



## ANTOLOGÍA DE TEXTOS. TEMARIO PAU 2026

### MATERIA: 320 HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

**Tema 1. PLATÓN.** *La República*, libro VII (514a-517b). Traducción de M. Fernández-Galiano (Madrid: Alianza Editorial, 1998), pp. 368-375.

I.

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

— Ya lo veo —dijo.

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

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

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

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

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

— ¿Qué otra cosa van a ver?

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

— Forzosamente.

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

— No, ¡por Zeus! —dijo.

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

— Es enteramente forzoso —dijo.}

b{— Examina, pues —dijo—, que pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia, y si, conforme a naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a la luz, y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor y, por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más



cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?

— Mucho más —dijo.

II.

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

— Así es —dijo.

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

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

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

— ¿Cómo no?

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

— Necesariamente —dijo.

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

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

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

— Efectivamente.

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

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



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

— Ciertamente —dijo.

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

— Creo que sí —dijo.}



**Tema 2. ARISTÓTELES.** *Política*, libro VII, “Descripción del estado ideal”, capítulo 1 (1323a-1324a). Traducción de Manuela García Valdés (Madrid: Gredos, 1988), pp. 399-404.

a{1. Sobre el régimen mejor, el que se proponga hacer una investigación adecuada es necesario que determine primero cuál es la vida más preferible, pues si esto está oscuro, también está oscuro, forzosamente, el régimen mejor, ya que es normal que a los mejor gobernados dadas las circunstancias les vaya lo mejor posible, si no sucede algo ilógico. Por eso es preciso, primero, ponernos de acuerdo sobre cuál es la vida más preferible, por así decir, para todos, y después de esto, sobre si es la misma para la comunidad y para el individuo tomado aisladamente, o si es diferente. Considerando, pues, que hemos hablado suficientemente en los Tratados exóticos sobre la vida mejor, nos serviremos ahora de ellos.

Pues, en verdad, nadie podría discutir aquella división de los bienes según la cual los reparte en tres grupos: los externos, los del cuerpo y los del alma, y todos ellos deben tenerlos los hombres felices. Pues nadie podría llamar feliz al que no participa en absoluto de la fortaleza, ni de la templanza, ni de la justicia, ni de la prudencia, sino que teme a las moscas que vuelan junto a él, y no se abstiene de las peores acciones, si le acucia el deseo de comer o de beber, sino que sacrifica por un cuarto a sus más queridos amigos, y semejantemente también, en lo que concierne a las cualidades de la mente, es tan insensato y falso como un niño o un loco.

Pero si casi todos estarían de acuerdo en estas cosas dichas, difieren en cambio cuando se trata de la cantidad y de la superioridad relativa; de la virtud, en efecto, creen que basta tener el grado que sea; en cambio, de riqueza, de bienes materiales, de poder, de gloria y de todas las cosas de este tipo buscan una superabundancia infinita. Nosotros, en cambio, les diremos que es fácil sobre este punto llegar a la convicción recurriendo a los hechos, puesto que vemos que no se adquieren y se conservan las virtudes por medio de los bienes exteriores, sino éstos por medio de aquéllas, y que la vida feliz, ya consista para el hombre en el placer, en la virtud o en ambas cosas, corresponde a quienes están adornados con los dones del carácter y de la inteligencia en grado sumo, aunque estén moderadamente favorecidos en la posesión de bienes exteriores, más que a los que poseen estos bienes por encima de lo necesario, pero están faltos de aquéllos.}

b{También es fácil de comprender, si lo examinamos racionalmente. En efecto, los bienes exteriores tienen un límite, como cualquier instrumento (todo lo que es útil sirve para una cosa determinada); y su exceso, necesariamente, o perjudica, o no sirve de nada a los que los poseen; en cambio, cada uno de los bienes relativos al alma, cuanto más abundan, más útiles son, si hemos de atribuirles no sólo la belleza, sino también la utilidad.

En general, es evidente —diremos— que el estado mejor de cada cosa en relación con las demás, respecto a su superioridad, está a la misma distancia existente entre las cosas de las que afirmamos que son estados. De modo que si precisamente el alma es más valiosa que la propiedad y que el cuerpo, tanto en absoluto como para nosotros, es necesario también que el mejor estado de cada una de estas realidades esté en una relación análoga. Además, por causa del alma estas cosas son naturalmente preferibles y deben elegirlas todas las personas sensatas, y no el alma por causa de ellas. Así pues, convengamos en que a cada individuo corresponde tanto de felicidad cuanto tenga de virtud, de prudencia, y actúa de acuerdo con ellas. Poniendo por testigo a la divinidad, que es feliz y dichosa, pero no por ninguno de los bienes exteriores, sino por sí misma y por tener una determinada naturaleza, ya que también la buena suerte es distinta necesariamente de la felicidad por esta razón, pues la causa de los bienes exteriores al alma es lo fortuito y el azar, mientras que nadie es justo ni prudente por suerte ni mediante la suerte. Se sigue de ello, acudiendo a los mismos



argumentos, que la ciudad mejor es a la vez feliz y próspera; pero es imposible que le salgan bien las cosas a los que no obran bien, y no hay obra buena ni del individuo ni de la ciudad sin virtud y prudencia.

La belleza, la justicia y la prudencia de la ciudad tienen la misma capacidad y la misma forma que las virtudes por cuya participación se llama al hombre justo, prudente y moderado.}

c{2. Nos falta por decir si hay que afirmar que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad o no es la misma. También esto es evidente, todos estarán de acuerdo en que es la misma. En efecto, cuantos basan en la riqueza la vida feliz de un ciudadano, esos también consideran feliz a la ciudad entera si es rica. Y los que aprecian, sobre todo, la vida de tipo tiránico, esos dirán que la ciudad más feliz es la que manda sobre mayor número; y si alguien admite que el individuo es feliz por su virtud, también dirá que la ciudad más virtuosa es más feliz. Pero aquí hay dos cuestiones que necesitan examinarse: una, qué vida es preferible, la del que participa en la política y en la comunidad civil, o más bien la del extranjero y desligado de la comunidad política; y otra, qué régimen y qué organización de la ciudad debe considerarse mejor, ya sea que se juzgue deseable que todos participen de la ciudad o que algunos no, pero sí la mayoría. Pero puesto que esta última es tarea del pensamiento y de la especulación política, pero no lo que es preferible para cada uno, y nosotros ahora hemos propuesto esta consideración, aquélla deberá quedar como secundaria y esta última será tarea de nuestra investigación. Pues bien, es evidente que el régimen mejor es esa organización bajo la cual cualquier ciudadano puede prosperar y vivir felizmente; pero se discute por parte de aquellos que están de acuerdo en que la vida virtuosa es la más deseable, si es preferible la vida política y práctica o más bien la que está desligada de todas las cosas exteriores, por ejemplo, una vida contemplativa, que según algunos, es la única filosófica. Estas vienen a ser, en efecto, las dos clases de vida que parecen preferir los hombres más ambiciosos respecto a la virtud, tanto los antiguos como los de ahora: me refiero a la vida política y a la filosófica. Y no es de poca importancia saber en cuál de las dos está la verdad, pues si se es sensato, necesariamente se organizará tanto el hombre individual como la sociedad política en común, en función del fin mejor.}



**Tema 3.1. AGUSTÍN DE HIPONA.** *La Ciudad de Dios XI, 26-27. Traducción de Santos Santamaría del Río y Miguel Fuertes Lanero (Madrid: BAC, 1988), pp. 732-737.*

### Capítulo XXVI

#### **Imagen de la soberana Trinidad, que en cierto modo se encuentra aún en la naturaleza del hombre todavía no feliz.**

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

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

Y en estas verdades no hay temor alguno a los argumentos de los académicos, que preguntan: ¿y si te si engañas? Si me engaño, existo; pues quien no existe no puede tampoco engañarse; y por esto, si me engaño, existo. Entonces, puesto que si me engaño existo, ¿cómo me puedo engañar sobre la existencia, siendo tan cierto que existo si me engaño? Por consiguiente, como sería yo quien se engañase, aunque se engañase, sin duda en el conocer que me conozco, no me engañaré. Pues conozco que existo, conozco también esto mismo, que me conozco. Y al amar estas dos cosas, añado a las cosas que conozco como tercer elemento, el mismo amor, que no es de menor importancia.

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

### Capítulo XXVII

#### **Esencia, ciencia y amor de una y otra.**

b{Tan agradable es por inclinación natural la existencia, que sólo por esto ni aun los desgraciados quieren morir, y aun viéndose miserables, no anhelan desaparecer del mundo, sino que desaparezca su miseria [...] ¿Por qué temen morir y prefieren vivir en ese infortunio antes que terminarlo con la muerte, sino porque tan claro aparece que la naturaleza rehuye la no-existencia? Por eso, cuando saben que están próximos a la muerte, ansían como un gran beneficio que se les conceda la gracia de prolongar un poco más esa miseria y se les retrase la muerte. Bien claramente, pues, dan a indicar con qué gratitud aceptarían incluso esa inmortalidad en que no tuviera fin su indigencia [...]

Ahora bien, cuánto se ama el conocer y cómo le repugna a la naturaleza humana el ser engañada, puede colegirse de que cualquiera prefiere estar sufriendo con la mente sana



a estar alegre en la locura. Esta fuerte y admirable tendencia no se encuentra, fuera del hombre, en ningún animal, aunque algunos de ellos tengan un sentido de la vista mucho más agudo que nosotros para contemplar esta luz; pero no pueden llegar a aquella luz incorpórea, que esclarece en cierto modo nuestra mente para poder juzgar rectamente de todo esto. No obstante, aunque no tengan una ciencia propiamente, tienen los sentidos de los irracionales cierta semejanza de ciencia.

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

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



**Tema 3.2. TOMÁS DE AQUINO.** *Suma de Teología I*, q. 2, art. 3. Traducción de José Martorell Capó (Madrid: BAC, 2001), pp. 110-113.

### ARTICULO 3

#### ¿Existe o no existe Dios?

a{**Objeciones** por las que parece que Dios no existe:

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

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

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

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

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

c{3) La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, que pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad,



tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes (núm. 2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios.}

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

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

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

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



**Tema 4.1. RENÉ DESCARTES.** *Discurso del método* IV. Traducción de Eduardo Bello Reguera (Madrid: Tecnos, 1994), pp. 44-48.

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

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

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



**Tema 4.2. JOHN LOCKE.** *Dos ensayos sobre el gobierno civil.* Cap. IX (parágrafos 123-129): “Los fines de la sociedad política y del gobierno”. Traducción de F. Giménez Gracia (Madrid: Espasa-Calpe, 1997).

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

124. Por lo tanto, el fin supremo y principal de los hombres al unirse en repúblicas (*commonwealths*) y someterse a un gobierno es la preservación de sus propiedades, algo que en el estado de naturaleza es muy difícil de conseguir. Primero, porque falta una ley establecida, firme y conocida, recibida y aceptada por un consenso común, que sea el modelo de lo justo y lo injusto, y la medida común que decida en todas las controversias que puedan surgir entre ellos. Pues, aunque la ley natural sea clara e inteligible para todas las criaturas racionales, con todo, al ser los hombres parciales en favor de sus propios intereses, además de ignorantes por falta de estudio de la misma, no son capaces de reconocerla como una norma obligatoria cuando ha de aplicarse a la resolución de sus casos particulares.

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

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

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



128. En el estado de naturaleza, aparte de la libertad de disfrutar ciertos placeres inocentes, un hombre tiene dos poderes. El primero le brinda la posibilidad de realizar cualquier cosa que considere conveniente para su propia conservación y la de los demás, dentro de los límites que permite la ley natural. Esta ley común a todos ellos determina que tanto él como el resto de la humanidad son una comunidad, forman una sociedad distinta de todas las otras criaturas. Si no fuese por la corrupción y el vicio de los hombres degenerados, no habría necesidad de nada más; no sería preciso que los hombres se separaran de esta gran comunidad natural y acordaran reorganizarse en otras asociaciones más pequeñas y divididas. Además de esto, un hombre en el estado de naturaleza tiene el poder de castigar los crímenes cometidos contra esa ley. Tanto este poder como el anterior los entrega cuando se une a una sociedad política privada o particular, si podemos llamarla así, cuando se incorpora en una república (*commonwealth*), separándose del resto de la humanidad.

129. El primero de estos poderes, esto es el de realizar cualquier cosa que considere conveniente para su propia conservación y la del resto de la humanidad, lo entrega para que sea regulado por las leyes que se dé a sí misma la sociedad, en la medida en que sus propia preservación y la del resto de la sociedad, así lo requieran. Y estas leyes de la sociedad recortan en muchos aspectos la libertad que tenía en virtud de la ley de la naturaleza.}



**Tema 5.1. DAVID HUME.** *Investigación sobre el conocimiento humano.* Sección 2 (“Sobre el origen de las ideas”). Traducción de Jaime de Salas Ortúeta (Madrid: Alianza, 1997), pp. 32-37.

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

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

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

c{ [...] cuando analizamos nuestros pensamientos o ideas, por muy compuestas o sublimes que sean, encontramos siempre que se resuelven en ideas tan simples como las copiadas de un sentimiento o estado de ánimo precedente. Incluso aquellas ideas que, a primera vista, parecen las más alejadas de este origen, resultan, tras un estudio más detenido, derivarse de él. La idea de Dios, en tanto que significa un ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, surge al reflexionar sobre las operaciones de nuestra propia mente y al aumentar indefinidamente aquellas cualidades de bondad y sabiduría. Podemos dar a esta investigación la extensión que queramos, y seguiremos encontrando que toda idea que examinamos es copia de una impresión similar. Aquellos que quisieran afirmar que esta posición no es universalmente válida ni carente de excepción, tienen un solo y sencillo método de refutación: mostrar aquella idea que, en su opinión, no se deriva de esta fuente. Entonces nos



correspondería, si queremos mantener nuestra doctrina, producir la impresión o percepción vivaz que le corresponde.}



**Tema 5.2. IMMANUEL KANT.** *Crítica de la razón pura*. Prólogo a la segunda edición. Traducción de Pedro Ribas (Madrid: Taurus, 2005), pp. 14-16.

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

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

Me parece que los ejemplos de la matemática y de la ciencia natural, las cuales se han convertido en lo que son ahora gracias a una revolución repentinamente producida, son lo suficientemente notables como para hacer reflexionar sobre el aspecto esencial de un cambio de método que tan buenos resultados ha proporcionado en ambas ciencias, así como también para imitarlas, al menos a título de ensayo, dentro de lo que permite su analogía, en cuanto conocimientos de razón, con la metafísica.} c{Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos algo que ampliara nuestro conocimiento desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Este, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que ataña a la *intuición* de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad. Ahora bien, como no puedo pararme en estas intuiciones, si se las quiere



convertir en conocimientos, sino que debo referirlas a algo como objeto suyo y determinar éste mediante las mismas, puedo suponer una de estas dos cosas: o bien los *conceptos* por medio de los cuales efectúo esta determinación se rigen también por el objeto, y entonces me encuentro, una vez más, con el mismo embarazo sobre la manera de saber de él algo *a priori*; o bien supongo que los objetos o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, única fuente de su conocimiento (en cuanto objetos dados), se rige por tales conceptos.}



**Tema 6.1. KARL MARX.** *Manuscritos: economía y filosofía.* Primer manuscrito (“El trabajo enajenado”). Traducción de Francisco Rubio Llorente (Madrid: Alianza Editorial, 1995), pp. 105-108).<sup>1</sup>

a {Nosotros partimos de un hecho económico, *actual*.

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

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

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

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

c {(XXIII) Consideraremos ahora más de cerca la *objetivación*, la producción del trabajador, y en ella el *extrañamiento*, la *pérdida* del objeto, de su producto. [...] (La enajenación del trabajador en su objeto se expresa, según las leyes económicas, de la siguiente forma: cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuanto más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deformé el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador.)

*La Economía Política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción.* Ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero origina estupidez y cretinismo para el trabajador.

<sup>1</sup> Del texto de Marx se suprime, en la página 107, los fragmentos que abarcan desde el párrafo que comienza: “El trabajador no puede crear nada”, hasta el párrafo que termina: “solo como sujeto físico es ya trabajador”.



*La relación inmediata del trabajo y su producto es la relación del trabajador y el objeto de su producción.* La relación del acaudalado con el objeto de la producción y con la producción misma es sólo una consecuencia de esta primera relación y la confirma.}

**Tema 6.2. FRIEDRICH NIETZSCHE.** *El crepúsculo de los ídolos.* Capítulo “La ‘razón’ en la filosofía” (apartados 1, 4 y 6) .Traducción de Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 2002), pp. 51, 53-54 y 55-56.



a 1. ¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Ellos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno], –cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, llenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, –se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, –incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no es... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. “Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador? –“Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, *que también en otros aspectos son tan inmorales*, nos engañan acerca del mundo *verdadero*. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia [*Historie*], de la mentira, –la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es “pueblo”. ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero! – ¡Y sobre todo, fuera el cuerpo, esa lamentable *idée fixe* [idea fija] de los sentidos!, ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!...” [...] ]

b 4. La *otra* idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, como comienzo, lo que viene al final –¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir!– los "conceptos supremos", es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora. Esto es, una vez más, sólo expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es *lícito* provenir de lo inferior, no le es lícito provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui* [causa de sí mismo]. El proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto –ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente *tiene que ser causa sui*. Mas ninguna de esas cosas puede ser tampoco desigual una de otra, no puede estar en contradicción consigo misma... Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto “Dios”... Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum* [ente realísimo] ... ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas! –¡Y lo ha pagado caro!... [...] ]

c 6. Se me estará agradecido si condenso un conocimiento tan esencial, tan nuevo, en cuatro tesis: así facilito la comprensión, así provoco la contradicción.

*Primerá tesis.* Las razones por las que “este” mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, –otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable.

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

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

*Cuarta tesis.* Dividir el mundo en un mundo “verdadero” y en un mundo “aparente”, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano alevoso), es únicamente una sugerión de la *décadence*, – un síntoma de la vida descendente... El hecho de que el artista estime más a la apariencia que la realidad no



constituye una objeción contra esta tesis. Pues a la "apariencia" significa aquí la realidad *una vez más*, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico no es un pesimista, – dice precisamente sí incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionisíaco*...

**Tema 7.1. JOSÉ ORTEGA Y GASSET.** *El tema de nuestro tiempo*, capítulo X, “La doctrina del punto de vista” (Madrid: Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1981), pp. 144-149.

a{Contraponer la cultura a la vida y reclamar para ésta la plenitud de sus derechos frente a aquélla no es hacer profesión de fe anticultural. Si se interpreta así lo dicho anteriormente, se practica una perfecta tergiversación. Quedan intactos los valores de cultura; únicamente se niega su exclusivismo. Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más mínimo esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos



de la vida. Ambos poderes –el inmanente de lo biológico y el trascendente de la cultura– quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro. *Este trato leal de ambos permite plantear de una manera clara el problema de sus relaciones y preparar una síntesis más franca y sólida.* Por consiguiente, lo dicho hasta aquí es sólo preparación para esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen. [...]

b{Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último y queda oscuro y borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetípico no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva en uno de los componentes de la realidad.* Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo. [...]}

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

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

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

## Tema 7.2. HANNAH ARENDT. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal.* Traducción de Carlos Ribalta (Barcelona: Lumen, 2003), pp. 83-87.

a{¿Es este un caso antológico de mala fe, de mentiroso autoengaño combinado con estupidez ultrajante? ¿O es simplemente el caso del criminal eternamente impenitente (Dostoievski en una ocasión cuenta que en Siberia, entre docenas de asesinos, violadores y ladrones, nunca conoció a un solo hombre que admitiera haber obrado mal), que no puede soportar enfrentarse con la realidad porque su crimen ha pasado a ser parte de ella? Sin embargo, el caso de Eichmann es diferente al del criminal común, que solo puede ampararse eficazmente contra la realidad de un mundo no criminal entre los estrechos límites de su banda. Eichmann solo necesitaba recordar el pasado para sentirse seguro de que no mentía y de que no se estaba engañando a sí mismo, ya que él y el mundo en que vivió habían estado, en otro tiempo, en perfecta armonía. Y esa sociedad alemana de ochenta millones de personas



había sido resguardada de la realidad y de las pruebas de los hechos exactamente por los mismos medios, el mismo autoengaño, mentiras y estupidez que impregnaban ahora la mentalidad de Eichmann. Estas mentiras cambiaban de año en año, y con frecuencia eran contradictorias; por otra parte, no siempre fueron las mismas para las diversas ramas de la jerarquía del partido o del pueblo en general. Pero la práctica del autoengaño se extendió tanto, convirtiéndose casi en un requisito moral para sobrevivir, que incluso ahora, dieciocho años después de la caída del régimen nazi, cuando la mayor parte del contenido específico de sus mentiras ha sido olvidado, es difícil a veces dejar de creer que la mendacidad ha pasado a ser parte integral del carácter nacional alemán. Durante la guerra, la mentira más eficaz para todo el pueblo alemán fue el eslógan de “la batalla del destino del pueblo alemán” (*der Schicksalskampf des deutschen Volkes*), inventado por Hitler o por Goebbels, que facilitó el autoengaño en tres aspectos: primero, sugirió que la guerra no era una guerra; segundo, que la había originado el destino y no Alemania, y, tercero, que era una cuestión de vida o muerte para los alemanes, es decir, que debían aniquilar a sus enemigos o ser aniquilados.}

b{La asombrosa facilidad con que Eichmann, tanto en Argentina como en Israel, admitía sus crímenes se debía no tanto a su capacidad criminal para engañarse a sí mismo como al aura de mendacidad sistemática que constituyó la atmósfera general, y generalmente aceptada, del Tercer Reich. “Naturalmente” que había jugado un papel en el exterminio de los judíos; naturalmente que si él “no los hubiera transportado, no hubieran sido entregados al verdugo”. “¿Qué hay que confesar?”, preguntaba. Ahora bien, proseguía, “le gustaría hacer las paces con [sus] antiguos enemigos”, un sentimiento que compartía no solo con Himmler, que lo había manifestado durante el último año de la guerra, o con el jefe del Frente de Trabajo Robert Ley (que, antes de suicidarse en Nuremberg, había propuesto el establecimiento de un “comité de conciliación” compuesto por los nazis responsables de las matanzas y los supervivientes judíos), sino, increíblemente, con muchos alemanes corrientes, que se expresaban en los mismos términos al final de la guerra. Este indignante cliché ya no se les daba desde arriba, era una frase hecha, tan carente de realidad como los clichés con los que la gente había vivido durante doce años; y casi se podía ver la “extraordinaria sensación de alivio” que proporcionaba al que la pronunciaba.

La mente de Eichmann estaba repleta hasta el borde de frases así. Su memoria demostró ser muy poco segura en cuanto a lo que realmente sucedió; en uno de los raros momentos de exasperación, el juez Landau preguntó al acusado: “¿Qué puede usted recordar?” (si no recuerda las conversaciones en la llamada Conferencia de Wannsee, que trató de los diversos sistemas de matar), y la respuesta, como es natural, fue que Eichmann recordó muy bien los hitos más importantes de su carrera, pero estos no siempre coincidían con los momentos cruciales de la historia del exterminio de los judíos o, en realidad, con los momentos cruciales de la Historia [...] Pero la cuestión es que no había olvidado ni una sola de las frases que en uno u otro tiempo habían servido para darle una “sensación de satisfacción”. En consecuencia, siempre que los jueces, en el curso del interrogatorio, intentaban apelar a su conciencia, se encontraban con su “satisfacción” y se sentían indignados y desconcertados al darse cuenta de que el acusado tenía a su disposición un cliché de “satisfacción” para cada período de su vida y para cada una de sus actividades. En su mente, no existía contradicción entre la frase “saltaré dentro de mi tumba alegremente” a propósito para el final de la guerra, y la aseveración “me ahorcaría gustosamente en público como un ejemplo y advertencia a todos los antisemitas de la tierra”, que ahora, en circunstancias muy diferentes, tenía el mismo propósito de enaltecerle.}

c{Estas costumbres de Eichmann crearon muchas dificultades durante el proceso; menos a él mismo que a los que habían ido a acusarle, a defenderle, a juzgarle y a informar sobre él. Para todo esto, era esencial tomarle en serio, y esto resultaba difícil, a menos que, tomando el camino más fácil para resolver el dilema entre el execrable horror de los hechos y la innegable insignificancia del hombre que los había perpetrado, se le tuviera por un mentiroso inteligente y calculador, cosa que evidentemente no era. Sus propias convicciones en esta materia estaban lejos de ser modestas: “Uno de los pocos dones que el destino me otorgó, es la capacidad de decir la verdad en tanto dependa de mí”. Este don lo reivindicó incluso antes de que el fiscal lo acusara de delitos que no había cometido. En las notas nebulosas y desorganizadas que redactó en Argentina en preparación de la entrevista con Sassen, cuando todavía estaba, como señaló, “en plena posesión de mi libertad física y psicológica”,



había emitido una fantástica advertencia a “futuros historiadores, para que sean lo bastante objetivos y no se desvíen del camino de la verdad registrado aquí”; fantástico porque cada una de las líneas de su mal pergeñado escrito demuestra su total ignorancia de todo lo que no hubiera estado directa, técnica y burocráticamente relacionado con su trabajo, a la vez que indica también una memoria extraordinariamente deficiente.

A pesar de los esfuerzos del fiscal, cualquiera podía darse cuenta de que aquel hombre no era un “monstruo”, pero en realidad se hizo difícil no sospechar que fuera un payaso. Y como esta sospecha hubiera sido fatal para el buen fin del juicio y a la vez era bastante difícil de sostener en vista de los sufrimientos que él y sus semejantes habían causado a millones de personas, sus peores payasadas se tomaron escasamente en cuenta y casi nunca se informó de ellas. ¿Qué puede hacerse con un hombre que primero declaró, con gran énfasis, que una de las cosas que había aprendido en toda su vida malgastada era que nunca se debía prestar juramento [...] y que luego, después de decirsele explícitamente que si deseaba testificar en su propia defensa podría “hacerlo bajo juramento o sin él”, declaró, sin más, que preferiría testificar bajo juramento? ¿O que, repetidas veces y con grandes muestras de sentimiento, aseguró al tribunal, como había asegurado al interrogador de la policía, que la peor cosa que podría hacer era intentar escapar a sus responsabilidades, luchar por su piel, suplicar clemencia, y que luego, por instrucciones de su abogado, presentó un documento manuscrito que contenía su súplica de clemencia? En lo que se refería a Eichmann, todo dependía de las variaciones de estados de ánimo. En tanto fuera capaz de pronunciar una frase consoladora, ya archivada en su memoria, ya de repentina invención, estaba satisfecho, y ni siquiera se daba cuenta de la existencia de “inconsecuencias” y “contradicciones”. Como veremos, este horrible don de consolarse con clichés no lo abandonó ni en la hora de su muerte.}