Arguijo
SECRETARIO DE INFORMÁTICA



ANTOLOGÍA • FILOSOFÍA I

UNAM | **CCH**