HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
2025 – 2026
UCLM

ÍNDICE
DE **TEXTOS PARA SELECTIVIDAD**

1. (Platón: *La república*, Ed. Bilingüe y trad. al español de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano en tres volúmenes, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969) **3**

2. (Aristóteles: *Metafísica*, ed. trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2012) **55**

3. (Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe y trad. al español de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981) **89**

4. (Aristóteles: *Política*, ed. bilingüe y trad. al español de Julián Marías y María Araujo, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1983) **102**

5. (Tomás de Aquino: *Summa de Teología*, Editorial B.A.C., 1950 á 1960) **131**

6. (Descartes, Rene: *Meditaciones Metafísicas*, trad. al español de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977) **146**

7. (Kant, Immanuel: *Crítica de la Razón Pura*, trad. al español y edición de Pedro Ribas, Barcelona, Taurus, 2015, «Prólogo de la Segunda Edición», BVIII – XLIV) **..... 169**

8. (Kant, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. bilingüe y trad. al español de José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996, Segunda sección: «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», 406-445) **..... 199**

9. (Nietzsche, Friedrich: *Crepúsculo de los ídolos*, trad. al español de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2002, «La 'razón' en filosofía»; «Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en fábula») **..... 244**

10. (Nietzsche, Friedrich: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. al español de Luis ML. Valdés y Teresa Orduña, Tecnos, Madrid, 1996 [3ª ed.]) **..... 252**

11. (Marx, Karl: *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. de Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 2001, «Primer Manuscrito») **..... 264**

12. (Arendt, Hannah: *Los orígenes del Totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2006, Tercera Parte: «Totalitarismo», Capítulo XI: «El movimiento totalitario») **..... 336**

13. (De Beauvoir, Simone: *El segundo sexo*, trad. al español de Alicia Martorell, Ediciones Cátedra, Valencia, 2005, «Introducción»; «Conclusión») **..... 401**

14. Recomendaciones bibliográficas para explicar el pensamiento de Simone De Beauvoir **..... 443**

Colección
CLASICOS POLITICOS

Director: Antonio Truyol y Serra

VOLUMENES PUBLICADOS

Pesetas

Patriarca o el poder natural de los Reyes de Filmer y primer libro sobre el Gobierno de Locke.

(Edición bilingüe, en español e inglés.)
Estudio preliminar por Rafael Gambra.
Texto, traducción y notas de Carmela Gutiérrez de Gambra.
Un volumen en rústica 15 × 21,5 cm.
Páginas 320. Edición 1966.
ISBN: 84-259-0370-X. Precio 450

Retórica (edición bilingüe).

Por Aristóteles.
Traducción, prólogo y notas de Antonio Tovar.
Un volumen en rústica 13,5 × 18,5 cm.
Páginas 496. Reimpresión 1.ª edición, 1970.
ISBN: 84-259-0220-7. Precio 300

De Legibus (edición bilingüe).

Por M. T. Cicerón.
Introducción, notas y traducción de Alvaro d'Ors.
Un volumen en rústica 13,5 × 18,5 cm.
Páginas 496. Reimpresión 1.ª edición, 1970.
ISBN: 84-259-0200-2. Precio 200

Critón (edición bilingüe).

Por Platón.
Traducción de María Rico.
Un volumen en rústica 13,5 × 18,5 cm.
Páginas 64. Reimpresión 1.ª edición, 1970.
ISBN: 84-259-0199-5. Precio 100

Política (edición bilingüe).

Por Aristóteles.
Introducción, notas y traducción de Julián Marias.
Un volumen en rústica 13,5 × 18,5 cm.
Páginas 624. Reimpresión 1.ª edición, 1970.
ISBN: 84-259-0198-7. Precio 300

Las cartas (edición bilingüe).

Por Platón.
Prólogo, notas y traducción de Margarita Toranzo.
Un volumen en rústica 13,5 × 18,5 cm.
Páginas 240. Reimpresión 1.ª edición, 1970.
ISBN: 84-259-0217-7. Precio 175

Fedro (edición bilingüe).

Por Platón.
Prólogo, notas y traducción de Luis Gil Fernández.
Un volumen en rústica 13,5 × 18,5 cm.
Páginas 240. Reimpresión 1.ª edición, 1970.
ISBN: 84-259-0202-9. Precio 200

Manuel Pinto
3 DOL
10+10+10

LA REPUBLICA

III

CLASICOS POLITICOS

PLATON

LA REPUBLICA

EDICION BILINGÜE, TRADUCCION, NOTAS
Y ESTUDIO PRELIMINAR

POR

JOSE MANUEL PABON

Y

MANUEL FERNANDEZ GALIANO

CATEDRATICOS DE LATIN Y DE GRIEGO DE LA UNIVERSIDAD DE MADRID

TOMO III

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES
Madrid
1981

1.ª edición, 1949
2.ª edición, 1969
3.ª edición, 1981

ISBN: 84-259-0219-3 (obra completa) 84-259-0648-2 (volumen III)
Depósito legal: M. 30438-1981

GRAFOFFSET, S. L., Pol. Ind. "Los Angeles", GETAFE (Madrid)

SIGLA

A = codex Parisinus graecus 1807
D = codex Venetus 185
M = codex Malatestianus XXVIII 4
F = codex Vindobonensis 55
L = codex Laurentianus LXXXV 6
V = codex Venetus 184
Θ = codex Vaticanus 226
P = codex Parisinus 1810
Mon. = codex Monacensis 237

Clem. = Clemens
Euseb. = Eusebius
Gal. = Galenus
Iambl. = Iamblichus
Iust. = Iustinus
Plut. = Plutarchus
Procl. = Proclus
Stob. = Stobaeus
Theodor. = Theodoretus

add. = addidit
cett. = ceteri
codd. = codices
edd. = editores
om. = omittit, omittunt
pap. = papyrus
rec(c). = recens, recentes
schol. = scholia
secl. = seclusit
vett. = veteres
vulg. = vulgo

Z

514 a I. Μετὰ ταῦτα δή, εἶπον, ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας. ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει, ἀναπεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἐχούσῃ μακρὰν παρ' ἅπαν τὸ σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς αὐχένας, ὥστε μένειν τε b αὐτοῦ εἴς τε | τὸ πρόσθεν μόνον ὁρᾶν, κύκλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν, φῶς δὲ αὐτοῖς πυρὸς ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν καόμενον ὄπισθεν αὐτῶν, μεταξὺ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν δεσμωτῶν ἐπάνω ὁδόν, παρ' ἣν ἰδὲ τειχίον παρῳκοδομημένον, ὥσπερ τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν ἀνθρώπων πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὧν τὰ θαύματα δεικνύασιν.

Ὁρῶ, ἔφη.

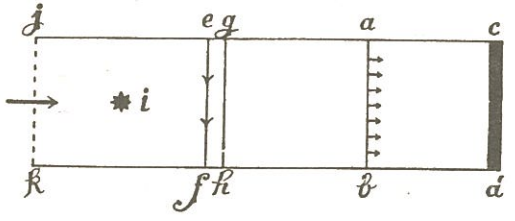
Ὅρα τοίνυν παρὰ τοῦτο τὸ τειχίον φέροντας c ἀνθρώπους | σκεύη τε παντοδαπὰ ὑπερέχοντα τοῦ 515 τειχίου καὶ ἀνδριάντας | καὶ ἄλλα ζῷα λίθινά τε a καὶ ξύλινα καὶ παντοῖα εἰργασμένα, οἷον εἰκὸς

514 *a* παρ' ἅπαν A : παράπαν F : παρὰ πᾶν Iamblichus ‖ αὐτοῦ Hirschig : αὐτοὺς codd. Iamblichus

VII

514 a I. —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 (1).

(1) Aun siendo tanto y tanto lo que se ha escrito sobre la caverna, no estará de más alguna pequeña nota a este respecto. La caverna—se ha repetido muchas veces—puede compararse a una especie de cinematógrafo subterráneo rectangular, en que los espectadores están sentados de espaldas a la puerta y de cara a una pared. Detrás de ellos, a cierta distancia y en plano algo superior—pero dentro del local—, hay un fuego encendido, y entre el fuego y los espectadores corta transversalmente la sala un camino algo elevado al lado del cual—entre el camino y el público—discurre, también transversalmente, una mampara tan alta como un hombre. De este modo, al pasar personas cargadas por el camino, tan sólo serán proyectadas por el fuego sobre la pared del fondo las sombras de las cargas que ellos transporten, pero no sus propias sombras. Además, la pared del fondo tiene eco, de modo que las palabras pronunciadas por los porteadores parecen venir de ella (un Platón de nuestro siglo hubiera supuesto un micrófono conectado con un altavoz). Queda un punto algo oscuro: «la larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna». Es decir, que es posible salir a la luz del sol desde la cueva—en otro caso, los encadenados estarían condenados a cautividad perpetua—, pero para ello hay que recorrer un largo y escarpado camino; cosa natural, pues si la entrada de la caverna estuviera cercana al fuego, la luz del sol que por ella penetrase haría inútil el empleo de la hoguera como medio de proyección. Cf. Introducción, pág. CX y la siguiente figura (según Adam).



jk. εἴσοδος (entrada). *ef.* ὁδός (camino por el que pasan en una dirección los porteadores). *gh.* τειχίον (paredilla). *ab.* δεσμῶται (prisioneros, que sólo pueden mirar en la dirección indicada). *cd.* τὸ καταντικρύ (pared del fondo). *i.* φῶς (fuego).

τοὺς μὲν φθεγγομένους, τοὺς δὲ σιγῶντας τῶν παραφερόντων.

Ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους.

Ὁμοίους ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ· τοὺς γὰρ τοιούτους πρῶτον μὲν ἑαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων οἴει ἄν τι ἑωρακέναι ἄλλο πλὴν τὰς σκιὰς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικρὺ αὐτῶν τοῦ σπηλαίου προσπιπτούσας;

Πῶς γάρ, ἔφη, εἰ ἀκινήτους γε τὰς κεφαλὰς
b ἔχειν ἠναγκασμένοι | εἶεν διὰ βίου;

Τί δὲ τῶν παραφερομένων; οὐ ταὐτὸν τοῦτο;

Τί μήν;

Εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἷοί τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτα ἡγῇ ἂν τὰ παριόντα αὐτοὺς νομίζειν ὀνομάζειν ἅπερ ὁρῷεν;

Ἀνάγκη.

Τί δ' εἰ καὶ ἠχὼ τὸ δεσμωτήριον ἐκ τοῦ καταντικρὺ ἔχοι; ὁπότε τις τῶν παριόντων φθέγξαιτο, οἴει ἂν ἄλλο τι αὐτοὺς ἡγεῖσθαι τὸ φθεγγόμενον ἢ τὴν παριοῦσαν σκιάν;

Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη.

c Παντάπασι δή, ἦν δ' ἐγώ, οἱ | τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς.

Πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη.

515 b οὐ ταῦτα Iambl. : οὐ ταὐτὰ codd. : οὐκ αὐτὰ Vermehren || παριόντα recc. : παρόντα codd. : ὄντα Iambl. || νομίζειν ὀνομάζειν A : νομίζειν F : ὀνομάζειν Iambl. : v. ὀ. <ὀνομάζοντας> Chambry

Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea (1) 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 b
la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos 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 construído un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público (2), por encima de las cuales exhiben aquéllos 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 c
sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales 515
hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; a
entre estos portadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados.

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

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

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

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

---

(1) Platón consideraba la región terrena como una cueva (ἠλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον, fr. 120), y en un fragmento órfico se lee ταῦτα πατὴρ ποίησε κατὰ σπέος ἡεροειδές *(apud* Procl. *Sobre Tim.* 95 *d)*. La vida de los habitantes de la caverna puede ser comparada con la de los primitivos moradores de la tierra, según la describe Esquilo *Prom.* 447-58. Aristóteles imita a Platón en un famoso pasaje conocido por la versión de Cicerón *De nat. deor.* II 37.

(2) También Aristóteles habla del teatro de marionetas en *De mundo* 398 *b* (οἱ νευροσπάσται μίαν μήρινθον ἐπισπασάμενοι ποιοῦσι καὶ αὐχένα κινεῖσθαι καὶ χεῖρα τοῦ ζῴου καὶ ὦμον καὶ ὀφθαλμόν). Se duda acerca de τῶν ἀνθρώπων; lo hemos interpretado como referencia al público, no a los propios titiriteros, en lo cual seguimos a Schneider.

Σκόπει δή, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἵα τις ἂν εἴη, εἰ φύσει τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς· ὁπότε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαί τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιὰς ἑώρα, τί ἂν οἴει αὐτὸν εἰπεῖν, εἴ τις αὐτῷ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἑώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλόν τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέποι, καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνὺς αὐτῷ ἀναγκάζοι ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅ τι ἔστιν; οὐκ οἴει αὐτὸν ἀπορεῖν τε ἂν καὶ ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα;

Πολύ γ', ἔφη.

II. Οὐκοῦν κἂν εἰ πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζοι τις αὐτὸν βλέπειν, ἀλγεῖν τε ἂν τὰ ὄμματα καὶ φεύγειν ἀποστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνα ἃ δύναται καθορᾶν, καὶ νομίζειν ταῦτα τῷ ὄντι σαφέστερα τῶν δεικνυμένων;

Οὕτως, ἔφη.

Εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἕλκοι τις αὐτὸν βίᾳ διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἆρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαί τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἑλκόμενον,

c τῶν δεσμῶν A : τῶν τε δεσμῶν F Iambl. ‖ εἰ A^2F : om. A : ἢ Iambl.
d καὶ δὴ καὶ F : καὶ δὴ A
e ἀνείη A : ἂν εἴη Iambl. : ἀνίη A^2FD : ἀνιείη Chambry

—¿Qué otra cosa van a ver?

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

—Forzosamente.

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

—No, ¡por Zeus!—dijo.

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

—Es enteramente forzoso—dijo.

—Examina, pues—dije—, qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia, y si, conforme a naturaleza (1), 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 éstos son realmente más claros que los que le muestra?

—Así es—dijo

(1) Lugar difícil; parece que Platón considera la estancia en la caverna como un estado antinatural del hombre, y su ascensión, como un retorno a su verdadera naturaleza.

516 a καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὁρᾶν οὐδ' ἂν ἓν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;

Οὐ γὰρ ἄν, ἔφη, ἐξαίφνης γε.

Συνηθείας δή, οἶμαι, δέοιτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι. καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ῥᾷστα καθορῷ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τά τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἴδωλα, ὕστερον δὲ αὐτά· ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἂν ῥᾷον θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἄστρων τε καὶ σελήνης b φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου.

Πῶς δ' οὔ;

Τελευταῖον δή, οἶμαι, τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασιν οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἕδρᾳ φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὑτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν.

Ἀναγκαῖον, ἔφη.

Καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τάς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, c καὶ ἐκείνων ὧν ἓν σφεῖς ἑώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος.

Δῆλον, ἔφη, ὅτι ἐπὶ ταῦτα ἂν μετ' ἐκεῖνα ἔλθοι.

Τί οὖν; ἀναμιμνησκόμενον αὐτὸν τῆς πρώτης οἰκήσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας καὶ τῶν τότε συνδεσμωτῶν οὐκ ἂν οἴει αὐτὸν μὲν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, τοὺς δὲ ἐλεεῖν;

516 . b οὗτος FD Iambl. : αὐτὸς A

—Y si se lo llevaran de allí a la fuerza—dije—, obligándole a recorrer la áspera y escarpada subida (1), 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 516 ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las a 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 b 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 c autor de todas aquellas cosas que ellos veían (2).

—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?

---

(1) Hay una evidente aliteración: ἀναβάσεως... ἀνάντους... ἀνείη... ἀγαναχτεῖν...

(2) La idea de que el sol es causa de todo la encontraban ya los antiguos en Homero *(cf. Teet.* 153 *c-d)*.

Καὶ μάλα.

Τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι εἴ τινες αὐτοῖς ἦσαν τότε παρ' ἀλλήλων καὶ γέρα τῷ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα, καὶ μνημονεύοντι μάλιστα ὅσα τε πρό-
d τερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἥξειν, δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν ἔχειν καὶ ζηλοῦν τοὺς παρ' ἐκείνοις τιμωμένους τε καὶ ἐνδυναστεύοντας, ἢ τὸ τοῦ Ὁμήρου ἂν πεπονθέναι καὶ σφόδρα βούλεσθαι «ἐπάρουρον ἐόντα θητευέμεν ἄλλῳ ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ» καὶ ὁτιοῦν ἂν πεπονθέναι μᾶλλον ἢ 'κεῖνά τε δοξάζειν καὶ ἐκείνως ζῆν;

e Οὕτως, ἔφη, ἔγωγε οἶμαι, πᾶν μᾶλλον πεπονθέναι ἂν δέξασθαι ἢ ζῆν ἐκείνως.

Καὶ τόδε δὴ ἐννόησον, ἦν δ' ἐγώ. εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβὰς εἰς τὸν αὐτὸν θᾶκον καθίζοιτο, ἆρ' οὐ σκότους ⟨ἂν⟩ ἀνάπλεως σχοίη τοὺς ὀφθαλμούς, ἐξαίφνης ἥκων ἐκ τοῦ ἡλίου;

Καὶ μάλα γ', ἔφη.

Τὰς δὲ δὴ σκιὰς ἐκείνας πάλιν εἰ δέοι αὐτὸν γνωματεύοντα διαμιλλᾶσθαι τοῖς ἀεὶ δεσμώταις
517 ἐκείνοις, ἐν ᾧ ἀμβλυώττει, πρὶν καταστῆναι τὰ
a ὄμματα, οὗτος δ' ὁ χρόνος μὴ πάνυ ὀλίγος εἴη τῆς συνηθείας, ἆρ' οὐ γέλωτ' ἂν παράσχοι, καὶ λέγοιτο ἂν περὶ αὐτοῦ ὡς ἀναβὰς ἄνω διεφθαρμένος ἥκει τὰ ὄμματα, καὶ ὅτι οὐκ ἄξιον οὐδὲ πειρᾶσθαι ἄνω

e ὁ τοιοῦτος FDM Iambl. : ὅτι οὗτος A ‖ σκότους ⟨ἂν⟩ Baiter : σκ. codd. Iambl.

—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 d 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 aquéllos, o bien que le ocurriría lo de Homero, es decir, que preferiría decididamente «trabajar la tierra al servicio de otro hombre sin patrimonio» (1) o sufrir cualquier otro destino antes que vivir en aquel mundo de lo opinable?

—Eso es lo que creo yo—dijo—: que preferiría cual- e quier otro destino antes que aquella vida.

—Ahora fíjate en esto—dije—: si, vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían (2) 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 (3) acerca de las sombras aquellas que, por no habér- 517
sele asentado todavía los ojos, ve con dificultad—y no se- a
ría muy corto el tiempo que necesitara para acostumbrarse—, ¿no daría que reír (4) y no se diría de él que, por

---

(1) Reproducción aproximada y parcial de *Od.* XI 489-90, citados ya en III 386 *c*. Como son palabras pronunciadas en el Hades por el espíritu de Aquiles, Platón sugiere que la caverna es algo parecido a la triste región de los muertos.

(2) Baiter suplió ἄν, partícula indispensable que desapareció de los mss. por preceder inmediatamente a ἀνάπλεως.

(3) Es la única vez que hallamos γνωματεύω en griego clásico. Los *sch.* lo explican aquí por διακρίνοντα, διαγιγνώσκοντα ἀκριβῶς.

(4) Cf. *Fedr.* 249 *d*, *Teet.* 172 *c*, 174 *c*-175 *b*, *Sof.* 216 *d*.

ἰέναι; καὶ τὸν ἐπιχειροῦντα λύειν τε καὶ ἀνάγειν, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιντο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτεινύναι ἄν;

Σφόδρα γ', ἔφη.

III. Ταύτην τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, τὴν εἰκόνα, ὦ φίλε Γλαύκων, προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἔμπροσθεν
b λεγομένοις, τὴν μὲν δι' ὄψεως φαινομένην ἕδραν τῇ τοῦ δεσμωτηρίου οἰκήσει ἀφομοιοῦντα, τὸ δὲ τοῦ πυρὸς ἐν αὐτῇ φῶς τῇ τοῦ ἡλίου δυνάμει· τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεὶς οὐχ ἁμαρτήσῃ τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος, ἐπειδὴ ταύτης ἐπιθυμεῖς ἀκούειν. θεὸς δέ που οἶδεν εἰ ἀληθὴς οὖσα τυγχάνει. τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ
c ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.

Συνοίομαι, ἔφη, καὶ ἐγώ, ὅν γε δὴ τρόπον δύναμαι.

Ἴθι τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τόδε συνοιήθητι καὶ μὴ θαυμάσῃς ὅτι οἱ ἐνταῦθα ἐλθόντες οὐκ ἐθέλου-
d σιν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν, ἀλλ' ἄνω ἀεὶ ἐπείγονται αὐτῶν αἱ ψυχαὶ διατρίβειν· εἰκὸς γάρ

517 a ἀποκτείνειν, ἀποκτεινῦναι ἄν F : ἀπ., ἀποκτιννύναι ἄν AD Iambl. : ἀποκτενεῖν, ἀποκτιννύναι αὖ M : ἀποκτείνειαν ἄν Baiter : ἀποκτιννύναι, ἀποκτείνειαν ἄν Adam

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? (1).

—Claro que sí—dijo.

III. —Pues bien— dije—, esta imagen hay que aplicarla toda ella, ¡oh amigo Glaucón!, a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la región revelada por medio de b
la vista con la vivienda-prisión, y la luz del fuego que hay en ella, con el poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible no errarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer, y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo c
bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado (2) la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.

—También yo estoy de acuerdo—dije—, en el grado en que puedo estarlo (3).

—Pues bien—dije—, dame también la razón en esto otro: no te extrañes de que los que han llegado a ese punto no quieran ocuparse en asuntos humanos; antes bien, sus almas tienden siempre a permanecer en las alturas, y es d

(1) Una evidente, aunque anacrónica, alusión a la muerte de Sócrates. El texto no está claro; hay que suponer que el infinitivo ἀποκτεινύναι depende de la idea expresada en οὐκ οἴει (516 *c*) y en δοκεῖς (516 *d*).

(2) Verbo muy oportuno, pues el sol es hijo del bien (VI 506 *e*).

(3) Glaucón reconoce modestamente que sólo a medias va entendiendo a Sócrates.

που οὕτως, εἴπερ αὖ κατὰ τὴν προειρημένην εἰκόνα τοῦτ' ἔχει.

Εἰκὸς μέντοι, ἔφη.

Τί δέ; τόδε οἴει τι θαυμαστόν, εἰ ἀπὸ θείων, ἦν δ' ἐγώ, θεωριῶν ἐπὶ τὰ ἀνθρώπεια τις ἐλθὼν κακὰ ἀσχημονεῖ τε καὶ φαίνεται σφόδρα γελοῖος ἔτι ἀμβλυώττων καὶ πρὶν ἱκανῶς συνήθης γενέσθαι τῷ παρόντι σκότῳ ἀναγκαζόμενος ἐν δικαστηρίοις ἢ ἄλλοθί που ἀγωνίζεσθαι περὶ τῶν τοῦ δικαίου σκιῶν ἢ ἀγαλμάτων ὧν αἱ σκιαί, καὶ διαμιλλᾶσθαι
e περὶ τούτου, ὅπῃ ποτὲ | ὑπολαμβάνεται ταῦτα ὑπὸ τῶν αὐτὴν δικαιοσύνην μὴ πώποτε ἰδόντων;

Οὐδ' ὁπωστιοῦν θαυμαστόν, ἔφη.

518 'Αλλ' εἰ νοῦν γε ἔχοι τις, | ἦν δ' ἐγώ, μεμνῆτ'
a ἂν ὅτι διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνονται ἐπιταράξεις ὄμμασιν, ἔκ τε φωτὸς εἰς σκότος μεθισταμένων καὶ ἐκ σκότους εἰς φῶς. ταὐτὰ δὲ ταῦτα νομίσας γίγνεσθαι καὶ περὶ ψυχήν, ὁπότε ἴδοι θορυβουμένην τινὰ καὶ ἀδυνατοῦσάν τι καθορᾶν, οὐκ ἂν ἀλογίστως γελῷ, ἀλλ' ἐπισκοποῖ ἂν πότερον ἐκ φανοτέρου βίου ἥκουσα ὑπὸ ἀηθείας ἐσκότωται, ἢ
b ἐξ ἀμαθίας πλείονος εἰς φανότερον | ἰοῦσα ὑπὸ λαμπροτέρου μαρμαρυγῆς ἐμπέπλησται, καὶ οὕτω δὴ τὴν μὲν εὐδαιμονίσειεν ἂν τοῦ πάθους τε καὶ βίου, τὴν δὲ ἐλεήσειεν, καὶ εἰ γελᾶν ἐπ' αὐτῇ βούλοιτο, ἧττον ἂν καταγέλαστος ὁ γέλως αὐτῷ εἴη ἢ ὁ ἐπὶ τῇ ἄνωθεν ἐκ φωτὸς ἥκούσῃ.

Καὶ μάλα, ἔφη, μετρίως λέγεις.

518 *b* εὐδαιμονίσειεν recc. : -ήσειεν codd.

natural, creo yo, que así ocurra, al menos si también esto concuerda con la imagen de que se ha hablado.

—Es natural, desde luego—dijo.

—¿Y qué? ¿Crees—dije yo—que haya que extrañarse de que, al pasar un hombre de las contemplaciones divinas a las miserias humanas, se muestre torpe y sumamente ridículo cuando, viendo todavía mal y no hallándose aún suficientemente acostumbrado a las tinieblas que le rodean, se ve obligado a discutir, en los tribunales o en otro lugar cualquiera, acerca de las sombras de lo justo o de las imágenes de que son ellas reflejo, y a contender acerca del modo en que interpretan estas cosas los que jamás han
e visto la justicia en sí? (1).

—No es nada extraño—dijo.

—Antes bien—dije—, toda persona razonable debe re- 518
cordar que son dos las maneras y dos las causas por las a
cuales se ofuscan los ojos: al pasar de la luz a la tiniebla y al pasar de la tiniebla a la luz. Y una vez haya pensado que también le ocurre lo mismo al alma, no se reirá insensatamente cuando vea a alguna que, por estar ofuscada, no es capaz de discernir los objetos, sino que averiguará si es que, viniendo de una vida más luminosa, está cegada por falta de costumbre, o si, al pasar de una mayor ignorancia
b a una mayor luz, se ha deslumbrado por el exceso de ésta; y así, considerará dichosa a la primer alma, que de tal manera se conduce y vive, y compadecerá a la otra, o bien, si quiere reírse de ella, esa su risa será menos ridícula que si se burlara del alma que desciende de la luz.

—Es muy razonable—asintió—lo que dices.

---

(1) Cf. la descripción del filósofo en *Teet.* 173-5 y *Gorg.* 486 *a*.

IV. Δεῖ δή, εἶπον, ἡμᾶς τοιόνδε νομίσαι περὶ αὐτῶν, εἰ ταῦτ' ἀληθῆ· τὴν παιδείαν οὐχ οἵαν τινὲς ἐπαγγελλόμενοί φασιν εἶναι τοιαύτην καὶ
c εἶναι. φασὶ δέ που οὐκ ἐνούσης | ἐν τῇ ψυχῇ ἐπιστήμης σφεῖς ἐντιθέναι, οἷον τυφλοῖς ὀφθαλμοῖς ὄψιν ἐντιθέντες.

Φασὶ γὰρ οὖν, ἔφη.

Ὁ δέ γε νῦν λόγος, ἦν δ' ἐγώ, σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ' εἶναί φαμεν
d τἀγαθόν. ἦ γάρ;

Ναί.

Τούτου τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη, τῆς περιαγωγῆς, τίνα τρόπον ὡς ῥᾷστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα μεταστραφήσεται, οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὁρᾶν, ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἷ ἔδει, τοῦτο διαμηχανήσασθαι.

Ἔοικεν γάρ, ἔφη.

Αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος —τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον
e ἐμποιεῖσθαι ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσιν—ἡ δὲ τοῦ φρονῆ-

d διαμηχανήσασθαι FDM : δεῖ μ. A Iambl.

IV. —Es necesario, por tanto—dije—, que, si esto es verdad, nosotros consideremos lo siguiente acerca de ello: que la educación no es tal como proclaman (1) algunos que es. En efecto, dicen, según creo, que ellos proporcio- c
nan ciencia al alma que no la tiene del mismo modo que si infundieran vista a unos ojos ciegos (2).

—En efecto, así lo dicen—convino.

—Ahora bien, la discusión de ahora—dije—muestra que esta facultad, existente en el alma de cada uno, y el órgano con que cada cual aprende, deben volverse, apartándose (3) de lo que nace, con el alma entera—del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse hacia la luz, dejando la tiniebla, sino en compañía del cuerpo entero—, hasta que se hallen en condiciones de afrontar la contemplación del ser, e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello a lo que llamamos bien. ¿No es eso? d

—Eso es.

—Por consiguiente—dije—, puede haber un arte de descubrir cuál será la manera más fácil y eficaz para que este órgano se vuelva; pero no de infundirle visión, sino de procurar que se corrija lo que, teniéndola ya, no está vuelto adonde debe ni mira adonde es menester.

—Tal parece—dijo.

—Y así, mientras las demás virtudes, las llamadas virtudes del alma, es posible que sean bastante parecidas a las del cuerpo—pues, aunque no existan en un principio, pueden realmente ser más tarde producidas por medio de e

(1) Los sofistas usaban mucho del verbo ἐπαγγέλλεσθαι; cf. *Gorg.* 447 *c*, Isócr. *Contra sof.* 1.

(2) Los sofistas pretenden inculcar ἐπιστήμη en el alma, es decir, infundir vista al ojo (cf. Teognis 435: εἰ δ' ἦν ποιητόν τε καὶ ἔνθετον ἀνδρὶ νόημα). Pero el prisionero de la caverna tiene ya la facultad de la vista (ὄψις) y el órgano (ὄμμα), sólo que no los emplea para mirar adonde debe. Igualmente, el hombre posee ya ταύτην τὴν δύναμιν y ese elemento divino (θεῖον) que es el νοῦς, y cuando esta función y este órgano se vuelvan hacia el ser real, no lo conocerán, sino que lo reconocerán por analogía con los modelos que hay en ellos. La aprehensión (μάθησις) no es, pues, otra cosa que reminiscencia (ἀνάμνησις). Cf. *Men.* 81 *a* y sigs. y *Fed.* 72-6.

(3) En περιακτέον hay evidentemente una alusión a la máquina teatral llamada περίακτοι.

σαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ | καὶ βλαβερὸν γίγνεται. ἢ 519 a οὔπω ἐννενόηκας, τῶν λεγομένων πονηρῶν μέν, σοφῶν δέ, ὡς δριμὺ μὲν βλέπει τὸ ψυχάριον καὶ ὀξέως διορᾷ ταῦτα ἐφ' ἃ τέτραπται, ὡς οὐ φαύλην ἔχον τὴν ὄψιν, κακίᾳ δ' ἠναγκασμένον ὑπηρετεῖν, ὥστε ὅσῳ ἂν ὀξύτερον βλέπῃ, τοσούτῳ πλείω κακὰ ἐργαζόμενον;

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

Τοῦτο μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, τὸ τῆς τοιαύτης φύσεως εἰ ἐκ παιδὸς εὐθὺς κοπτόμενον περιεκόπη τὰς b τῆς γενέσεως συγγενεῖς ὥσπερ μολυβδίδας, | αἳ δὴ ἐδωδαῖς τε καὶ τοιούτων ἡδοναῖς τε καὶ λιχνείαις προσφυεῖς γιγνόμεναι [περὶ] κάτω στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν· ὧν εἰ ἀπαλλαγὲν περιεστρέφετο εἰς τὰ ἀληθῆ, καὶ ἐκεῖνα ἂν τὸ αὐτὸ τοῦτο τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων ὀξύτατα ἑώρα, ὥσπερ καὶ ἐφ' ἃ νῦν τέτραπται.

Εἰκός γε, ἔφη.

Τί δέ; τόδε οὐκ εἰκός, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἀνάγκη ἐκ τῶν προειρημένων, μήτε τοὺς ἀπαιδεύτους καὶ ἀληθείας ἀπείρους ἱκανῶς ἄν ποτε πόλιν ἐπιτροπεῦσαι, | μήτε τοὺς ἐν παιδείᾳ ἐωμένους διατρί- c βειν διὰ τέλους, τοὺς μὲν ὅτι σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ οὐκ ἔχουσιν ἕνα, οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα

519 *b* κάτω Hermann : περικάτω D : περὶ κάτω AF : περὶ τὰ κ. Iambl.

la costumbre y el ejercicio—, en la del conocimiento se da el caso de que parece pertenecer a algo ciertamente (1) más divino que jamás pierde su poder y que, según el lugar a que se vuelva, resulta útil y ventajoso o, por el contrario, inútil y nocivo. ¿O es que no has observado con cuánta 519 agudeza percibe el alma miserable de aquellos de quienes *a* se dice que son malos, pero inteligentes, y con qué penetración discierne aquello hacia lo cual se vuelve, porque no tiene mala vista y está obligada a servir a la maldad, de manera que, cuanto mayor sea la agudeza de su mirada, tanto más serán los males que cometa el alma?

—En efecto—dijo.

—Pues bien—dije yo—, si el ser de tal naturaleza hubiese sido, ya desde niño, sometido a una poda y extirpación de esa especie de excrecencias plúmbeas, emparentadas con la generación, que, adheridas por medio de la gula *b* y de otros placeres y apetitos semejantes, mantienen vuelta hacia abajo (2) la visión del alma; si, libre ésta de ellas, se volviera de cara a lo verdadero, aquella misma alma de aquellos mismos hombres lo vería también con la mayor penetración, de igual modo que ve ahora aquello hacia lo cual está vuelta (3).

—Es natural—dijo.

—¿Y qué?—dije yo—. ¿No es natural y no se sigue forzosamente de lo dicho que ni los ineducados y apartados de la verdad son jamás aptos para gobernar una ciudad, ni tampoco aquellos a los que se permita seguir estudiando *c* hasta el fin; los unos, porque no tienen en la vida ningún objetivo particular, apuntando al cual deberían obrar en todo cuanto hiciesen durante su vida pública y privada,

---

(1) No está muy clara la expresión παντὸς μᾶλλον: parece que debemos traducirla por «ciertamente» o algo parecido.

(2) Hemos seguido a Hermann, que elimina περί; περικάτω es una formación de carácter y significado dudosos. Cf. la imagen del dios marino Glauco en X 611 *c-d* y sigs. Milton imita a Platón en su *Paraíso* I 679 y sigs.: *Mammon, the least erected spirit that fell from Heaven; for e'en in Heaven his looks and thoughts were always downward bent.*

(3) Puede ser que Platón vuelva a pensar aquí en Alcibíades.

πράττειν ἃ ἂν πράττωσιν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ, τοὺς δὲ ὅτι ἑκόντες εἶναι οὐ πράξουσιν, ἡγούμενοι ἐν μακάρων νήσοις ζῶντες ἔτι ἀπῳκίσθαι;

Ἀληθῆ, ἔφη.

Ἡμέτερον δὴ ἔργον, ἦν δ' ἐγώ, τῶν οἰκιστῶν τάς τε βελτίστας φύσεις ἀναγκάσαι ἀφικέσθαι πρὸς τὸ μάθημα ὃ ἐν τῷ πρόσθεν ἔφαμεν εἶναι μέγιστον,
d ἰδεῖν τε τὸ ἀγαθὸν | καὶ ἀναβῆναι ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν, καὶ ἐπειδὰν ἀναβάντες ἱκανῶς ἴδωσι, μὴ ἐπιτρέπειν αὐτοῖς ὃ νῦν ἐπιτρέπεται.

Τὸ ποῖον δή;

Τὸ αὐτοῦ, ἦν δ' ἐγώ, καταμένειν καὶ μὴ ἐθέλειν πάλιν καταβαίνειν παρ' ἐκείνους τοὺς δεσμώτας μηδὲ μετέχειν τῶν παρ' ἐκείνοις πόνων τε καὶ τιμῶν, εἴτε φαυλότεραι εἴτε σπουδαιότεραι.

Ἔπειτ', ἔφη, ἀδικήσομεν αὐτούς, καὶ ποιήσομεν χεῖρον ζῆν, δυνατὸν αὐτοῖς ὂν ἄμεινον;

e V. Ἐπελάθου, | ἦν δ' ἐγώ, πάλιν, ὦ φίλε, ὅτι νόμῳ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἔν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι, συναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ, ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις
520 τῆς ὠφελίας ἣν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν | δυνατοὶ
a ὦσιν ὠφελεῖν καὶ αὐτὸς ἐμποιῶν τοιούτους ἄνδρας ἐν τῇ πόλει, οὐχ ἵνα ἀφιῇ τρέπεσθαι ὅπῃ ἕκαστος βούλεται, ἀλλ' ἵνα καταχρῆται αὐτὸς αὐτοῖς ἐπὶ τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως.

Ἀληθῆ, ἔφη· ἐπελαθόμην γάρ.

Σκέψαι τοίνυν, εἶπον, ὦ Γλαύκων, ὅτι οὐδ' ἀδι-

y los otros, porque, teniéndose por transportados en vida a las islas de los bienaventurados, no consentirán en actuar?

—Es cierto—dijo.

—Es, pues, labor nuestra—dije yo—, labor de los fundadores, el obligar a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes que era el más excelso, y vean el bien y verifiquen la ascensión aquella; d
y una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora les está permitido.

—¿Y qué es ello?

—Que se queden allí—dije—y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan.

—Pero entonces—dijo—, ¿les perjudicaremos y haremos que vivan peor, siéndoles posible el vivir mejor?

V. —Te has vuelto a olvidar (1), querido amigo e
—dije—, de que a la ley no le interesa nada que haya en la ciudad una clase que goce de particular felicidad, sino que se esfuerza porque ello le suceda a la ciudad entera, y por eso introduce armonía entre los ciudadanos por medio de la persuasión o de la fuerza, hace que unos hagan a otros partícipes de los beneficios con que cada cual pueda ser 520
útil a la comunidad y ella misma forma en la ciudad hom- a
bres de esa clase, pero no para dejarles que cada uno se vuelva hacia donde quiera, sino para usar ella misma de ellos con miras a la unificación del Estado.

—Es verdad—dijo—. Me olvidé de ello.

---

(1) No fué Glaucón, sino Adimanto, quien en IV 419 *a* no tuvo en cuenta que el gobernante debe atender a la felicidad de todos sus gobernados y no de parte de ellos.

κήσομεν τοὺς παρ' ἡμῖν φιλοσόφους γιγνομένους, ἀλλὰ δίκαια πρὸς αὐτοὺς ἐροῦμεν, προσαναγκάζοντες τῶν ἄλλων ἐπιμελεῖσθαί τε καὶ φυλάττειν. b ἐροῦμεν γὰρ ὅτι οἱ μὲν ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσι τοιοῦτοι γιγνόμενοι εἰκότως οὐ μετέχουσι τῶν ἐν αὐταῖς πόνων· αὐτόματοι γὰρ ἐμφύονται ἀκούσης τῆς ἐν ἑκάστῃ πολιτείας, δίκην δ' ἔχει τὸ γε αὐτοφυὲς μηδενὶ τροφὴν ὀφεῖλον μηδ' ἐκτίνειν τῷ προθυμεῖσθαι τὰ τροφεῖα· ὑμᾶς δ' ἡμεῖς ὑμῖν τε αὐτοῖς τῇ τε ἄλλῃ πόλει ὥσπερ ἐν σμήνεσιν ἡγεμόνας τε καὶ βασιλέας ἐγεννήσαμεν, ἄμεινόν τε καὶ τελεώτερον c ἐκείνων πεπαιδευμένους καὶ μᾶλλον δυνατοὺς ἀμφοτέρων μετέχειν. καταβατέον οὖν ἐν μέρει ἑκάστῳ εἰς τὴν τῶν ἄλλων συνοίκησιν καὶ συνεθιστέον τὰ σκοτεινὰ θεάσασθαι· συνεθιζόμενοι γὰρ μυρίῳ βέλτιον ὄψεσθε τῶν ἐκεῖ καὶ γνώσεσθε ἕκαστα τὰ εἴδωλα ἅττα ἐστὶ καὶ ὧν, διὰ τὸ τἀληθῆ ἑωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν πέρι. καὶ οὕτω ὕπαρ ἡμῖν καὶ ὑμῖν ἡ πόλις οἰκήσεται, ἀλλ' οὐκ ὄναρ, ὡς νῦν αἱ πολλαὶ ὑπὸ σκιαμαχούντων τε πρὸς ἀλλήλους καὶ στασιαζόντων d περὶ τοῦ ἄρχειν οἰκοῦνται, ὡς μεγάλου τινὸς ἀγαθοῦ ὄντος. τὸ δέ που ἀληθὲς ὧδ' ἔχει· ἐν πόλει ᾗ ἥκιστα πρόθυμοι ἄρχειν οἱ μέλλοντες ἄρξειν, ταύτην ἄριστα καὶ ἀστασιαστότατα ἀνάγκη οἰκεῖσθαι, τὴν δ' ἐναντίους ἄρχοντας σχοῦσαν ἐναντίως.

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

Ἀπειθήσουσιν οὖν ἡμῖν, οἶει, οἱ τρόφιμοι ταῦτ'

—Pues ahora—dije—observa, ¡oh Glaucón!, que tampoco vamos a perjudicar a los filósofos que haya entre nosotros, sino a obligarles, con palabras razonables, a que se cuiden de los demás y les protejan. Les diremos que es natural que las gentes tales que haya en las demás ciudades b no participen de los trabajos de ellas, porque se forman solos, contra la voluntad de sus respectivos gobiernos, y cuando alguien se forma solo y no debe a nadie su crianza, es justo que tampoco se preocupe de reintegrar a nadie el importe de ella. Pero a vosotros (1) os hemos engendrado nosotros, para vosotros mismos y para el resto de la ciudad, en calidad de jefes y reyes, como los de las colmenas (2), mejor y más completamente educados que aquéllos y más capaces, por tanto, de participar de ambos as- c pectos (3). Tenéis, pues, que ir bajando uno tras otro a la vivienda de los demás y acostumbraros a ver en la oscuridad. Una vez acostumbrados, veréis infinitamente mejor que los de allí y conoceréis lo que es cada imagen (4) y de qué lo es, porque habréis visto ya la verdad con respecto a lo bello y a lo justo y a lo bueno. Y así, la ciudad nuestra y vuestra vivirá a la luz del día (5), y no entre sueños, como viven ahora la mayor parte de ellas por obra de quienes luchan unos con otros por vanas sombras o se disputan d el mando como si éste fuera algún gran bien. Mas la verdad es, creo yo, lo siguiente: la ciudad en que estén menos ansiosos por ser gobernantes quienes hayan de serlo, ésa ha

---

(1) El autor se dirige directamente a los supuestos gobernantes.
(2) La comparación es de tipo socrático; cf. Jenof. *Cirup.* V 1, 24.
(3) Es decir, de los asuntos públicos y de la filosofía. En esta como en otras ocasiones hemos preferido hacer las aclaraciones pertinentes en las notas, dejando intactas en el texto, que conserva así un mayor sabor platónico, las numerosas imprecisiones o anfibologías de que tanto usa el autor.
(4) Aquí la palabra εἴδωλα abarca juntamente las sombras y los objetos que las producen, esto es, el mundo entero de la caverna, que es imagen con respecto al exterior. En cambio, en 532 *b-c* se aplica estrictamente a los objetos, en oposición con las sombras que producen, y en 516 *a* designa únicamente las sombras como imágenes de los objetos.
(5) La palabra griega es ὕπαρ, «la vigilia», «lo de aquí abajo», en contraposición con ὄναρ, el mundo divino de los sueños. Cf. V 476 *c* y *Od.* XIX 547.

ἀκούοντες, καὶ οὐκ ἐθελήσουσιν συμπονεῖν ἐν τῇ πόλει ἕκαστοι ἐν μέρει, τὸν δὲ πολὺν χρόνον μετ' ἀλλήλων οἰκεῖν ἐν τῷ καθαρῷ;

e Ἀδύνατον, ἔφη· δίκαια γὰρ δὴ δικαίοις ἐπιτάξομεν. παντὸς μὴν μᾶλλον ὡς ἐπ' ἀναγκαῖον αὐτῶν ἕκαστος εἶσι τὸ ἄρχειν, τοὐναντίον τῶν νῦν ἐν ἑκάστῃ πόλει ἀρχόντων.

Οὕτω γὰρ ἔχει, ἦν δ' ἐγώ, ὦ ἑταῖρε· εἰ μὲν βίον
521 ἐξευρήσεις ἀμείνω τοῦ ἄρχειν τοῖς μέλλουσιν
a ἄρξειν, ἔστι σοι δυνατὴ γενέσθαι πόλις εὖ οἰκουμένη· ἐν μόνῃ γὰρ αὐτῇ ἄρξουσιν οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι, οὐ χρυσίου, ἀλλ' οὗ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφρονος. εἰ δὲ πτωχοὶ καὶ πεινῶντες ἀγαθῶν ἰδίων ἐπὶ τὰ δημόσια ἴασιν, ἐντεῦθεν οἰόμενοι τἀγαθὸν δεῖν ἁρπάζειν, οὐκ ἔστι· περιμάχητον γὰρ τὸ ἄρχειν γιγνόμενον, οἰκεῖος ὢν καὶ ἔνδον ὁ τοιοῦτος πόλεμος αὐτούς τε ἀπόλλυσι καὶ τὴν ἄλλην πόλιν.

Ἀληθέστατα, ἔφη.

b Ἔχεις οὖν, ἦν δ' ἐγώ, βίον ἄλλον τινὰ πολιτικῶν ἀρχῶν καταφρονοῦντα ἢ τὸν τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφίας;

Οὐ μὰ τὸν Δία, ἦ δ' ὅς.

Ἀλλὰ μέντοι δεῖ γε μὴ ἐραστὰς τοῦ ἄρχειν εἶναι ἐπ' αὐτό· εἰ δὲ μή, οἵ γε ἀντερασταὶ μαχοῦνται.

Πῶς δ' οὔ;

Τίνας οὖν ἄλλους ἀναγκάσεις εἶναι ἐπὶ φυλακὴν τῆς πόλεως ἢ οἳ περὶ τούτων τε φρονιμώτατοι δι'

de ser forzosamente la que viva mejor y con menos disensiones que ninguna; y la que tenga otra clase de gobernantes, de modo distinto.

—Efectivamente—dijo.

—¿Crees, pues, que nos desobedecerán los pupilos cuando oigan esto, y que se negarán a compartir por turno los trabajos de la comunidad, viviendo el mucho tiempo restante todos juntos y en el mundo de lo puro?

—Imposible—dijo—. Pues son hombres justos a quienes e
ordenaremos cosas justas. Pero no hay duda de que cada uno de ellos irá al gobierno como a algo inevitable, al revés que quienes ahora gobiernan en las distintas ciudades.

—Así es, compañero—dije yo—. Si encuentras modo de proporcionar a los que han de mandar una vida mejor que 521
la del gobernante, es posible que llegues a tener una ciudad a
bien gobernada, pues ésta será la única en que manden los verdaderos ricos, que no lo son en oro, sino en lo que hay que poseer en abundancia para ser feliz: una vida buena y juiciosa. Pero donde son mendigos y hambrientos de bienes personales los que van a la política creyendo que es de ahí de donde hay que sacar las riquezas, allí no ocurrirá así. Porque cuando el mando se convierte en objeto de luchas, esa misma guerra doméstica e intestina los pierde tanto a ellos como al resto de la ciudad.

—Nada más cierto—dijo.

—Pero ¿conoces—dije—otra vida que desprecie los car- b
gos políticos, excepto la del verdadero filósofo?

—No, ¡por Zeus!—dijo.

—Ahora bien, no conviene que se dirijan al poder en calidad de amantes de él, pues si lo hacen, lucharán con ellos otros pretendientes rivales.

—¿Cómo no?

—Entonces, ¿a qué otros obligarás a dedicarse a la guar-

ὧν ἄριστα πόλις οἰκεῖται, ἔχουσί τε τιμὰς ἄλλας καὶ βίον ἀμείνω τοῦ πολιτικοῦ;

Οὐδένας ἄλλους, ἔφη.

c VI. Βούλει οὖν τοῦτ' ἤδη σκοπῶμεν, τίνα τρόπον οἱ τοιοῦτοι ἐγγενήσονται, καὶ πῶς τις ἀνάξει αὐτοὺς εἰς φῶς, ὥσπερ ἐξ Ἅιδου λέγονται δή τινες εἰς θεοὺς ἀνελθεῖν;

Πῶς γὰρ οὐ βούλομαι; ἔφη.

Τοῦτο δή, ὡς ἔοικεν, οὐκ ὀστράκου ἂν εἴη περιστροφή, ἀλλὰ ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι.

Πάνυ μὲν οὖν.

Οὐκοῦν δεῖ σκοπεῖσθαι τί τῶν μαθημάτων ἔχει

d τοιαύτην I δύναμιν;

Πῶς γὰρ οὔ;

Τί ἂν οὖν εἴη, ὦ Γλαύκων, μάθημα ψυχῆς ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν; τόδε δ' ἐννοῶ λέγων ἅμα· οὐκ ἀθλητὰς μέντοι πολέμου ἔφαμεν τούτους ἀναγκαῖον εἶναι νέους ὄντας;

Ἔφαμεν γάρ.

Δεῖ ἄρα καὶ τοῦτο προσέχειν τὸ μάθημα ὃ ζητοῦμεν πρὸς ἐκείνῳ.

Τὸ ποῖον;

Μὴ ἄχρηστον πολεμικοῖς ἀνδράσιν εἶναι.

Δεῖ μέντοι, ἔφη, εἴπερ οἷόν τε.

521 c οὖσαν ἐπάνοδον codd. Iambl. Clem. Euseb. : ἰούσης ἐπ. recc. : οὐσίαν ἐπάνοδος Cobet : οὖσα ἐπ. Hermann

da de la ciudad sino a quienes, además de ser los más entendidos acerca de aquello por medio de lo cual se rige mejor el Estado, posean otros honores y lleven una vida mejor que la del político?

—A ningún otro—dijo.

VI. —¿Quieres, pues, que a continuación examinemos c de qué manera se formarán tales personas y cómo se les podrá sacar a la luz, del mismo modo que, según se cuenta, ascendieron algunos (1) desde el Hades hasta los dioses?

—¿Cómo no he de querer?—dijo.

—Pero esto no es, según parece, un simple lance de tejuelo (2), sino un volverse el alma desde el día nocturno hacia el verdadero; una ascensión hacia el ser, de la cual diremos que es la auténtica filosofía.

—Efectivamente.

—¿No hay, pues, que investigar cuál de las enseñanzas tiene un tal poder? d

—¿Cómo no?

—Pues bien, ¿cuál podrá ser, oh Glaucón, la enseñanza que atraiga el alma desde lo que nace hacia lo que existe? Mas al decir esto se me ocurre lo siguiente. ¿No afirmamos (3) que era forzoso que éstos fuesen en su juventud atletas de guerra?

—Tal dijimos, en efecto.

—Por consiguiente, es necesario que la enseñanza que buscamos tenga, además de aquello, esto otro.

—¿Qué?

—El no ser inútil para los guerreros.

—Desde luego—dijo—; así debe ser si es posible.

---

(1) Los griegos citaban varios ejemplos de ascensión a los cielos: Heracles, Polideuces (Pólux), Asclepio, Briareo, Semele, Dioniso, etc.

(2) Se trata del juego llamado ὀστρακίνδα; los jugadores se dividían en dos equipos, y sobre la raya divisoria de los dos campos se arrojaba un tejuelo pintado de blanco por un lado y de negro por el otro. Al lanzarlo se gritaba νὺξ ἢ ἡμέρα, «noche o día». Según el lado del tejuelo que quedase arriba, uno u otro de los bandos corría en persecución del adversario. Cf. *Fedro* 241 *b*. Platón quiere decir que no se trata sencillamente de echar a cara o cruz una moneda, sino de algo mucho más serio.

(3) III 403 *e*, 416 *d*, VIII 543 *b*.

e Γυμναστικῇ | μὴν καὶ μουσικῇ ἔν γε τῷ πρόσθεν ἐπαιδεύοντο ἡμῖν.

Ἦν ταῦτα, ἔφη.

Καὶ γυμναστικὴ μέν που περὶ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον τετεύτακεν· σώματος γὰρ αὔξης καὶ φθίσεως ἐπιστατεῖ.

Φαίνεται.

Τοῦτο μὲν δὴ οὐκ ἂν εἴη ὃ ζητοῦμεν μάθημα.

522 Οὐ γάρ.

a Ἀλλ' ἆρα μουσικὴ ὅσην τὸ πρότερον διήλθομεν;

Ἀλλ' ἦν ἐκείνη γ', ἔφη, ἀντίστροφος τῆς γυμναστικῆς, εἰ μέμνησαι, ἔθεσι παιδεύουσα τοὺς φύλακας, κατά τε ἁρμονίαν εὐαρμοστίαν τινά, οὐκ ἐπιστήμην, παραδιδοῦσα, καὶ κατὰ ῥυθμὸν εὐρυθμίαν, ἔν τε τοῖς λόγοις ἕτερα τούτων ἀδελφά, ἔφη, ἅττα ἔχουσα, καὶ ὅσοι μυθῴδεις τῶν λόγων καὶ ὅσοι ἀληθινώτεροι ἦσαν· μάθημα δὲ πρὸς τοιοῦ-

b τόν τι ἄγον, οἷον σὺ νῦν ζητεῖς, οὐδὲν ἦν | ἐν αὐτῇ.

Ἀκριβέστατα, ἦν δ' ἐγώ, ἀναμιμνήσκεις με· τῷ γὰρ ὄντι τοιοῦτον οὐδὲν εἶχεν. ἀλλ', ὦ δαιμόνιε Γλαύκων, τί ἂν εἴη τοιοῦτον; αἵ τε γὰρ τέχναι βάναυσοί που ἅπασαι ἔδοξαν εἶναι—

Πῶς δ' οὔ; καὶ μὴν τί ἔτ' ἄλλο λείπεται μάθημα, μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς καὶ τῶν τεχνῶν κεχωρισμένον;

e καὶ γυμναστικὴ F Euseb. : γ. cett.
522 a ἔφη ἅττα ADM : ἔθη ἅττα F Euseb. || ἄγον D^2 Euseb. : ἀγ F : ἀγαθὸν cet.

—Ahora bien, antes (1) les educamos por medio de la e gimnástica y la música.

—Así es—dijo.

—En cuanto a la gimnástica, ésta se afana (2) en torno a lo que nace y muere, pues es el crecimiento y decadencia del cuerpo lo que ella preside.

—Tal parece.

—Entonces no será esta la enseñanza que buscamos.

—No, no lo es. 522

—¿Acaso lo será la música tal como en un principio la a describimos?

—Pero aquélla—dijo—no era, si lo recuerdas (3), más que una contrapartida de la gimnástica: educaba a los guardianes por las costumbres; les procuraba, por medio de la armonía, cierta proporción armónica, pero no conocimiento, y por medio del ritmo, la eurritmia; y en lo relativo a las narraciones, ya fueran fabulosas o verídicas, presentaba algunos otros rasgos—siguió diciendo (4)—semejantes a éstos. Pero no había en ella ninguna enseñanza que condujera a nada tal como lo que tú investigas b ahora.

—Me lo recuerdas con gran precisión—dije—. En efecto, no ofrecía nada semejante. Pues entonces, ¿cuál podrá ser, oh bendito Glaucón, esa enseñanza? Porque como nos ha parecido, según creo (5), que las artes eran todas ellas innobles...

—¿Cómo no? ¿Pues qué otra enseñanza nos queda ya, aparte de la música y de la gimnástica y de las artes?

---

(1) II 376 y sigs.
(2) El raro verbo τευτάζω, emparentado etimológicamente con σεύω, tiene un valor algo despectivo.
(3) III 410 *c*- 412 *a*.
(4) No es insólita en Platón la repetición de los verbos de decir en estilo directo: cf. *Fed.* 78 *a*, *Eutid.* 296 *d*. Algún ms. da ἔθη, lección dudosa.
(5) VI 495 *d*.

Φέρε, ἦν δ' ἐγώ, εἰ μηδὲν ἔτι ἐκτὸς τούτων ἔχομεν λαβεῖν, τῶν ἐπὶ πάντα τεινόντων τι λάβωμεν.

Τὸ ποῖον;

c Οἷον τοῦτο τὸ κοινόν, ᾧ πᾶσαι προσχρῶνται τέχναι τε καὶ διάνοιαι καὶ ἐπιστῆμαι, ὃ καὶ παντὶ ἐν πρώτοις ἀνάγκη μανθάνειν.

Τὸ ποῖον; ἔφη.

Τὸ φαῦλον τοῦτο, ἦν δ' ἐγώ, τὸ ἕν τε καὶ τὰ δύο καὶ τὰ τρία διαγιγνώσκειν· λέγω δὲ αὐτὸ ἐν κεφαλαίῳ ἀριθμόν τε καὶ λογισμόν. ἢ οὐχ οὕτω περὶ τούτων ἔχει, ὡς πᾶσα τέχνη τε καὶ ἐπιστήμη ἀναγκάζεται αὐτῶν μέτοχος γίγνεσθαι;

Καὶ μάλα, ἔφη.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἡ πολεμική;

Πολλή, ἔφη, ἀνάγκη.

d Παγγέλοιον γοῦν, ἔφην, ἐστρατηγὸν Ἀγαμέμνονα ἐν ταῖς τραγῳδίαις Παλαμήδης ἑκάστοτε ἀποφαίνει. ἢ οὐκ ἐννενόηκας ὅτι φησὶν ἀριθμὸν εὑρὼν τάς τε τάξεις τῷ στρατοπέδῳ καταστῆσαι ἐν Ἰλίῳ καὶ ἐξαριθμῆσαι ναῦς τε καὶ τἆλλα πάντα, ὡς πρὸ τοῦ ἀναριθμήτων ὄντων καὶ τοῦ Ἀγαμέμνονος, ὡς ἔοικεν, οὐδ' ὅσους πόδας εἶχεν εἰδότος, εἴπερ ἀριθμεῖν μὴ ἠπίστατο; καίτοι ποῖόν τιν' αὐτὸν οἴει στρατηγὸν εἶναι;

Ἄτοπόν τιν', ἔφη, ἔγωγε, εἰ ἦν τοῦτ' ἀληθές.

e VII. Ἄλλο τι οὖν, ἦν δ' ἐγώ, μάθημα ἀναγ-

c τὸ ποῖον FD : π. AM

—Pues si no podemos dar con ninguna—dije yo—que no esté incluída entre éstas, tomemos, pues, una de las que se aplican a todas ellas.

—¿Cuál?

—Por ejemplo, aquello tan general de que usan todas c
las artes y razonamientos (1) y ciencias; lo que es forzoso que todos aprendan en primer lugar.

—¿Qué es ello?—dijo.

—Eso tan vulgar—dije—de conocer el uno y el dos y el tres. En una palabra, yo le llamo número y cálculo. ¿O no ocurre con esto que toda arte y conocimiento se ven obligados a participar de ello?

—Muy cierto—dijo.

—¿No lo hace también—dije—la ciencia militar?

—Le es absolutamente forzoso—dijo.

—En efecto—dije—, es un general enteramente ridículo d
el Agamenón que Palamedes (2) nos presenta una y otra vez en las tragedias. ¿No has observado que dice haber sido él quien, por haber inventado los números, asignó los puestos al ejército que acampaba ante Ilión y contó las naves y todo lo demás, y que parece como si antes de él nada hubiese sido contado, y como si Agamenón no pudiese decir, por no saber tampoco contar, ni siquiera cuántos pies tenía? (3). Pues entonces, ¿qué clase de general piensas que fué?

—Extraño ciertamente—dijo—, si eso fuera verdad.

VII. —¿No consideraremos, pues—dije—, como otro e

(1) El término διάνοια no significa aquí lo mismo que en 511 *d* (cf. nota *ad loc.*), sino simplemente «modo de pensar o de razonar».

(2) Los tres grandes trágicos escribieron obras llamadas *Palamedes*, cuyo protagonista era, según todos ellos, el inventor de la aritmética. Se trata de un héroe que figuraba en la expedición dirigida por Agamenón contra Troya.

(3) En *Leyes* 819 *d* dice Platón que la ignorancia de la aritmética no es ya propia de hombres, sino más bien de criaturas porcinas (οὐκ ἀνθρώπινον, ἀλλὰ ὑηνῶν τινων εἶναι μᾶλλον θρεμμάτων).

καῖον πολεμικῷ ἀνδρὶ θήσομεν λογίζεσθαί τε καὶ ἀριθμεῖν δύνασθαι;

Πάντων γ', ἔφη, μάλιστα, εἰ καὶ ὁτιοῦν μέλλει τάξεων ἐπαΐειν, μᾶλλον δ' εἰ καὶ ἄνθρωπος ἔσεσθαι.

Ἐννοεῖς οὖν, εἶπον, περὶ τοῦτο τὸ μάθημα ὅπερ ἐγώ;

Τὸ ποῖον;

523 a Κινδυνεύει τῶν πρὸς τὴν νόησιν ἀγόντων φύσει εἶναι ὧν ζητοῦμεν, χρῆσθαι δ' οὐδεὶς αὐτῷ ὀρθῶς, ἑλκτικῷ ὄντι παντάπασι πρὸς οὐσίαν.

Πῶς, ἔφη, λέγεις;

Ἐγὼ πειράσομαι, ἦν δ' ἐγώ, τό γ' ἐμοὶ δοκοῦν δηλῶσαι. ἃ γὰρ διαιροῦμαι παρ' ἐμαυτῷ ἀγωγά τε εἶναι οἷ λέγομεν καὶ μή, συνθεατὴς γενόμενος σύμφαθι ἢ ἄπειπε, ἵνα καὶ τοῦτο σαφέστερον ἴδωμεν εἰ ἔστιν οἷον μαντεύομαι.

Δείκνυ', ἔφη.

Δείκνυμι δή, εἶπον, εἰ καθορᾷς, τὰ μὲν ἐν ταῖς b αἰσθήσεσιν οὐ παρακαλοῦντα | τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν, ὡς ἱκανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα, τὰ δὲ παντάπασι διακελευόμενα ἐκείνην ἐπισκέψασθαι, ὡς τῆς αἰσθήσεως οὐδὲν ὑγιὲς ποιούσης.

Τὰ πόρρωθεν, ἔφη, φαινόμενα δῆλον ὅτι λέγεις καὶ τὰ ἐσκιαγραφημένα.

Οὐ πάνυ, ἦν δ' ἐγώ, ἔτυχες οὗ λέγω.

Ποῖα μήν, ἔφη, λέγεις;

Τὰ μὲν οὐ παρακαλοῦντα, ἦν δ' ἐγώ, ὅσα μὴ

e λογίζεσθαί FD : καὶ λ. AM
523 *b* ποιούσης codd. Iambl. : νοούσης Ast

conocimiento indispensable para un hombre de guerra el hallarse en condiciones de calcular y contar?

—Más que ningún otro—dijo—para quien quiera entender algo, por poco que sea, de organización, o mejor dicho, para quien quiera ser un hombre.

—Pues bien—dije—, ¿observas lo mismo que yo con respecto a este conocimiento?

—¿Qué es ello?

—Podría bien ser uno de los que buscamos, y que con- 523 ducen naturalmente a la comprensión; pero nadie se sirve a debidamente de él, a pesar de que es absolutamente apto para atraer hacia la esencia.

—¿Qué quieres decir?—preguntó.

—Intentaré enseñarte—dije—lo que a mí al menos me parece. Ve contemplando junto conmigo las cosas que yo voy a ir clasificando entre mí como aptas o no aptas para conducir adonde decimos, y afirma o niega, a fin de que veamos con mayor evidencia si esto es como yo lo imagino.

—Enséñame—dijo.

—Pues bien—dije—, te enseño, si quieres contemplarlas, que, entre los objetos de la sensación, los hay que no invi- b tan a la inteligencia a examinarlos, por ser ya suficientemente juzgados por los sentidos; y otros, en cambio, que la invitan insistentemente a examinarlos, porque los sentidos no dan nada aceptable.

—Es evidente—dijo—que te refieres a las cosas que se ven de lejos y a las pinturas con sombras (1).

—No has entendido bien—contesté—lo que digo.

—¿Pues a qué te refieres?—dijo.

—Los que no la invitan—dije—son cuantos no des-

(1) Glaucón comete aquí el primero de una serie de errores con que demuestra no hallarse capacitado para seguir una discusión cada vez más complicada. Es natural que ahora piense en esta clase de objetos, pues la escuela platónica solía tomarlos por modelos: cf. *Prot.* 356 *c*, *Teet.* 191 *b*, *Rep.* II 365 *c*, X 602 *c*.

c ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν | αἴσθησιν ἅμα· τὰ δ' ἐκβαίνοντα ὡς παρακαλοῦντα τίθημι, ἐπειδὰν ἡ αἴσθησις μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ, εἴτ' ἐγγύθεν προσπίπτουσα εἴτε πόρρωθεν. ὧδε δὲ ἃ λέγω σαφέστερον εἴση. οὗτοί, φαμεν, τρεῖς ἂν εἶεν δάκτυλοι, ὅ τε σμικρότατος καὶ ὁ δεύτερος καὶ ὁ μέσος.

Πάνυ γ', ἔφη.

Ὡς ἐγγύθεν τοίνυν ὁρωμένους λέγοντός μου διανοοῦ. ἀλλά μοι περὶ αὐτῶν τόδε σκόπει.

Τὸ ποῖον;

Δάκτυλος μὲν αὐτῶν φαίνεται ὁμοίως ἕκαστος,
d καὶ ταύτῃ γε οὐδὲν διαφέρει ἐάντε ἐν μέσῳ ὁρᾶται ἐάντ' ἐπ' ἐσχάτῳ, ἐάντε λευκὸς ἐάντε μέλας, ἐάντε παχὺς ἐάντε λεπτός, καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτον. ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις οὐκ ἀναγκάζεται τῶν πολλῶν ἡ ψυχὴ τὴν νόησιν ἐπερέσθαι τί ποτ' ἐστὶ δάκτυλος· οὐδαμοῦ γὰρ ἡ ὄψις αὐτῇ ἅμα ἐσήμηνεν τὸν δάκτυλον τοὐναντίον ἢ δάκτυλον εἶναι.

Οὐ γὰρ οὖν, ἔφη.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, εἰκότως τό γε τοιοῦτον νοήσεως οὐκ ἂν παρακλητικὸν οὐδ' | ἐγερτικὸν εἴη.
e Εἰκότως.

Τί δὲ δή; τὸ μέγεθος αὐτῶν καὶ τὴν σμικρότητα ἡ ὄψις ἆρα ἱκανῶς ὁρᾷ, καὶ οὐδὲν αὐτῇ διαφέρει ἐν μέσῳ τινὰ αὐτῶν κεῖσθαι ἢ ἐπ' ἐσχάτῳ; καὶ ὡσαύτως πάχος καὶ λεπτότητα ἢ μαλακότητα καὶ

c μὲν A : μέν που cett. Iambl.
d ἐπ' Iambl. : ἐν codd.

embocan al mismo tiempo en dos sensaciones contradictorias. Y los que desembocan los coloco entre los que la invi- c
tan, puesto que, tanto si son impresionados de cerca como de lejos, los sentidos no indican que el objeto sea más bien esto que lo contrario. Pero comprenderás más claramente lo que digo del siguiente modo. He aquí lo que podríamos llamar tres dedos: el más pequeño, el segundo y el medio (1).

—Desde luego—dijo.

—Fíjate en que hablo de ellos como de algo visto de cerca. Ahora bien, obsérvame lo siguiente con respecto a ellos.

—¿Qué?

—Cada uno se nos muestra igualmente como un dedo, y en esto nada importa que se le vea en medio o en un ex- d
tremo, blanco o negro, grueso o delgado, o bien de cualquier otro modo semejante. Porque en todo ello no se ve obligada el alma de los más (2) a preguntar a la inteligencia qué cosa sea un dedo, ya que en ningún caso le ha indicado la vista que el dedo sea al mismo tiempo lo contrario de un dedo.

—No, en efecto—dijo.

—De modo que es natural—dije—que una cosa así no llame ni despierte al entendimiento. e

—Es natural.

—¿Y qué? Por lo que toca a su grandeza o pequeñez, ¿las distingue acaso suficientemente la vista y no le importa a ésta nada el que uno de ellos esté en medio o en un extremo? ¿Y le ocurre lo mismo al tacto con el grosor y la

(1) Esto es: el meñique, el anular y el mayor. Cf., sobre todo este pasaje, *Fed.* 101 *a*, *Teet.* 154 *c*.

(2) Dice «de los más» porque hay personas excepcionalmente dotadas que pueden encontrar estímulos intelectuales incluso en percepciones de este género. El anular es grande comparado con el meñique, y pequeño comparado con el mayor.

σκληρότητα ἡ ἁφή; καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις ἆρ'
οὐκ ἐνδεῶς τὰ τοιαῦτα δηλοῦσιν; ἢ ὧδε ποιεῖ
524 ἑκάστη αὐτῶν, πρῶτον | μὲν ἡ ἐπὶ τῷ σκληρῷ
a τεταγμένη αἴσθησις ἠνάγκασται καὶ ἐπὶ τῷ μαλα-
κῷ τετάχθαι, καὶ παραγγέλλει τῇ ψυχῇ ὡς ταὐ-
τὸν σκληρόν τε καὶ μαλακὸν αἰσθανομένη;

Οὕτως, ἔφη.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἀναγκαῖον ἐν τοῖς τοιούτοις
αὖ τὴν ψυχὴν ἀπορεῖν τί ποτε σημαίνει αὕτη ἡ
αἴσθησις τὸ σκληρόν, εἴπερ τὸ αὐτὸ καὶ μαλακὸν
λέγει, καὶ ἡ τοῦ κούφου καὶ ἡ τοῦ βαρέος, τί τὸ
κοῦφον καὶ βαρύ, εἰ τό τε βαρὺ κοῦφον καὶ τὸ κοῦ-
φον βαρὺ σημαίνει;

b Καὶ γάρ, ἔφη, αὗταί γε ἄτοποι τῇ ψυχῇ αἱ ἑρμη-
νεῖαι καὶ ἐπισκέψεως δεόμεναι.

Εἰκότως ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ἐν τοῖς τοιούτοις πρῶ-
τον μὲν πειρᾶται λογισμόν τε καὶ νόησιν ψυχὴ
παρακαλοῦσα ἐπισκοπεῖν εἴτε ἓν εἴτε δύο ἐστὶν
ἕκαστα τῶν εἰσαγγελλομένων.

Πῶς δ' οὔ;

Οὐκοῦν ἐὰν δύο φαίνηται, ἕτερόν τε καὶ ἓν ἑκά-
τερον φαίνεται;

Ναί.

Εἰ ἄρα ἓν ἑκάτερον, ἀμφότερα δὲ δύο, τά γε δύο
κεχωρισμένα νοήσει· οὐ γὰρ ἂν ἀχώριστά γε δύο
c ἐνόει, | ἀλλ' ἕν.

Ὀρθῶς.

Μέγα μὴν καὶ ὄψις καὶ σμικρὸν ἑώρα, φαμέν

524 *a* ἓν AD Iambl. : ἕν γε F

delgadez o la blandura y la dureza? Y los demás sentidos,
¿no proceden acaso de manera deficiente al revelar estas
cosas? ¿O bien es del siguiente modo como actúa cada uno
de ellos, viéndose ante todo obligado a encargarse también 524
de lo blando el sentido que ha sido encargado de lo duro, a
y comunicando éste al alma que percibe cómo la misma
cosa es a la vez dura y blanda?

—De ese modo—dijo.

—Pues bien—dije—, ¿no es forzoso que, en tales casos,
el alma se pregunte por su parte con perplejidad qué en-
tiende esta sensación por duro, ya que de lo mismo dice
también que es blando, y qué entiende la de lo ligero y pe-
sado por ligero y pesado, puesto que llama ligero a lo pe-
sado y pesado a lo ligero?

—Efectivamente—dijo—, he ahí unas comunicaciones b
extrañas para el alma y que reclaman consideración.

—Es, pues, natural—dije yo—que en caso semejante
comience el alma por llamar al cálculo y la inteligencia e
intente investigar con ellos si son una o dos las cosas anun-
ciadas en cada caso.

—¿Cómo no?

—Mas si resultan ser dos, ¿no aparecerá cada una de
ellas como una y distinta de la otra?

—Sí.

—Ahora bien, si cada una de ellas es una y ambas juntas
son dos, las concebirá a las dos como separadas, pues si no
estuvieran separadas no las concebiría como dos, sino c
como una.

—Bien.

—Así, pues, la vista también veía, según decimos, lo

ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον, ἀλλὰ συγκεχυμένον τι. ἦ γάρ;

Ναί.

Διὰ δὲ τὴν τούτου σαφήνειαν μέγα αὖ καὶ σμικρὸν ἡ νόησις ἠναγκάσθη ἰδεῖν, οὐ συγκεχυμένα, ἀλλὰ διωρισμένα, τοὐναντίον ἢ 'κείνη.

'Αληθῆ.

Οὐκοῦν ἐντεῦθέν ποθεν πρῶτον ἐπέρχεται ἐρέσθαι ἡμῖν τί οὖν ποτ' ἐστὶ τὸ μέγα αὖ καὶ τὸ σμικρόν;

Παντάπασι μὲν οὖν.

Καὶ οὕτω δὴ τὸ μὲν νοητόν, τὸ δ' ὁρατὸν ἐκαλέσαμεν.

d 'Ορθότατ', ἔφη.

VIII. Ταῦτα τοίνυν καὶ ἄρτι ἐπεχείρουν λέγειν, ὡς τὰ μὲν παρακλητικὰ τῆς διανοίας ἐστί, τὰ δὲ οὔ, ἃ μὲν εἰς τὴν αἴσθησιν ἅμα τοῖς ἐναντίοις ἑαυτοῖς ἐμπίπτει, παρακλητικὰ ὁριζόμενος, ὅσα δὲ μή, οὐκ ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως.

Μανθάνω τοίνυν ἤδη, ἔφη, καὶ δοκεῖ μοι οὕτω.

Τί οὖν; ἀριθμός τε καὶ τὸ ἓν ποτέρων δοκεῖ εἶναι;

Οὐ συννοῶ, ἔφη.

'Αλλ' ἐκ τῶν προειρημένων, ἔφην, ἀναλογίζου. εἰ μὲν γὰρ ἱκανῶς αὐτὸ καθ' αὑτὸ ὁρᾶται ἢ ἄλλῃ τινὶ αἰσθήσει λαμβάνεται | τὸ ἕν, οὐκ ἂν ὁλκὸν εἴη e ἐπὶ τὴν οὐσίαν, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ δακτύλου ἐλέγομεν· εἰ δ' ἀεί τι αὐτῷ ἅμα ὁρᾶται ἐναντίωμα, ὥστε μηδὲν μᾶλλον ἓν ἢ καὶ τοὐναντίον φαίνεσθαι, τοῦ

grande y lo pequeño, pero no separado, sino confundido. ¿No es eso?

—Sí.

—Y para aclarar esta confusión, la mente se ha visto obligada a ver lo grande y lo pequeño no confundido, sino separado, al contrario que aquélla.

—Cierto.

—Pues bien, ¿no es de aquí de donde comienza a venirnos el preguntar qué es lo grande y qué lo pequeño?

—En un todo.

—Y de la misma manera llamamos a lo uno inteligible y a lo otro visible.

—Muy exacto—dijo. d

VIII. —Pues bien, eso es lo que yo quería decir cuando afirmaba hace un momento que hay cosas provocadoras de la inteligencia y otras no provocadoras, y cuando a las que penetran en los sentidos en compañía de las opuestas a ellas las definía como provocadoras, y a las que no, como no despertadoras de la inteligencia.

—Ya me doy cuenta—dijo—, y así opino también.

—¿Y qué? El número y la unidad, ¿de cuáles te parece que son?

—No tengo idea—dijo.

—Pues juzga—dije—por lo expuesto. Si la unidad es contemplada—o percibida por cualquier otro sentido—de manera suficiente y en sí misma, no será de las cosas que e atraen hacia la esencia, como decíamos del dedo; pero si hay siempre algo contrario que sea visto al mismo tiempo

ἐπικρινοῦντος δὴ δέοι ἂν ἤδη καὶ ἀναγκάζοιτ' ἂν ἐν αὐτῷ ψυχὴ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, κινοῦσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν, καὶ ἀνερωτᾶν τί ποτέ ἐστιν
525 αὐτὸ τὸ ἕν, καὶ οὕτω τῶν | ἀγωγῶν ἂν εἴη καὶ
a μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν ἡ περὶ τὸ ἓν μάθησις.

Ἀλλὰ μέντοι, ἔφη, τοῦτό γ' ἔχει οὐχ ἥκιστα ἡ περὶ αὐτὸ ὄψις· ἅμα γὰρ ταὐτὸν ὡς ἕν τε ὁρῶμεν καὶ ὡς ἄπειρα τὸ πλῆθος.

Οὐκοῦν εἴπερ τὸ ἕν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ σύμπας ἀριθμὸς ταὐτὸν πέπονθε τοῦτο;

Πῶς δ' οὔ;

Ἀλλὰ μὴν λογιστική τε καὶ ἀριθμητικὴ περὶ ἀριθμὸν πᾶσα.

Καὶ μάλα.

b Ταῦτα δέ γε φαίνεται ἀγωγὰ | πρὸς ἀλήθειαν.

Ὑπερφυῶς μὲν οὖν.

Ὧν ζητοῦμεν ἄρα, ὡς ἔοικε, μαθημάτων ἂν εἴη· πολεμικῷ μὲν γὰρ διὰ τὰς τάξεις ἀναγκαῖον μαθεῖν ταῦτα, φιλοσόφῳ δὲ διὰ τὸ τῆς οὐσίας ἅπτεον εἶναι γενέσεως ἐξαναδύντι, ἢ μηδέποτε λογιστικῷ γενέσθαι.

Ἔστι ταῦτ', ἔφη.

Ὁ δέ γε ἡμέτερος φύλαξ πολεμικός τε καὶ φιλόσοφος τυγχάνει ὤν.

Τί μήν;

Προσῆκον δὴ τὸ μάθημα ἂν εἴη, ὦ Γλαύκων, νομοθετῆσαι καὶ πείθειν τοὺς μέλλοντας ἐν τῇ πό-

525 *a* αὐτὸ F Iambl. : τὸ αὐτὸ AD ‖ τοῦτο FD : -ῳ A Iambl.

que ella, de modo que no parezca más la unidad que lo opuesto a ésta, entonces hará falta ya quien decida, y el alma se verá en tal caso forzada a dudar y a investigar, poniendo en acción dentro de ella el pensamiento, y a preguntar qué cosa es la unidad en sí, y con ello la aprehensión de la unidad será de las que conducen y hacen vol- 525
verse hacia la contemplación del ser. *a*

—Pero esto—dijo—ocurre en no pequeño grado con la visión de ella, pues vemos la misma cosa como una y como infinita multitud.

—Pues si tal ocurre a la unidad—dije yo—, ¿no les ocurrirá también lo mismo a todos los demás números?

—¿Cómo no?

—Ahora bien, toda la logística (1) y aritmética tienen por objeto el número.

—En efecto.

—Y así resultan aptas para conducir a la verdad. *b*

—Sí, extraordinariamente aptas.

—Entonces parece que son de las enseñanzas que buscamos. En efecto, el conocimiento de estas cosas le es indispensable al guerrero a causa de la táctica, y al filósofo por la necesidad de tocar la esencia emergiendo del mar de la generación (2), sin lo cual no llegará jamás a ser un calculador (3).

—Así es—dijo.

—Ahora bien, se da el caso de que nuestro guardián es guerrero y filósofo.

—¿Cómo no?

—Entonces, ¡oh Glaucón!, convendría implantar por ley esta enseñanza e intentar persuadir a quienes vayan a participar en las más altas funciones de la ciudad para que

---

(1) Empleamos la palabra «logística», en correspondencia con la griega λογιστική, para designar el arte del cálculo frente a la ciencia de los números o aritmética; no se le atribuya, pues, el sentido exclusivamente militar que tiene en nuestro diccionario.

(2) Nuestra versión, más libre que de costumbre, intenta reproducir el matiz de ἐξαναδύντι, aplicado generalmente a quien emerge de un mar o río.

(3) Juego de palabras con los dos sentidos de λογιστικός: «propio del cálculo» o «apto para el cálculo» y «racional». Cf. λογισμός en 524 *b* y 525 *c*.

λει τῶν μεγίστων μεθέξειν ἐπὶ λογιστικὴν | ἰέναι καὶ ἀνθάπτεσθαι αὐτῆς μὴ ἰδιωτικῶς, ἀλλ' ἕως ἂν ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκωνται τῇ νοήσει αὐτῇ, οὐκ ὠνῆς οὐδὲ πράσεως χάριν ὡς ἐμπόρους ἢ καπήλους μελετῶντας, ἀλλ' ἕνεκα πολέμου τε καὶ αὐτῆς τῆς ψυχῆς ῥᾳστώνης μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν.

Κάλλιστ', ἔφη, λέγεις.

Καὶ μήν, ἦν δ' ἐγώ, νῦν καὶ ἐννοῶ, ῥηθέντος τοῦ περὶ τοὺς λογισμοὺς | μαθήματος, ὡς κομψόν ἐστι καὶ πολλαχῇ χρήσιμον ἡμῖν πρὸς ὃ βουλόμεθα, ἐὰν τοῦ γνωρίζειν ἕνεκά τις αὐτὸ ἐπιτηδεύῃ, ἀλλὰ μὴ τοῦ καπηλεύειν.

Πῇ δή; ἔφη.

Τοῦτό γε, ὃ νῦν δὴ ἐλέγομεν, ὡς σφόδρα ἄνω ποι ἄγει τὴν ψυχὴν καὶ περὶ αὐτῶν τῶν ἀριθμῶν ἀναγκάζει διαλέγεσθαι, οὐδαμῇ ἀποδεχόμενον ἐάν τις αὐτῇ ὁρατὰ ἢ ἁπτὰ σώματα ἔχοντας ἀριθμοὺς προτεινόμενος διαλέγηται. οἶσθα γάρ που τοὺς περὶ ταῦτα δεινοὺς | ὡς, ἐάν τις αὐτὸ τὸ ἓν ἐπιχειρῇ τῷ λόγῳ τέμνειν, καταγελῶσί τε καὶ οὐκ ἀποδέχονται, ἀλλ' ἐὰν σὺ κερματίζῃς αὐτό, ἐκεῖνοι πολλαπλασιοῦσιν, εὐλαβούμενοι μή ποτε φανῇ τὸ ἓν μὴ ἕν, ἀλλὰ πολλὰ μόρια.

Ἀληθέστατα, ἔφη, λέγεις.

Τί οὖν οἴει, ὦ Γλαύκων, εἴ τις ἔροιτο αὐτούς· "Ὦ θαυμάσιοι, περὶ ποίων ἀριθμῶν διαλέγεσθε,

c ῥᾳστώνης FD Iambl. : ῥ. τε A
d δεινοὺς F : δ. δύο AD : δ. αὖ Burnet

se acerquen a la logística y se apliquen a ella no de una manera superficial, sino hasta que lleguen a contemplar la naturaleza de los números con la sola ayuda de la inteligencia, y no ejercitándola con miras a las ventas o compras, como los comerciantes y mercachifles, sino a la guerra y a la mayor facilidad con que el alma misma pueda volverse de la generación a la verdad y la esencia.

—Muy bien dicho—contestó.

—Y he aquí—dije yo—que, al haberse hablado ahora de la ciencia relativa a los números, observo también cuán sutil es ésta y cuán beneficiosa en muchos aspectos para nosotros con relación a lo que perseguimos; eso siempre que uno la practique con miras al conocimiento, no al trapicheo.

—¿Por qué?—dijo.

—Por lo que ahora decíamos: porque eleva el alma muy arriba y la obliga a discurrir sobre los números en sí, no tolerando en ningún caso que nadie discuta con ella aduciendo números dotados de cuerpos visibles o palpables. Ya sabes, creo yo, que quienes entienden de estas cosas se ríen del que, en una discusión, intenta dividir la unidad en sí, y no lo admiten; antes bien, si tú la divides, ellos la multiplican, porque temen que vaya a aparecer la unidad no como unidad, sino como reunión de varias partes.

—Gran verdad—asintió—la que dices.

—¿Qué crees, pues, oh Glaucón? Si alguien les preguntara: «¡Oh hombres singulares! ¿Qué números son esos

ἐν οἷς τὸ ἓν οἷον ὑμεῖς ἀξιοῦτέ ἐστιν, ἴσον τε ἕκαστον πᾶν παντὶ καὶ οὐδὲ σμικρὸν διαφέρον, μόριόν τε ἔχον ἐν ἑαυτῷ οὐδέν;" τι ἂν οἴει αὐτοὺς ἀποκρίνασθαι;

Τοῦτο ἔγωγε, ὅτι περὶ τούτων λέγουσιν ὧν διανοηθῆναι μόνον ἐγχωρεῖ, ἄλλως δ' οὐδαμῶς μεταχειρίζεσθαι δυνατόν.

'Ορᾷς οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ φίλε, ὅτι τῷ ὄντι ἀναγ-
b καῖον ἡμῖν κινδυνεύει εἶναι τὸ μάθημα, ἐπειδὴ | φαί-
νεταί γε προσαναγκάζον αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι τὴν ψυχὴν ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν;

Καὶ μὲν δή, ἔφη, σφόδρα γε ποιεῖ αὐτό.

Τί δέ; τόδε ἤδη ἐπεσκέψω, ὡς οἵ τε φύσει λογιστικοὶ εἰς πάντα τὰ μαθήματα ὡς ἔπος εἰπεῖν ὀξεῖς φύονται, οἵ τε βραδεῖς, ἂν ἐν τούτῳ παιδευθῶσιν καὶ γυμνάσωνται, κἂν μηδὲν ἄλλο ὠφεληθῶσιν, ὅμως εἷς γε τὸ ὀξύτεροι αὐτοὶ αὑτῶν γίγνεσθαι πάντες ἐπιδιδόασιν;

Ἔστιν, ἔφη, οὕτω.

c Καὶ μήν, | ὡς ἐγῷμαι, ἅ γε μείζω πόνον παρέχει μανθάνοντι καὶ μελετῶντι, οὐκ ἂν ῥᾳδίως οὐδὲ πολλὰ ἂν εὕροις ὡς τοῦτο.

Οὐ γὰρ οὖν.

Πάντων δὴ ἕνεκα τούτων οὐκ ἀφετέον τὸ μάθημα, ἀλλ' οἱ ἄριστοι τὰς φύσεις παιδευτέοι ἐν αὐτῷ.

Σύμφημι, ἦ δ' ὅς.

IX. Τοῦτο μὲν τοίνυν, εἶπον, ἓν ἡμῖν κείσθω·

526 b τῇ FD : om. A
c ἂν εὕροις FD : ἀνεύροις A ‖ ἓν recc. : ἐν codd.

sobre que discurrís, en los que las unidades son tales como vosotros las suponéis, es decir, son iguales todas ellas entre sí, no difieren en lo más mínimo las unas de las otras y no contienen en sí ninguna parte?» ¿Qué crees que responderían?

—Yo creo que dirían que hablan de cosas en las cuales no cabe más que pensar, sin que sea posible manejarlas de ningún otro modo.

—¿Ves, pues, oh mi querido amigo—dije yo—, cómo este conocimiento parece sernos realmente necesario, pues- b
to que resulta que obliga al alma a usar de la inteligencia para alcanzar la verdad en sí?

—Efectivamente—dijo—, sí que lo hace.

—¿Y qué? ¿Has observado que a aquellos a los que la naturaleza ha hecho calculadores les ha dotado también de prontitud para comprender todas o casi todas las ciencias (1), y que, cuando los espíritus tardos son educados y ejercitados en esta disciplina, sacan de ella, si no otro provecho, al menos el hacerse todos más vivaces de lo que antes eran?

—Así es—dijo.

—Y verdaderamente, creo yo que no te sería fácil en- c
contrar muchas enseñanzas que cuésten más trabajo que ésta a quien la aprende y se ejercita en ella.

—No, en efecto.

—Razones todas por las cuales no hay que dejarla; antes bien, los mejor dotados deben ser educados en ella.

—De acuerdo—dijo.

IX. —Pues bien—dije—, dejemos ya sentada esta primera cosa. Pero hay una segunda que sigue a ella, de la que debemos considerar si tal vez nos interesa (2).

---

(1) Cf. *Leyes* 747 *b* y 819 *c*.

(2) El orden de las ciencias parece ser el siguiente: ἀριθμητική, que se ocupa de lo que debió de llamarse πρώτη αὔξη, «primer desarrollo» (de un punto que forma una línea o de una unidad que forma un número). Luego viene la δευτέρα αὔξη (528 *b*), el desarrollo de la línea que forma un plano (geometría plana). Después, la τρίτη αὔξη o ἡ τῶν κύβων αὔξη, es decir, el desarrollo de un plano que forma un sólido en reposo (estereometría). Y a continuación, las dos ciencias del sólido en movimiento, que son astronomía y música.

δεύτερον δὲ τὸ ἐχόμενον τούτου σκεψώμεθα ἆρά τι προσήκει ἡμῖν.

Τὸ ποῖον; ἢ γεωμετρίαν, ἔφη, λέγεις;

Αὐτὸ τοῦτο, ἦν δ' ἐγώ.

d Ὅσον μέν, ἔφη, πρὸς | τὰ πολεμικὰ αὐτοῦ τείνει, δῆλον ὅτι προσήκει· πρὸς γὰρ τὰς στρατοπεδεύσεις καὶ καταλήψεις χωρίων καὶ συναγωγὰς καὶ ἐκτάσεις στρατιᾶς καὶ ὅσα δὴ ἄλλα σχηματίζουσι τὰ στρατόπεδα ἐν αὐταῖς τε ταῖς μάχαις καὶ πορείαις διαφέροι ἂν αὐτὸς αὑτοῦ γεωμετρικὸς καὶ μὴ ὤν.

Ἀλλ' οὖν δή, εἶπον, πρὸς μὲν τὰ τοιαῦτα βραχύ τι ἂν ἐξαρκοῖ γεωμετρίας τε καὶ λογισμῶν μόριον· τὸ δὲ πολὺ αὐτῆς καὶ πορρωτέρω προϊὸν σκο-

e πεῖσθαι | δεῖ εἴ τι πρὸς ἐκεῖνο τείνει, πρὸς τὸ ποιεῖν κατιδεῖν ῥᾷον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν. τείνει δέ, φαμέν, πάντα αὐτόσε, ὅσα ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον μεταστρέφεσθαι ἐν ᾧ ἐστι τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, ὃ δεῖ αὐτὴν παντὶ τρόπῳ ἰδεῖν.

Ὀρθῶς, ἔφη, λέγεις.

Οὐκοῦν εἰ μὲν οὐσίαν ἀναγκάζει θεάσασθαι, προσήκει, εἰ δὲ γένεσιν, οὐ προσήκει.

Φαμέν γε δή.

527 Οὐ τοίνυν τοῦτό γε, | ἦν δ' ἐγώ, ἀμφισβητήa σουσιν ἡμῖν ὅσοι καὶ σμικρὰ γεωμετρίας ἔμπειροι, ὅτι αὕτη ἡ ἐπιστήμη πᾶν τοὐναντίον ἔχει τοῖς ἐν

d γεωμετρικὸς AD : γεωμετρικός τε F ‖ βραχύ AD : καὶ βρ. F ‖ προϊὸν F^2D : -ὼν F : προσιὸν A
e δ FD : οὗ A : οὗ A^2

—¿Qué es ello? ¿Te refieres acaso—dijo—a la geometría? (1).

—A eso mismo—dije yo.

—Pues en cuanto de ella se relaciona con las cosas de la d guerra—dijo—, es evidente que sí que nos interesa. Porque en lo que toca a los campamentos y tomas de posiciones y concentraciones y despliegues de tropas y a todas las demás maniobras que, tanto en las batallas mismas como en las marchas, ejecutan los ejércitos, una misma persona procederá de manera diferente si es geómetra que si no lo es (2).

—Sin embargo—dije—, para tales cosas sería suficiente una pequeña parte de la geometría y del cálculo. Pero es precisamente la mayor y más avanzada parte de ella la que debemos examinar para ver si tiende a aquello que e decíamos, a hacer que se contemple más fácilmente la idea del bien. Y tienden a ese fin, decimos, todas las cosas que obligan al alma a volverse hacia aquel lugar en que está lo más dichoso de cuanto es (3), lo que a todo trance tiene ella que ver.

—Dices bien—asintió.

—De modo que si obliga a contemplar la esencia, conviene; y si la generación, no conviene.

—Tal decimos, en efecto.

—Pues bien—dije yo—, he aquí una cosa que cuantos 527 a

(1) Existen numerosos testimonios de la importancia atribuída por Platón a la geometría: el famoso μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω μου τὴν στέγην; la anécdota relatada por Dióg. Laerc. IV 10 («Y a Jenócrates que, sin saber música, geometría ni astronomía, quería estudiar con él, le dijo: Vete, porque no tienes los asideros de la filosofía»); la máxima ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ (Plut. *Cuest. conv.* 718 *c*), etcétera.

(2) Cf. Sócrates en Jenof. *Memor.* IV 7, 2. Probablemente, el propio nombre de la geometría se deriva de esta utilidad de carácter práctico. Glaucón, influído por las palabras de Sócrates en 525 *b-c*, se atiene exclusivamente al lado práctico de dicha ciencia, dando razones que sólo de mala gana y parcialmente admite su interlocutor.

(3) Obsérvese la importante contradicción entre este y otros pasajes y VI 509 *b*. Allí dijo que el bien no era esencia; aquí llama al bien «lo más dichoso de cuanto es»; en 518 *c*, «la parte más brillante del ser»; y en 532 *c*, «el mejor de los seres». Esto se explicaría interpretando el primer pasaje como lo hemos hecho en nuestra nota.

αὐτῇ λόγοις λεγομένοις ὑπὸ τῶν μεταχειριζομένων.

Πῶς; ἔφη.

Λέγουσι μέν που μάλα γελοίως τε καὶ ἀναγκαίως· ὡς γὰρ πράττοντές τε καὶ πράξεως ἕνεκα πάντας τοὺς λόγους ποιούμενοι λέγουσιν «τετραγωνίζειν» τε καὶ «παρατείνειν» καὶ «προστιθέναι» καὶ πάντα οὕτω φθεγγόμενοι, τὸ δ' ἔστι που πᾶν
b τὸ μάθημα | γνώσεως ἕνεκα ἐπιτηδευόμενον.

Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη.

Οὐκοῦν τοῦτο ἔτι διομολογητέον;

Τὸ ποῖον;

Ὡς τοῦ ἀεὶ ὄντος γνώσεως, ἀλλὰ οὐ τοῦ ποτέ τι γιγνομένου καὶ ἀπολλυμένου.

Εὐομολόγητον, ἔφη· τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν.

Ὁλκὸν ἄρα, ὦ γενναῖε, ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἴη ἂν καὶ ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας πρὸς τὸ ἄνω σχεῖν ἃ νῦν κάτω οὐ δέον ἔχομεν.

Ὡς οἷόν τε μάλιστα, ἔφη.

c Ὡς οἷόν τ' ἄρα, ἦν δ' | ἐγώ, μάλιστα προστακτέον ὅπως οἱ ἐν τῇ καλλιπόλει σοι μηδενὶ τρόπῳ γεωμετρίας ἀφέξονται. καὶ γὰρ τὰ πάρεργα αὐτοῦ οὐ σμικρά.

Ποῖα; ἦ δ' ὅς.

Ἃ τε δὴ σὺ εἶπες, ἦν δ' ἐγώ, τὰ περὶ τὸν πόλεμον, καὶ δὴ καὶ πρὸς πάσας μαθήσεις, ὥστε κάλ-

527 b εὐομολόγητον A^2FD : εὖ διομολογητέον A
c ἀφέξονται Θ: -ωνται codd.

sepan algo, por poco que sea, de geometría no nos irán a discutir: que con esta ciencia ocurre todo lo contrario de lo que dicen de ella cuantos la practican.

—¿Cómo?—dije.

—En efecto, su lenguaje es sumamente ridículo y forzado, pues hablan como si estuvieran obrando y como si todas sus explicaciones las hicieran con miras a la práctica, y emplean toda clase de términos tan pomposos como «cuadrar», «aplicar» y «adicionar» (1); sin embargo, toda esta disciplina es, según yo creo, de las que se cultivan con b
miras al conocimiento.

—Desde luego—dijo.

—¿Y no hay que convenir también en lo siguiente?

—¿En qué?

—En que es cultivada con miras al conocimiento de lo que siempre existe, pero no de lo que en algún momento nace o muere.

—Nada cuesta convenir en ello—dijo—; en efecto, la geometría es conocimiento de lo que siempre existe.

—Entonces, ¡oh mi noble amigo!, atraerá el alma hacia la verdad y formará mentes filosóficas que dirijan hacia arriba aquello que ahora dirigimos indebidamente hacia abajo.

—Sí, y en gran manera—dijo.

—Pues bien—repliqué—, en gran manera también hay c
que ordenar a los de tu Calípolis (2) que no se aparten en absoluto de la geometría. Porque tampoco son exiguas sus ventajas accesorias.

—¿Cuáles?—dijo.

—No sólo—dije—las que tú mismo citaste con respecto a la guerra, sino que también sabemos que, por lo que toca a comprender más fácilmente en cualquier otro estudio, existe una diferencia total y absoluta entre quien se ha acercado a la geometría y quien no.

—Sí, ¡por Zeus!, una diferencia absoluta—dijo.

(1) Τετραγωνίζειν es construir un cuadrado igual a un área dada; παρατείνειν, aplicar (p. ej., un paralelogramo a una determinada línea).

(2) Calípolis era el nombre de varias ciudades de Grecia: nombre bien bello, por cierto, para una construcción ideal en que tanto cariño había puesto su autor.

λιον ἀποδέχεσθαι, ἴσμεν που ὅτι τῷ ὅλῳ καὶ παντὶ διοίσει ἡμμένος τε γεωμετρίας καὶ μή.

Τῷ παντὶ μέντοι νὴ Δί', ἔφη.

Δεύτερον δὴ τοῦτο τιθῶμεν μάθημα τοῖς νέοις;

Τιθῶμεν, ἔφη.

d X. Τί δέ; I τρίτον θῶμεν ἀστρονομίαν; ἢ οὐ δοκεῖ;

Ἐμοὶ γοῦν, ἔφη· τὸ γὰρ περὶ ὥρας εὐαισθητοτέρως ἔχειν καὶ μηνῶν καὶ ἐνιαυτῶν οὐ μόνον γεωργίᾳ οὐδὲ ναυτιλίᾳ προσήκει, ἀλλὰ καὶ στρατηγίᾳ οὐχ ἧττον.

Ἡδὺς εἶ, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἔοικας δεδιότι τοὺς πολλούς, μὴ δοκῇς ἄχρηστα μαθήματα προστάττειν. τὸ δ' ἔστιν οὐ πάνυ φαῦλον, ἀλλὰ χαλεπὸν πιστεῦσαι ὅτι ἐν τούτοις τοῖς μαθήμασιν ἑκάστου ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεταί τε καὶ ἀναζωπυ-

e ρεῖται I ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων, κρεῖττον ὂν σωθῆναι μυρίων ὀμμάτων· μόνῳ γὰρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁρᾶται. οἷς μὲν οὖν ταῦτα συνδοκεῖ ἀμηχάνως ὡς εὖ δόξεις λέγειν, ὅσοι δὲ τούτου μηδαμῇ ἠσθημένοι εἰσὶν εἰκότως ἡγήσονταί σε λέγειν οὐδέν· ἄλλην γὰρ ἀπ' αὐτῶν οὐχ ὁρῶσιν ἀξίαν λόγου ὠφελίαν. σκόπει οὖν αὐτόθεν πρὸς ποτέρους διαλέγῃ· ἢ

528 οὐδὲ πρὸς ἑτέρους, ἀλλὰ σαυτοῦ ἕνεκα τὸ μέγι-
a στον ποιῇ τοὺς λόγους, φθονοῖς μὴν οὐδ' ἂν ἄλλῳ, εἴ τίς τι δύναιτο ἀπ' αὐτῶν ὄνασθαι.

Οὕτως, ἔφη, αἱροῦμαι, ἐμαυτοῦ ἕνεκα τὸ πλεῖ-

528 *a* οὐδὲ πρὸς ἑτέρους Cobet : οὐ πρὸς οὐδετέρους AD : πρ. οὐδ F.

—¿Establecemos, pues, ésta como segunda enseñanza para los jóvenes?

—Establezcámosla—dijo.

X. —¿Y qué? ¿Establecemos como tercera la astro- d
nomía? ¿O no estás de acuerdo?

—Sí, por cierto—dijo—. Pues el hallarse en condiciones de reconocer bien los tiempos del mes o del año no sólo es útil para la labranza y el pilotaje, sino también no menos para el arte estratégico (1).

—Me haces gracia—dije—, porque pareces temer al vulgo, no crean que prescribes enseñanzas inútiles. Sin embargo, no es en modo alguno despreciable, aunque resulte difícil de creer, el hecho de que por estas enseñanzas es purificado y reavivado, cuando está corrompido y cegado por causa de las demás ocupaciones, el órgano del alma de cada uno que, por ser el único con que es contemplada la verdad, resulta más digno de ser conservado que diez e
mil ojos. Ahora bien, los que profesen esta misma opinión juzgarán que es imponderable la justeza con que hablas; pero quienes no hayan reparado en ninguna de estas cosas pensarán, como es natural, que no vale nada lo que dices, porque no ven que estos estudios produzcan ningún otro beneficio digno de mención. Considera, pues, desde ahora mismo con quiénes estás hablando; o si tal vez no hablas 528
ni con unos ni con otros, sino que eres tú mismo a quien a
principalmente diriges tus argumentos, sin llevar a mal, no obstante, que haya algún otro que pueda acaso obtener algún beneficio de ellos

—Eso es lo que prefiero—dijo—: hablar, preguntar y responder sobre todo para provecho mío.

—Entonces —dije yo— vuelve hacia atrás, pues nos hemos equivocado cuando, hace un momento, tomamos lo que sigue a la geometría (2).

———

(1) Sigue Glaucón encomiando el lado práctico de las materias que han de ser estudiadas por los gobernantes, y esta vez provoca ya francamente las ironías de Sócrates.

(2) El error de Sócrates es deliberado, y probablemente obedece tan sólo a un intento de dar mayor variación a esta parte del diálogo, que va resultando un tanto árida.

στον λέγειν τε καὶ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι.

Ἄναγε τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, εἰς τοὐπίσω· νῦν δὴ γὰρ οὐκ ὀρθῶς τὸ ἑξῆς ἐλάβομεν τῇ γεωμετρίᾳ.

Πῶς λαβόντες; ἔφη.

Μετὰ ἐπίπεδον, ἦν δ' ἐγώ, ἐν περιφορᾷ ὂν ἤδη στερεὸν λαβόντες, πρὶν αὐτὸ καθ' αὑτὸ λαβεῖν· *b* ὀρθῶς δὲ ἔχει ἑξῆς μετὰ δευτέραν αὔξην τρίτην λαμβάνειν. ἔστι δέ που τοῦτο περὶ τὴν τῶν κύβων αὔξην καὶ τὸ βάθους μετέχον.

Ἔστι γάρ, ἔφη· ἀλλὰ ταῦτά γε, ὦ Σώκρατες, δοκεῖ οὔπω ηὑρῆσθαι.

Διττὰ γάρ, ἦν δ' ἐγώ, τὰ αἴτια· ὅτι τε οὐδεμία πόλις ἐντίμως αὐτὰ ἔχει, ἀσθενῶς ζητεῖται χαλεπὰ ὄντα, ἐπιστάτου τε δέονται οἱ ζητοῦντες, ἄνευ οὗ οὐκ ἂν εὑροιεν, ὃν πρῶτον μὲν γενέσθαι χαλεπόν, ἔπειτα καὶ γενομένου, ὡς νῦν ἔχει, οὐκ ἂν πείθοιντο οἱ περὶ ταῦτα ζητητικοὶ μεγαλοφρονούμενοι. *c* εἰ δὲ πόλις ὅλη συνεπιστατοῖ ἐντίμως ἄγουσα αὐτά, οὗτοί τε ἂν πείθοιντο καὶ συνεχῶς τε ἂν καὶ ἐντόνως ζητούμενα ἐκφανῆ γένοιτο ὅπῃ ἔχει· ἐπεὶ καὶ νῦν ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀτιμαζόμενα καὶ κολουόμενα, ὑπὸ δὲ τῶν ζητούντων λόγον οὐκ ἐχόντων καθ' ὅ τι χρήσιμα, ὅμως πρὸς ἅπαντα ταῦτα βίᾳ *d* ὑπὸ χάριτος αὐξάνεται, καὶ οὐδὲν | θαυμαστὸν αὐτὰ φανῆναι.

Καὶ μὲν δή, ἔφη, τό γε ἐπίχαρι καὶ διαφερόντως ἔχει. ἀλλά μοι σαφέστερον εἰπὲ ἃ νῦν δὴ ἔλεγες

a εἰς τοὐπίσω A^2DF : στουπίσω A
c ὑπὸ δὲ codd. : ὑπὸ Madvig

—¿Pues cómo lo tomamos?—dijo.

—Después de las superficies—dije yo—, tomamos el sólido que está ya en movimiento sin haberlo considerado antes en sí mismo. Pero lo correcto es tomar, inmediatamente después del segundo desarrollo, el tercero. Y esto versa, según creo, sobre el desarrollo de los cubos y sobre lo que participa de profundidad (1). *b*

—Así es—dijo—. Mas esa es una cuestión, ¡oh Sócrates!, que me parece no estar todavía resuelta (2).

—Y ello, por dos razones—dije yo—: porque, al no haber ninguna ciudad que los estime debidamente, estos conocimientos, ya de por sí difíciles, son objeto de una investigación poco intensa; y porque los investigadores necesitan de un director, sin el cual no serán capaces de descubrir nada, y este director, en primer lugar, es difícil que exista, y en segundo, aun suponiendo que existiera, en las condiciones actuales (3) no le obedecerían, movidos de su presunción, los que están dotados para investigar sobre estas cosas. Pero si fuese la ciudad entera quien, honrando debidamente estas cuestiones, ayudase en su tarea al director, *c*

---

(1) Estas palabras eran necesarias, pues hay muchos sólidos que no son cubos. El nombre de στερεομετρία no aparece hasta Aristóteles (*An. post.* 78 *b*).

(2) Glaucón debe de referirse principalmente al famoso problema delio, o de la duplicación del cubo, de la que se habla incluso en un fragmento trágico (fr. 166). Los delios, habiendo recibido un oráculo en el cual se les mandaba duplicar un altar cúbico, estaban perplejos, en vista de lo cual acudieron a Platón, que resolvió el problema, y por cierto de manera esencialmente práctica. Sin embargo, es posible que la anécdota sea falsa, o que sea de fecha posterior a la en que se escribió este libro, o que Platón, aun dando por resuelto prácticamente el problema, no estuviese satisfecho con la solución teórica del mismo. Es evidentemente erróneo lo que afirma Diógenes Laercio VIII 83: que Arquitas fué el primero que descubrió la duplicación del cubo, según afirma Platón en la *República*.

(3) La expresión ὡς νῦν ἔχει se refiere a lo que sigue; pero se ha pensado que, al mismo tiempo, estas palabras están colocadas de modo intencionadamente ambiguo, para que el lector pudiera interpretar: «aun suponiendo que existiera, como en efecto existe...». ¿Se refiere Platón a sí mismo? ¿O bien a Eudoxo de Cnido, verdadero fundador de la estereometría científica? También es posible que Platón quiera sugerir que, aunque en la fecha dramática de la *República* no se contaba con un tal director, entonces, cuando él dió a conocer su obra, sí que lo había en Atenas.

τὴν μὲν γάρ που τοῦ ἐπιπέδου πραγματείαν γεωμετρίαν ἐτίθεις.

Ναί, ἦν δ' ἐγώ.

Εἶτά γ', ἔφη, τὸ μὲν πρῶτον ἀστρονομίαν μετὰ ταύτην, ὕστερον δ' ἀνεχώρησας.

Σπεύδων γάρ, ἔφην, ταχὺ πάντα διεξελθεῖν μᾶλλον βραδύνω· ἐξῆς γὰρ οὖσαν τὴν βάθους αὔξης μέθοδον, ὅτι τῇ ζητήσει γελοίως ἔχει, ὑπερβὰς αὐτὴν μετὰ γεωμετρίαν ἀστρονομίαν ἔλεγον, φο-
e ρὰν | οὖσαν βάθους.

Ὀρθῶς, ἔφη, λέγεις.

Τέταρτον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, τιθῶμεν μάθημα ἀστρονομίαν, ὡς ὑπαρχούσης τῆς νῦν παραλειπομένης, ἐὰν αὐτὴν πόλις μετίῃ.

Εἰκός, ἦ δ' ὅς. καὶ ὅ γε νῦν δή μοι, ὦ Σώκρατες, ἐπέπληξας περὶ ἀστρονομίας ὡς φορτικῶς
529 ἐπαινοῦντι, νῦν ἦ σὺ μετέρχῃ ἐπαινῶ· | παντὶ γάρ
a μοι δοκεῖ δῆλον ὅτι αὕτη γε ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς τὸ ἄνω ὁρᾶν καὶ ἀπὸ τῶν ἐνθένδε ἐκεῖσε ἄγει.

Ἴσως, ἦν δ' ἐγώ, παντὶ δῆλον πλὴν ἐμοί· ἐμοὶ γὰρ οὐ δοκεῖ οὕτως.

Ἀλλὰ πῶς; ἔφη.

Ὡς μὲν νῦν αὐτὴν μεταχειρίζονται οἱ εἰς φιλοσοφίαν ἀνάγοντες, πάνυ ποιεῖν κάτω βλέπειν.

Πῶς, ἔφη, λέγεις;

Οὐκ ἀγεννῶς μοι δοκεῖς, ἦν δ' ἐγώ, τὴν περὶ τὰ ἄνω μάθησιν λαμβάνειν παρὰ σαυτῷ ἥ ἐστι· κιν-
b δυνεύεις γὰρ | καὶ εἴ τις ἐν ὀροφῇ ποικίλματα

aquéllos obedecerían y, al ser investigadas de manera constante y enérgica, las cuestiones serían elucidadas en cuanto a su naturaleza, puesto que aun ahora, cuando son menospreciadas y entorpecidas por el vulgo, e incluso por los que las investigan (1) sin darse cuenta de cuál es el aspecto en que son útiles, a pesar de todos estos obstáculos, medran, gracias a su encanto, y no sería nada sorprendente d
que salieran a la luz.

—En efecto—dijo—, su encanto es extraordinario. Pero repíteme con más claridad lo que decías hace un momento. Ponías ante todo, si mal no recuerdo, el estudio de las superficies, es decir, la geometría.

—Sí—dije yo.

—Y después—dijo—, al principio pusiste detrás de ella la astronomía; pero luego te volviste atrás.

—Es que—dije—el querer exponerlo todo con demasiada rapidez me hace ir más despacio (2). Pues a continuación viene el estudio del desarrollo en profundidad; pero como no ha originado sino investigaciones ridículas, lo pasé por alto y, después de la geometría, hablé de la astronomía, es decir, del movimiento en profundidad (3). e

—Bien dices—asintió.

—Pues bien—dije—, pongamos la astronomía como cuarta enseñanza, dando por supuesto que la ciudad contará con la disciplina que ahora hemos omitido tan pronto como quiera ocuparse de ella.

—Es natural—dijo él—. Pero cómo hace poco me re-

---

(1) El sentido varía un poco con la corrección de Madvig, que suprime δέ: «menospreciadas por el vulgo y entorpecidas por los que las investigan...»

(2) En muchos idiomas hay expresiones proverbiales con las que se da a entender que el actuar con precipitación suele ser contraproducente: σπεῦδε βραδέως, *festina lente*, *Eile mit Weile*, *More haste, less speed*, *Hâtez-vous lentement* (Boileau), *Chi va piano va sano e va lontano* (Goldoni); en nuestra lengua recordamos la frase del señor al criado («Vísteme despacio, que tengo prisa») y el refrán «No por mucho madrugar...».

(3) Nótese la curiosa nomenclatura: «el desarrollo en profundidad», es decir, aquellos cuerpos en reposo que, dotados de una tercera dimensión, proceden del desarrollo de un plano; y «el movimiento en profundidad», es decir, el movimiento de los sólidos tridimensionales.

θεώμενος ἀνακύπτων καταμανθάνοι τι, ἡγεῖσθαι ἂν αὐτὸν νοήσει, ἀλλ' οὐκ ὄμμασι θεωρεῖν. ἴσως οὖν καλῶς ἡγῇ, ἐγὼ δ' εὐηθικῶς. ἐγὼ γὰρ αὖ οὐ δύναμαι ἄλλο τι νομίσαι ἄνω ποιοῦν ψυχὴν βλέπειν μάθημα ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν περὶ τὸ ὂν τε ᾖ καὶ τὸ ἀόρατον, ἐάν τέ τις ἄνω κεχηνὼς ἢ κάτω συμμεμυκὼς τῶν αἰσθητῶν τι ἐπιχειρῇ μανθάνειν, οὔτε μαθεῖν ἄν ποτέ φημι αὐτόν —ἐπιστήμην γὰρ οὐδὲν ἔχειν τῶν τοιούτων— οὔτε ἄνω, ἀλλὰ κάτω αὐτοῦ
c βλέπειν τὴν ψυχήν, κἂν ἐξ ὑπτίας νέων ἐν γῇ ἢ ἐν θαλάττῃ μανθάνῃ.

XI. Δίκην, ἔφη, ἔχω· ὀρθῶς γάρ μοι ἐπέπληξας. ἀλλὰ πῶς δὴ ἔλεγες δεῖν ἀστρονομίαν μανθάνειν παρὰ ἃ νῦν μανθάνουσιν, εἰ μέλλοιεν ὠφελίμως πρὸς ἃ λέγομεν μαθήσεσθαι;

Ὧδε, ἦν δ' ἐγώ. ταῦτα μὲν τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα, ἐπείπερ ἐν ὁρατῷ πεποίκιλται, κάλ-
d λιστα μὲν ἡγεῖσθαι καὶ | ἀκριβέστατα τῶν τοιούτων ἔχειν, τῶν δὲ ἀληθινῶν πολὺ ἐνδεῖν, ἃς τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδυτὴς ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι φοράς τε πρὸς ἄλληλα φέρεται καὶ τὰ ἐνόντα φέρει, ἃ δὴ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτά, ὄψει δ' οὔ· ἢ σὺ οἴει;

Οὐδαμῶς, ἔφη.

Οὐκοῦν, εἶπον, τῇ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικιλίᾳ παραδείγμασι χρηστέον τῆς πρὸς ἐκεῖνα μαθήσεως ἕνεκα, ὁμοίως ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐντύχοι ὑπὸ Δαιδά-

529 *b* νοήσει FD : -ειν A
c νέων FD : μὲν A
d οὐδαμῶς AD : οὐδ. γε F

prendías, ¡oh Sócrates!, por alabar la astronomía en forma demasiado cargante, ahora lo voy a hacer desde el punto de vista en que tú la tratas. En efecto, me parece evidente 529
para todos que ella obliga al alma a mirar hacia arriba y *a*
la lleva de las cosas de aquí a las de allá (1).

—Quizá—contesté—sea evidente para todos, pero no para mí. Porque yo no creo lo mismo.

—¿Pues qué crees?—dijo.

—Que, tal como la tratan hoy los que quieren elevarnos hasta su filosofía, lo que hace es obligar a mirar muy hacia abajo.

—¿Cómo dices?—preguntó.

—Que no es de mezquina de lo que peca, según yo creo —dije—, la idea que te formas sobre lo que es la disciplina referente a lo de arriba. Supongamos que una persona *b*
observara algo al contemplar, mirando hacia arriba, la decoración de un techo; tú pareces creer que este hombre contempla con la inteligencia y no con los ojos. Quizá seas tú el que juzgues rectamente, y estúpidamente yo; pero por mi parte, no puedo creer que exista otra ciencia que haga al alma mirar hacia arriba sino aquella que versa sobre lo existente e invisible; pero cuando es una de las cosas sensibles la que intenta conocer una persona, yo afirmo que, tanto si mira hacia arriba con la boca abierta como hacia abajo con ella cerrada, jamás la conocerá, porque ninguna de esas cosas es objeto de conocimiento, y que su alma no mirará hacia lo alto, sino hacia abajo, ni aun en el caso de *c*

(1) Esta vez Glaucón quiere enmendar sus anteriores errores; pero se equivoca nuevamente, pues intentando ensalzar la astronomía desde un punto de vista ideal, confunde lo espi itual con lo material y parece creer en la excelsitud de todo lo que está arriba, materialmente hablando. Sócrates responde alabando irónicamente la alteza de miras de su interlocutor, que tal importancia atribuye a cosas que no tienen otro mérito sino el de obligar a levantar la cabeza a quien las contemple. Al mismo tiempo, Platón contesta a las groseras chanzas de que Aristófanes hizo objeto a Sócrates en las *Nubes* (cf. ἄνω κεχηνότος, 172). Nada tiene que ver el modelo de esta burda caricatura con Sócrates, pues el personaje de Aristófanes estudia lo αἰσθητόν, y, por tanto, no es un verdadero astrónomo.

e λου ἢ | τινος ἄλλου δημιουργοῦ ἢ γραφέως διαφερόντως γεγραμμένοις καὶ ἐκπεπονημένοις διαγράμμασιν. ἡγήσαιτο γὰρ ἄν πού τις ἔμπειρος γεωμετρίας, ἰδὼν τὰ τοιαῦτα, κάλλιστα μὲν ἔχειν ἀπεργασίᾳ, γελοῖον μὴν ἐπισκοπεῖν αὐτὰ σπουδῇ ὡς τὴν ἀλήθειαν ἐν αὐτοῖς ληψόμενον ἴσων ἢ δι-
530 πλασίων | ἢ ἄλλης τινὸς συμμετρίας.
a

Τί δ' οὐ μέλλει γελοῖον εἶναι; ἔφη.

Τῷ ὄντι δὴ ἀστρονομικόν, ἦν δ' ἐγώ, ὄντα οὐκ οἴει ταὐτὸν πείσεσθαι εἰς τὰς τῶν ἄστρων φορὰς ἀποβλέποντα; νομιεῖν μὲν ὡς οἷόν τε κάλλιστα τὰ τοιαῦτα ἔργα συστήσασθαι, οὕτω συνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ· τὴν δὲ νυκτὸς πρὸς ἡμέραν συμμετρίαν καὶ τούτων πρὸς μῆνα καὶ μηνὸς πρὸς ἐνιαυτὸν καὶ τῶν ἄλλων
b ἄστρων πρός τε ταῦτα | καὶ πρὸς ἄλληλα, οὐκ ἄτοπον, οἴει, ἡγήσεται τὸν νομίζοντα γίγνεσθαί τε ταῦτα ἀεὶ ὡσαύτως καὶ οὐδαμῇ οὐδὲν παραλλάττειν, σῶμά τε ἔχοντα καὶ ὁρώμενα, καὶ ζητεῖν παντὶ τρόπῳ τὴν ἀλήθειαν αὐτῶν λαβεῖν;

Ἐμοὶ γοῦν δοκεῖ, ἔφη, σοῦ νῦν ἀκούοντι.

Προβλήμασιν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, χρώμενοι ὥσπερ γεωμετρίαν οὕτω καὶ ἀστρονομίαν μέτιμεν, τὰ δ'
c ἐν τῷ οὐρανῷ ἐάσομεν, εἰ μέλλομεν | ὄντως ἀστρονομίας μεταλαμβάνοντες χρήσιμον τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ ἐξ ἀχρήστου ποιήσειν.

Ἧ πολλαπλάσιον, ἔφη, τὸ ἔργον ἢ ὡς νῦν ἀστρονομεῖται προστάττεις.

e αὐτὰ FD : ταῦτα A

que intente aprenderlas nadando boca arriba por la tierra o por el mar (1).

XI. —Lo tengo bien merecido—dijo—; con razón me reprendes. Pero ¿de qué manera, distinta de la usual, decías que era menester aprender la astronomía para que su conocimiento fuera útil con respecto a lo que decimos?

—Del modo siguiente—dije yo—: de estas tracerías con que está bordado el cielo hay que pensar que son, es cierto, lo más bello y perfecto que existe en su género; pero d
también que, por estar labradas en materia visible, desmerecen en mucho de sus contrapartidas verdaderas, es decir, de los movimientos con que, en relación la una con la otra y según el verdadero número y todas las verdaderas figuras, se mueven, moviendo a su vez lo que hay en ellas, la rapidez en sí y la lentitud en sí; movimientos que son perceptibles para la razón y el pensamiento, pero no para la vista. ¿O es que crees otra cosa? (2).

—En modo alguno—dijo.

—Pues bien—dije—, debemos servirnos de ese cielo recamado como de un ejemplo que nos facilite la comprensión de aquellas cosas, del mismo modo que si nos hubiésemos encontrado con unos dibujos exquisitamente trazados y trabajados por mano de Dédalo o de algún otro artista e
o pintor. En efecto, me figuro yo que cualquiera que entendiese de geometría reconocería, al ver una tal obra, que no la había mejor en cuanto a ejecución; pero consideraría

---

(1) La palabra συμμεμυκώς no tiene más valor que el de un jocoso paralelo de κεχηνώς. La expresión final es oscura: el texto generalmente admitido (con νέων frente a μέν, lección de varios mss.) está confirmado por Pólux VII 138 (νεῖν δ' ἐξ ὑπτίας μάθημα κολυμβητῶν εἴρηκεν Ἀριστοφάνης καὶ Πλάτων); quizá hay una alusión a la κρεμάθρα en que Sócrates, posiblemente boca arriba, «flotaba» por los aires en *Nubes* 218 y siguientes.

(2) Platón contrapone la astronomía vulgar con aquella que debe desentenderse de todo aquello que pueda ser percibido por los sentidos para estudiar los números y los movimientos considerados estrictamente en sí mismos. El cielo visible no es más que una hermosa esfera armilar dotada de movimiento de que podemos servirnos en nuestro estudio de la verdadera astronomía; pero sería tan absurdo estudiar seriamente sus fenómenos como buscar la verdad geométrica en unos dibujos, aunque sean éstos tan hermosos y artísticos como las obras del escultor legendario Dédalo.

Οἶμαι δέ γε, εἶπον, καὶ τἆλλα κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον προστάξειν ἡμᾶς, ἐάν τι ἡμῶν ὡς νομοθετῶν ὄφελος ᾖ. XII. ἀλλὰ γάρ τι ἔχεις ὑπομνῆσαι τῶν προσηκόντων μαθημάτων;

Οὐκ ἔχω, ἔφη, νῦν γ' οὑτωσί.

Οὐ μὴν ἕν, ἀλλὰ πλείω, ἦν δ' ἐγώ, εἴδη παρέ-
d χεται ἡ φορά, ὡς ἐγῷμαι. τὰ μὲν οὖν I πάντα ἴσως ὅστις σοφὸς ἕξει εἰπεῖν· ἃ δὲ καὶ ἡμῖν προφανῆ, δύο.

Ποῖα δή;

Πρὸς τούτῳ, ἦν δ' ἐγώ, ἀντίστροφον αὐτοῦ.

Τὸ ποῖον;

Κινδυνεύει, ἔφην, ὡς πρὸς ἀστρονομίαν ὄμματα πέπηγεν, ὡς πρὸς ἐναρμόνιον φορὰν ὦτα παγῆναι, καὶ αὖται ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοι φασι καὶ ἡμεῖς, ὦ Γλαύκων, συγχωροῦμεν. ἢ πῶς ποιοῦμεν;

Οὕτως, ἔφη.

e Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἐπειδὴ πολὺ I τὸ ἔργον, ἐκείνων πευσόμεθα πῶς λέγουσι περὶ αὐτῶν καὶ εἴ τι ἄλλο πρὸς τούτοις· ἡμεῖς δὲ παρὰ πάντα ταῦτα φυλάξομεν τὸ ἡμέτερον.

Ποῖον;

Μή ποτ' αὐτῶν τι ἀτελὲς ἐπιχειρῶσιν ἡμῖν μανθάνειν οὓς θρέψομεν, καὶ οὐκ ἐξῆκον ἐκεῖσε ἀεί, οἷ πάντα δεῖ ἀφήκειν, οἷον ἄρτι περὶ τῆς ἀστρονομίας ἐλέγομεν. ἢ οὐκ οἶσθ' ὅτι καὶ περὶ ἁρμονίας
531 ἕτερον I τοιοῦτον ποιοῦσι; τὰς γὰρ ἀκουομένας
a

530 *d* πυθαγόρειοι A^3 : -ριοί cett.

absurdo el ponerse a estudiarla en serio con idea de encontrar en ella la verdad acerca de lo igual o de lo doble o de 530
cualquier otra proporción. *a*

—¿Cómo no va a ser absurdo?—dijo.

—Pues bien, al que sea realmente astrónomo—dije yo—, ¿no crees que le ocurrirá lo mismo cuando mire a los movimientos de los astros? Considerará, en efecto, que el artífice del cielo ha reunido, en él y en lo que hay en él, la mayor belleza que es posible reunir en semejantes obras; pero en cuanto a la proporción de la noche con respecto al día y de éstos con respecto al mes y del mes con respecto al año y de los demás astros relacionados entre sí y con aquéllos (1), ¿no crees que tendrá por un ser extraño a quien opine que estas cosas ocurren siempre del mismo modo y que, aun teniendo cuerpos y siendo visibles, no varían jamás en lo más mínimo, e intente por todos los medios buscar la verdad sobre ello? *b*

—Tal es mi opinión—contestó—, ahora que te lo oigo decir.

—Entonces—dije yo—practicaremos la astronomía del mismo modo que la geometría, valiéndonos de problemas, y dejaremos las cosas del cielo, si es que queremos tornar *c*
de inútil en útil, por medio de un verdadero trato con la astronomía, aquello que de inteligente hay por naturaleza en el alma.

—Verdaderamente—dijo—, impones una tarea muchas veces mayor que la que ahora realizan los astrónomos.

—Y creo también—dije yo—que si para algo servimos en calidad de legisladores, nuestras prescripciones serán similares en otros aspectos. XII. Pero ¿puedes recordarme alguna otra de las enseñanzas adecuadas?

—No puedo—dijo—, al menos así, de momento.

—Pues no es una sola—contesté—, sino muchas las formas que, en mi opinión, presenta el movimiento. Todas *d*
ellas las podría tal vez nombrar el que sea sabio; pero las que nos saltan a la vista incluso a nosotros son dos.

—¿Cuáles?

—Además de la citada—dije yo—, la que responde a ella.

(1) Es decir, con el sol y la luna, que aquí están representados por el día, la noche, el mes y el año.

αὖ συμφωνίας καὶ φθόγγους ἀλλήλοις ἀναμετροῦντες ἀνήνυτα, ὥσπερ οἱ ἀστρονόμοι, πονοῦσιν.

Νὴ τοὺς θεούς, ἔφη, καὶ γελοίως γε, πυκνώματ' ἄττα ὀνομάζοντες καὶ παραβάλλοντες τὰ ὦτα, οἷον ἐκ γειτόνων φωνὴν θηρευόμενοι, οἱ μέν φασιν ἔτι κατακούειν ἐν μέσῳ τινὰ ἠχὴν καὶ σμικρότατον εἶναι τοῦτο διάστημα, ᾧ μετρητέον, οἱ δὲ ἀμφισβητοῦντες ὡς ὅμοιον ἤδη φθεγγομένων, ἀμφότεροι
b ὦτα | τοῦ νοῦ προστησάμενοι.

Σὺ μέν, ἦν δ' ἐγώ, τοὺς χρηστοὺς λέγεις τοὺς ταῖς χορδαῖς πράγματα παρέχοντας καὶ βασανίζοντας, ἐπὶ τῶν κολλόπων στρεβλοῦντας· ἵνα δὲ μὴ μακροτέρα ἡ εἰκὼν γίγνηται πλήκτρῳ τε πληγῶν γιγνομένων καὶ κατηγορίας πέρι καὶ ἐξαρνήσεως καὶ ἀλαζονείας χορδῶν, παύομαι τῆς εἰκόνος καὶ οὗ φημι τούτους λέγειν, ἀλλ' ἐκείνους οὓς ἔφαμεν νῦν δὴ περὶ ἁρμονίας ἐρήσεσθαι. ταὐτὸν
c γὰρ ποιοῦσι τοῖς ἐν τῇ ἀστρονομίᾳ· | τοὺς γὰρ ἐν ταύταις ταῖς συμφωνίαις ταῖς ἀκουομέναις ἀριθμοὺς ζητοῦσιν, ἀλλ' οὐκ εἰς προβλήματα ἀνίασιν, ἐπισκοπεῖν τίνες σύμφωνοι ἀριθμοὶ καὶ τίνες οὔ, καὶ διὰ τί ἑκάτεροι.

Δαιμόνιον γάρ, ἔφη, πρᾶγμα λέγεις.

Χρήσιμον μὲν οὖν, ἦν δ' ἐγώ, πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ζήτησιν, ἄλλως δὲ μεταδιωκόμενον ἄχρηστον.

Εἰκός γ', ἔφη.

XIII. Οἶμαι δέ γε, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἡ τούτων

—¿Cuál es esa?

—Parece—dije—que, así como los ojos han sido constituídos para la astronomía, del mismo modo los oídos lo han sido con miras al movimiento armónico, y que estas ciencias son como hermanas entre sí, según dicen los pitagóricos, con los cuales, ¡oh Glaucón!, estamos de acuerdo también nosotros. ¿O de qué otro modo opinamos? (1).

—Así—dijo.

—Pues bien—dije yo—, como la labor es mucha, les e
preguntaremos a aquéllos qué opinan sobre estas cosas y quizá sobre otras; pero sin dejar nosotros de mantener constantemente nuestro principio (2).

—¿Cuál?

—Que aquellos a los que hemos de educar no vayan a emprender un estudio de estas cosas que resulte imperfecto o que no llegue infaliblemente al lugar a que es preciso que todo llegue, como decíamos hace poco de la astronomía. ¿O no sabes que también hacen otro tanto con la 531
armonía? En efecto, se dedican a medir uno con otro los a
acordes y sonidos escuchados, y así se toman, como los astrónomos, un trabajo inútil.

—Sí, por los dioses—dijo—, y también ridículo, pues hablan de no sé qué espesuras (3) y aguzan los oídos como para cazar los ruidos del vecino; y mientras los unos dicen que todavía oyen entremedias un sonido y que éste es el más pequeño intervalo que pueda darse, con arreglo al cual hay que medir, los otros sostienen, en cambio, que

---

(1) La astronomía, φορὰ βάθους (528 *e*) es para la vista lo mismo que la ἐναρμόνιος φορά para el oído. Según los pitagóricos, a quienes sigue Platón, el aire se mueve con más o menos velocidad, produciendo así una mayor o menor altura tonal.

(2) El autor reconoce no ser ningún especialista en música (cf. III 400 *a*), pero opina a este respecto igual que acerca de la astronomía; así como los astrónomos investigan movimientos visibles, del mismo modo los pitagóricos persiguen los movimientos audibles, desatendiendo, en cambio, los verdaderos números y movimientos ideales. Como Heraclito (fr. 54), Platón prefiere la armonía escondida a la que se manifiesta en sonidos.

(3) Es el único ejemplo de πύκνωμα usado en este sentido; pero Aristóxeno (*Harm.* XXIV 10) define πυκνόν como una combinación de dos intervalos que juntos son menos que el intervalo que queda en la cuarta cuando el πυκνόν es sustraído de la misma.

d πάντων ὧν διεληλύθαμεν μέθοδος ἐὰν | μὲν ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνίαν ἀφίκηται καὶ συγγένειαν, καὶ συλλογισθῇ ταῦτα ᾗ ἐστὶν ἀλλήλοις οἰκεῖα, φέρειν τι αὐτῶν εἰς ἃ βουλόμεθα τὴν πραγματείαν καὶ οὐκ ἀνόνητα πονεῖσθαι, εἰ δὲ μή, ἀνόνητα.

Καὶ ἐγώ, ἔφη, οὕτω μαντεύομαι. ἀλλὰ πάμπολυ ἔργον λέγεις, ὦ Σώκρατες.

Τοῦ προοιμίου, ἦν δ' ἐγώ, ἢ τίνος λέγεις; ἢ οὐκ ἴσμεν ὅτι πάντα ταῦτα προοίμιά ἐστιν αὐτοῦ τοῦ νόμου ὃν δεῖ μαθεῖν; οὐ γάρ που δοκοῦσί γέ e σοι οἱ ταῦτα | δεινοὶ διαλεκτικοὶ εἶναι.

Οὐ μὰ τὸν Δί', ἔφη, εἰ μὴ μάλα γέ τινες ὀλίγοι ὧν ἐγὼ ἐντετύχηκα.

Ἀλλὰ δή, εἶπον, οἱ μὴ δυνατοὶ [τινες] ὄντες δοῦναί τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον εἴσεσθαί ποτέ τι ὧν φαμεν δεῖν εἰδέναι;

Οὐδ' αὖ, ἔφη, τοῦτό γε.

532 a Οὐκοῦν, εἶπον, ὦ Γλαύκων, οὗτος ἤδη αὐτός ἐστιν ὁ νόμος ὃν τὸ διαλέγεσθαι περαίνει; ὃν καὶ ὄντα νοητὸν μιμοῖτ' ἂν ἡ τῆς ὄψεως δύναμις, ἣν ἐλέγομεν πρὸς αὐτὰ ἤδη τὰ ζῷα ἐπιχειρεῖν ἀποβλέπειν καὶ πρὸς αὐτὰ ἄστρα τε καὶ τελευταῖον δὴ πρὸς αὐτὸν τὸν ἥλιον. οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ

531 e δή A^2F : ἤδη cett. || οἱ A : om. A^2FDM || ὄντες Chambry : τινες ὄντες codd. : οἵτινες Burnet
532 a περαίνει F : παραινεῖ cett. || ἄστρα codd. : <τὰ> ἄστρα Baiter || ἕκαστον FD : om. AM || ὁρμᾶν Clemens : -ᾷ codd.

del mismo modo han sonado ya antes las cuerdas, y tanto unos como otros prefieren los oídos a la inteligencia (1). b

—Pero tú te refieres—dije yo—a esas buenas gentes que dan guerra a las cuerdas y las torturan, retorciéndolas con las clavijas; en fin, dejaré esta imagen, que se alargaría demasiado si hablase de cómo golpean a las cuerdas con el plectro y las acusan y ellas niegan y desafían a su verdugo (2), y diré que no hablaba de ésos, sino de aquellos a los que hace poco decíamos que íbamos a consultar acerca de la armonía. Pues éstos hacen lo mismo que los que se ocupan de astronomía. En efecto, buscan números en los c acordes percibidos por el oído; pero no se remontan a los problemas ni investigan qué números son concordes y cuáles no, y por qué lo son los unos y no los otros.

—Es propia de un genio—dijo—la tarea de que hablas.

—Pero es un estudio útil—dije yo—para la investigación de lo bello y lo bueno, aunque inútil para quien lo practique con otras miras.

—Es natural—dijo.

XIII. —Y yo creo—dije—, con respecto al estudio de todas estas cosas que hemos enumerado, que si se llega d por medio de él a descubrir la comunidad y afinidad existentes entre unas y otras y a colegir el aspecto en que son mutuamente afines, nos aportará alguno de los fines que perseguimos y nuestra labor no será inútil; pero en caso contrario lo será.

—Eso auguro yo también—dijo—. Pero es un enorme trabajo el que tú dices, ¡oh Sócrates! e.

—¿Te refieres al preludio—dije yo—o a qué otra cosa? ¿O es que no sabemos que todas estas cosas no son más que el preludio de la melodía que hay que aprender? Pues no

---

(1) En Grecia había dos escuelas rivales en punto a teoría musical: la escuela pitagórica identificaba cada intervalo con una relación, y la escuela propiamente musical medía todos los intervalos como múltiplos o fracciones del tono. Sócrates se refería en su crítica a la primera escuela; pero Glaucón interpreta erróneamente sus palabras como alusión a esta segunda secta empírica, que resulta más despreciable todavía para el maestro.

(2) La imagen se refiere al tratamiento que se infligía a los esclavos para hacerles confesar la verdad.

ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν | αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, ὥσπερ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ τῷ τοῦ ὁρατοῦ.

Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη.

Τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς;

Τί μήν;

Ἡ δέ γε, ἣν δ' ἐγώ, λύσις τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ μεταστροφὴ ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ τὰ εἴδωλα καὶ τὸ φῶς καὶ ἐκ τοῦ καταγείου εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνοδος, καὶ ἐκεῖ πρὸς μὲν τὰ ζῷά τε καὶ φυτὰ καὶ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ἔτι ἀδυναμία βλέπειν, | πρὸς δὲ τὰ ἐν ὕδασι φαντάσματα θεῖα καὶ σκιὰς τῶν ὄντων, ἀλλ' οὐκ εἰδώλων σκιὰς δι' ἑτέρου τοιούτου φωτὸς ὡς πρὸς ἥλιον κρίνειν ἀποσκιαζομένας—πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία τῶν τεχνῶν ἃς διήλθομεν ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν, ὥσπερ τότε τοῦ σαφεστάτου ἐν σώματι πρὸς τὴν τοῦ φανοτάτου ἐν τῷ σωματοειδεῖ | τε καὶ ὁρατῷ τόπῳ.

Ἐγὼ μέν, ἔφη, ἀποδέχομαι οὕτω. καίτοι παντάπασί γέ μοι δοκεῖ χαλεπὰ μὲν ἀποδέχεσθαι εἶναι, ἄλλον δ' αὖ τρόπον χαλεπὰ μὴ ἀποδέχεσθαι. ὅμως δέ—οὐ γὰρ ἐν τῷ νῦν παρόντι μόνον ἀκουστέα, ἀλλὰ καὶ αὖθις πολλάκις ἐπανιτέον—ταῦτα θέντες ἔχειν ὡς νῦν λέγεται, ἐπ' αὐτὸν δὴ

b ἔτι ἀδυναμία Iambl. : ἀδ. F : ἐπ' ἀδυναμίᾳ cett.

creo que te parezca que los entendidos en estas cosas son dialécticos (1). *e*

—No, ¡por Zeus!—dijo—, excepto un pequeñísimo número de aquellos con los que me he encontrado.

—Pero entonces—dije—, quienes no son capaces de dar o pedir cuenta de nada, ¿crees que sabrán jamás algo de lo que decimos que es necesario saber?

—Tampoco eso lo creo—dijo.

—Entonces, ¡oh Glaucón!—dije—, ¿no tenemos ya aquí 532 la melodía misma que el arte dialéctico ejecuta? La cual, *a* aun siendo inteligible, es imitada por la facultad de la vista, de la que decíamos (2) que intentaba ya mirar a los propios animales, y luego a los propios astros (3), y por fin, al mismo sol. E igualmente, cuándo uno se vale de la dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxi- *b* lio de la inteligencia, lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de lo inteligible, del mismo modo que aquél llegó entonces al de lo visible.

—Exactamente—dijo.

—¿Y qué? ¿No es este viaje lo que llamas dialéctica?

—¿Cómo no?

—Y el liberarse de las cadenas—dije yo—y volverse de las sombras hacia las imágenes y el fuego, y ascender desde la caverna hasta el lugar iluminado por el sol y no poder allí mirar todavía a los animales ni a las plantas ni a la luz solar, sino únicamente a los reflejos divinos (4) que se ven *c* en las aguas y a las sombras de seres reales, aunque no ya a las sombras de imágenes proyectadas por otra luz que, comparada con el sol, es semejante a ellas; he aquí los efectos que produce todo ese estudio de las ciencias que hemos enumerado, el cual eleva a la mejor parte del alma hacia la contemplación del mejor de los seres, del mismo modo

(1) Cf. *Teet.* 146 *b*, donde Teodoro reconoce no ser dialéctico.
(2) 516 *a* y sigs.
(3) Baiter suplió τά; pero αὐτὰ ἄστρα es un caso de clara haplología.
(4) A algunos filólogos les ha parecido sospechoso θεῖα; pero los reflejos son manifestaciones de la divina potencia del sol.

τὸν νόμον ἴωμεν, καὶ διέλθωμεν οὕτως ὥσπερ τὸ προοίμιον διήλθομεν. λέγε οὖν τίς ὁ τρόπος τῆς
e τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως, καὶ | κατὰ ποῖα δὴ εἴδη διέστηκεν, καὶ τίνες αὖ ὁδοί· αὗται γὰρ ἂν ἤδη, ὡς ἔοικεν, αἱ πρὸς αὐτὸ ἄγουσαι εἶεν, οἷ ἀφικομένῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας.

533 a Οὐκέτ', ἦν δ' ἐγώ, ὦ φίλε Γλαύκων, οἷός τ' | ἔσῃ ἀκολουθεῖν—ἐπεὶ τό γ' ἐμὸν οὐδὲν ἂν προθυμίας ἀπολίποι—οὐδ' εἰκόνα ἂν ἔτι οὗ λέγομεν ἴδοις, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀληθές, ὅ γε δή μοι φαίνεται· εἰ δ' ὄντως ἢ μή, οὐκέτ' ἄξιον τοῦτο διισχυρίζεσθαι· ἀλλ' ὅτι μὲν δεῖ τοιοῦτόν τι ἰδεῖν, ἰσχυριστέον. ἦ γάρ;

Τί μήν;

Οὐκοῦν καὶ ὅτι ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις μόνη ἂν φήνειεν ἐμπείρῳ ὄντι ὧν νῦν δὴ διήλθομεν, ἄλλῃ δὲ οὐδαμῇ δυνατόν;

Καὶ τοῦτ', ἔφη, ἄξιον διισχυρίζεσθαι.

b Τόδε γοῦν, ἦν δ' ἐγώ, οὐδεὶς ἡμῖν | ἀμφισβητήσει λέγουσιν, ὡς αὐτοῦ γε ἑκάστου πέρι ὃ ἔστιν ἕκαστον ἄλλη τις ἐπιχειρεῖ μέθοδος ὁδῷ περὶ παντὸς λαμβάνειν. ἀλλ' αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι τέχναι ἢ πρὸς δόξας ἀνθρώπων καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἢ πρὸς γενέσεις τε καὶ συνθέσεις, ἢ πρὸς θεραπείαν τῶν φυομένων τε καὶ συντιθεμένων ἅπασαι τετράφαται· αἱ δὲ λοιπαί, ἃς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμ-

d διέλθωμεν FM : ἔλθ- AD
533 *a* μὲν δεῖ edd. : δεῖ μὲν recc. : μὲν δὴ codd.
b ἄλλη codd. : <οὐκ> ἄλλη Stephanus ‖ ἅπασαι FDM : -α A

que antes elevaba a la parte más perspicaz del cuerpo hacia la contemplación de lo más luminoso que existe en *d*
la región material y visible.

—Por mi parte—dijo—, así lo admito. Sin embargo, me parece algo sumamente difícil de admitir, aunque es también difícil, por otra parte, el rechazarlo. De todos modos, como no son cosas que hayan de ser oídas solamente en este momento, sino que habrá que volver a ellas otras muchas veces (1), supongamos que esto es tal como ahora se ha dicho y vayamos a la melodía en sí y estudiémosla del mismo modo que lo hemos hecho con el proemio. Dinos, pues, cuál es la naturaleza de la facultad dialéctica y en *e*
cuántas especies se divide y cuáles son sus caminos, porque éstos parece que van por fin a ser los que conduzcan a aquel lugar una vez llegados al cual podamos descansar de nuestro viaje ya terminado.

—Pero no serás ya capaz de seguirme (2), querido 533
Glaucón—dije—, aunque no por falta de buena voluntad *a*
por mi parte; y entonces contemplarías, no ya la imagen de lo que decimos, sino la verdad en sí, o al menos lo que yo entiendo por tal. Será así o no lo será, que sobre eso no vale la pena de discutir; pero lo que sí se puede mantener es que hay algo semejante que es necesario ver. ¿No es eso?

—¿Cómo no?

—¿No es verdad que la facultad dialéctica es la única que puede mostrarlo a quien sea conocedor de lo que ha poco enumerábamos (3), y que no es posible llegar a ello por ningún otro medio?

—También esto merece ser mantenido—dijo.

—He aquí una cosa al menos—dije yo—que nadie podrá *b*

---

(1) Parece que Platón promete aquí nuevos diálogos que, en todo caso, no llegaron a escribirse.

(2) Ya en VI 506 *e* dió a entender Sócrates que su auditorio no estaba en condiciones de entender una descripción del bien; el propio Glaucón ha seguido esta última parte del diálogo con gran dificultad y cometiendo numerosos errores, de modo que no debe extrañar la franqueza, no exenta de alguna rudeza, con que se expresa Sócrates. Lo que sigue es una mera recapitulación de lo ya dicho acerca de la dialéctica en el libro VI.

(3) Las ciencias del ciclo propedéutico.

c βάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτῃ | ἑπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν. ᾧ γὰρ ἀρχὴ μὲν ὃ μὴ οἶδε, τελευτὴ δὲ καὶ τὰ μεταξὺ ἐξ οὗ μὴ οἶδεν συμπέπλεκται, τίς μηχανὴ τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν ποτὲ ἐπιστήμην γενέσθαι;

Οὐδεμία, ἦ δ' ὅς.

XIV. Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσηται, καὶ τῷ d ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἠρέμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθοις καὶ συμπεριαγωγοῖς χρωμένη αἷς διήλθομεν τέχναις· ἃς ἐπιστήμας μὲν πολλάκις προσείπομεν διὰ τὸ ἔθος, δέονται δὲ ὀνόματος ἄλλου, ἐναργεστέρου μὲν ἢ δόξης, ἀμυδροτέρου δὲ ἢ ἐπιστήμης—διάνοιαν δὲ αὐτὴν ἔν γε τῷ πρόσθεν που ὡρισάμεθα—ἔστι δ', ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐ e περὶ ὀνόματος ἀμφισβήτησις, οἷς τοσούτων | πέρι σκέψις ὅσων ἡμῖν πρόκειται.

Οὐ γὰρ οὖν, ἔφη.

Ἀλλ' ὃ ἂν μόνον δηλοῖ πως τὴν ἕξιν σαφηνείᾳ λέγειν ἐν ψυχῇ ⟨ἀρκέσει;

Ἀρκέσει.⟩

c ἀναιροῦσα codd. Stob. : ἀνάγουσα Stobaei P^2
e πως Burnet : πρὸς codd. ‖ λέγειν A^2FM : -ει AD ‖ ⟨ἀρκέσει; Ἀρκέσει.⟩ Ἀρκέσει nos : ⟨ἀρκέσει; Ναί.⟩ Ἀρκέσει Burnet : ἀρέσκει codd.

afirmar (1) contra lo que decimos, y es que exista otro método que intente, en todo caso y con respecto a cada cosa en sí, aprehender de manera sistemática lo que es cada una de ellas. Pues casi todas las demás artes versan o sobre las opiniones y deseos de los hombres o sobre los nacimientos y fabricaciones, o bien están dedicadas por entero al cuidado de las cosas nacidas y fabricadas. Y las restantes, de las que decíamos que aprehendían algo de lo que existe, es decir, la geometría y las que le siguen, ya c vemos que no hacen más que soñar con lo que existe, pero que serán incapaces de contemplarlo en vigilia mientras, valiéndose de hipótesis, dejen éstas intactas por no poder dar cuenta de ellas. En efecto, cuando el principio es lo que uno no sabe y la conclusión y parte intermedia están entretejidas con lo que uno no conoce, ¿qué posibilidad existe de que una semejante concatenación llegue jamás a ser conocimiento? (2).

—Ninguna—dijo.

XIV. —Entonces—dije yo—, el método dialéctico es el único que, echando abajo las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme; y al

---

(1) Unimos ὡς a ἀμφισβητήσει; no a λέγουσιν, y tras de «otro método» hay que entender «distinto de la dialéctica». Pero si se une ὡς a λέγουσιν, es necesario traducir «que nadie podrá discutir nuestra afirmación de que existe otro método (distinto de las artes propedéuticas)...»

(2) «La dialéctica examina y anula (ἀναιρεῖ) una hipótesis tras otra, hasta que por fin llega a la idea del bien. Supongamos, por ejemplo, que la ὁσιότης es objeto de una discusión. Varias hipótesis son propuestas, comprobadas y desechadas. Sobre las ruinas de la primera hipótesis construimos otra nueva y mejor, que debe a su vez ser rigurosamente comprobada, examinada y quizá también desechada antes de que pueda servir de peldaño para llegar a otra más alta, más verdadera y mejor; cf. 534 *b*-*c*. Ahora bien, este proceso de comprobación, revisión y anulación no estará completo, idealmente hablando, hasta que examinemos las relaciones de nuestras hipótesis referentes a la ὁσιότης con todas las cosas νοητά, y en tal examen aplicamos el mismo «método hipotético» a través de toda la esfera noética, comprobando y corrigiendo todas nuestras hipótesis una con otra. En el estadio final, que, desde luego, es sólo un ideal, todas nuestras hipótesis llegan a ser contrapartidas exactas de las ideas, y hemos llegado al principio (ἀρχή) o bien. Por ello, los resultados de la dialéctica son βέβαια; cf. 511 *b*» (Adam).

Ἀρκέσει οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὥσπερ τὸ πρότερον, τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν, τρίτην δὲ πίστιν καὶ εἰκασίαν τετάρτην· καὶ συναμφότερα μὲν ταῦτα δόξαν, συναμφότερα δ' ἐκεῖνα νόησιν· καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν· καὶ ὅ τι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, καὶ ὅ τι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν· τὴν δ' ἐφ' οἷς ταῦτα ἀναλογίαν καὶ διαίρεσιν διχῇ ἑκατέρου, δοξαστοῦ τε καὶ νοητοῦ, ἐῶμεν, ὦ Γλαύκων, ἵνα μὴ ἡμᾶς πολλαπλασίων λόγων ἐμπλήσῃ ἢ ὅσων οἱ παρεληλυθότες.

'Αλλὰ μήν ἔμοιγ', ἔφη, τά γε ἄλλα, καθ' ὅσον δύναμαι ἕπεσθαι, συνδοκεῖ.

Ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν;

Πῶς γὰρ ἄν, ἦ δ' ὅς, φαίην;

Οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως· ὃς ἂν μὴ ἔχῃ διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών, μὴ κατὰ δόξαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ' εἴ πῃ εἰδώ-

e οὖν FD : γοῦν AM
534 *a* ὅσων F : -ον cett. : -οι Madvig

ojo del alma, que está verdaderamente sumido en un bárbaro lodazal (1), lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas, utilizando como auxiliares en esta labor de atracción a las artes ha poco enumeradas, que, aunque por rutina las hemos llamado muchas veces conocimientos, necesitan otro nombre que se pueda aplicar a algo más claro que la opinión, pero más oscuro que el conocimiento. En algún momento anterior empleamos la palabra «pensamiento»; pero no me parece a mí que deban discutir por los nombres quienes tienen ante sí una investigación sobre cosas tan importantes como ahora nosotros (2).

—No, en efecto—dijo.

—Pero ¿bastará con que el alma emplee solamente aquel nombre que en algún modo haga ver con claridad la condición de la cosa?

—Bastará (3).

—Bastará, pues—dije yo—, con llamar, lo mismo que antes, a la primera parte, conocimiento; a la segunda, pensamiento; a la tercera, creencia, e imaginación a la cuarta. Y a estas dos últimas juntas, opinión; y a aquellas dos primeras juntas, inteligencia. La opinión se refiere a la generación, y la inteligencia, a la esencia; y lo que es la esencia con relación a la generación, lo es la inteligencia con relación a la opinión, y lo que la inteligencia con respecto a la opinión, el conocimiento con respecto a la creencia y el pensamiento con respecto a la imaginación (4). En cuanto a la correspondencia de aquello a que estas cosas se refieren y a la división en dos partes de cada una de las

(1) Nótese la aliteración en el texto griego. La imagen está tomada de la teología órfica.

(2) Cf. 511 *d-e*, con nota *ad loc.*, y, sobre la terminología, páginas CX y CXII.

(3) El pasaje es oscuro, y los mss. discrepan (cf. ap. crít.). Nuestra lección da un texto no más ni menos aceptable que cualquier otro.

(4) En la nota 2 de la pág. 218 del tomo segundo se ha visto que CE : EB :: AD : DC, de donde CE + EB : EB :: AD + DC : DC, de donde CB : EB :: AC : DC, de donde CB : AC :: EB : DC. Por otra parte, de CE : EB :: AD : DC se deduce que EB : CE :: DC : AD, de donde EB + CE : CE :: DC + AD : AD, de donde CB : CE :: AC : AD, de donde CB : AC :: CE : AD.

λου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ, οὐκ ἐπιστήμῃ ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον ὀνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθάδε ἐξεγρέσθαι, εἰς Ἅιδου | πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθεῖν;

Νὴ τὸν Δία, ἦ δ' ὅς, σφόδρα γε πάντα ταῦτα φήσω.

Ἀλλὰ μὴν τούς γε σαυτοῦ παῖδας, οὓς τῷ λόγῳ τρέφεις τε καὶ παιδεύεις, εἴ ποτε ἔργῳ τρέφοις, οὐκ ἂν ἐάσαις, ὡς ἐγῷμαι, ἀλόγους ὄντας ὥσπερ γραμμάς, ἄρχοντας ἐν τῇ πόλει κυρίους τῶν μεγίστων εἶναι.

Οὐ γὰρ οὖν, ἔφη.

Νομοθετήσεις δὴ αὐτοῖς ταύτης μάλιστα τῆς παιδείας ἀντιλαμβάνεσθαι, ἐξ ἧς ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστημονέστατα οἷοί τ' ἔσονται;

Νομοθετήσω, | ἔφη, μετά γε σοῦ.

Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι, ἔφην ἐγώ, ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, καὶ οὐκέτ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ' ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν | μαθημάτων;

Ἔμοιγ', ἔφη.

XV. Διανομὴ τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, τὸ λοιπόν σοι, τίσιν ταῦτα τὰ μαθήματα δώσομεν καὶ τίνα τρόπον.

Δῆλον, ἔφη.

Μέμνησαι οὖν τὴν προτέραν ἐκλογὴν τῶν ἀρχόντων, οἵους ἐξελέξαμεν;

Πῶς γάρ, ἦ δ' ὅς, οὔ;

d ἐπικαταδαρθεῖν Stob. : -ανεῖν A : -άνειν A^2FDM

dos regiones, la sujeta a opinión y la inteligible, dejémoslo, ¡oh Glaucón!, para que no nos envuelva en una discusión muchas veces más larga que la anterior.

—Por mi parte—dijo—, estoy también de acuerdo con *b* estas otras cosas en el grado en que puedo seguirte.

—¿Y llamas dialéctico al que adquiere noción de la esencia de cada cosa? Y el que no la tenga, ¿no dirás que tiene tanto menos conocimiento de algo cuanto más incapaz sea de darse cuenta de ello a sí mismo o darla a los demás?

—¿Cómo no voy a decirlo?—replicó.

—Pues con el bien sucede lo mismo. Si hay alguien que no pueda definir con el razonamiento la idea del bien, separándola de todas las demás, ni abrirse paso, como en *c* una batalla, a través de todas las críticas, esforzándose por fundar sus pruebas no en la apariencia, sino en la esencia, ni llegar al término de todos estos obstáculos con su argumentación invicta, ¿no dirás, de quien es de ese modo, que no conoce el bien en sí ni ninguna otra cosa buena, sino que, aun en el caso de que tal vez alcance alguna imagen del bien, la alcanzará por medio de la opinión, pero no del conocimiento; y que en su paso por esta vida no hace más que soñar, sumido en un sopor de que no despertará en este mundo, pues antes ha de marchar al Hades para *d* dormir allí un sueño absoluto?

—Sí, ¡por Zeus!—exclamó—; todo eso lo diré, y con todas mis fuerzas.

—Entonces, si algún día hubieras de educar en realidad a esos tus hijos imaginarios a quienes ahora educas e instruyes, no les permitirás, creo yo, que sean gobernantes de la ciudad ni dueños de lo más grande que haya en ella mientras estén privados de razón, como líneas irracionales (1).

—No, en efecto—dijo.

—¿Les prescribirás, pues, que se apliquen particular-

---

(1) Hay un juego de palabras: ἄλογος en sentido matemático se aplica a cantidades inconmensurables entre sí, como el lado del cuadrado y la diagonal del mismo; y hablando de un individuo significa «que está privado de juicio», «que no puede dar cuenta de las cosas» (534 *b*). En cuanto a γραμμάς, no se explica su empleo a no ser por el hecho de que la línea es algo así como el esquema del hombre.

Τὰ μὲν ἄλλα τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ἐκείνας τὰς φύσεις οἷον δεῖν ἐκλεκτέας εἶναι· τούς τε γὰρ βεβαιοτάτους καὶ τοὺς ἀνδρειοτάτους προαιρετέον, καὶ κατὰ δύναμιν τοὺς εὐειδεστάτους· πρὸς δὲ τούτοις ζητητέον | μὴ μόνον γενναίους τε καὶ βλοσυροὺς τὰ ἤθη, ἀλλὰ καὶ ἃ τῇδε τῇ παιδείᾳ τῆς φύσεως πρόσφορα ἑκτέον αὐτοῖς.

Ποῖα δὴ διαστέλλῃ;

Δριμύτητα, ὦ μακάριε, ἔφην, δεῖ αὐτοῖς πρὸς τὰ μαθήματα ὑπάρχειν, καὶ μὴ χαλεπῶς μανθάνειν. πολὺ γάρ τοι μᾶλλον ἀποδειλιῶσι ψυχαὶ ἐν ἰσχυροῖς μαθήμασιν ἢ ἐν γυμνασίοις· οἰκειότερος γὰρ αὐταῖς ὁ πόνος, ἴδιος, ἀλλ' οὐ κοινὸς ὢν μετὰ τοῦ σώματος.

'Αληθῆ, ἔφη.

Καὶ μνήμονα δὴ καὶ ἄρρατον καὶ | πάντῃ φιλόπονον ζητητέον. ἢ τίνι τρόπῳ οἴει τά τε τοῦ σώματος ἐθελήσειν τινὰ διαπονεῖν καὶ τοσαύτην μάθησίν τε καὶ μελέτην ἐπιτελεῖν;

Οὐδένα, ἦ δ' ὅς, ἐὰν μὴ παντάπασί γ' ᾖ εὐφυής.

Τὸ γοῦν νῦν ἁμάρτημα, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἡ ἀτιμία φιλοσοφίᾳ διὰ ταῦτα προσπέπτωκεν, ὃ καὶ πρότερον εἴπομεν, ὅτι οὐ κατ' ἀξίαν αὐτῆς ἅπτονται· οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἅπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους.

Πῶς; ἔφη.

Πρῶτον μέν, εἶπον, φιλοπονίᾳ | οὐ χωλὸν δεῖ εἶναι τὸν ἁψόμενον, τὰ μὲν ἡμίσεα φιλόπονον, τὰ

535 *c* εἴπομεν FD : εἶπον AM
d φιλόπονον ADM Stob. : φ. ὄντα F

mente a aquella enseñanza que les haga capaces de preguntar y responder con la máxima competencia posible?

—Se lo prescribiré—dijo—, pero de acuerdo contigo. *e*

—¿Y no crees—dije yo—que tenemos la dialéctica en lo más alto, como una especie de remate de las demás enseñanzas, y que no hay ninguna otra disciplina que pueda ser justamente colocada por encima de ella, y que ha terminado ya lo referente a las enseñanzas? 535 *a*

—Sí que lo creo—dijo.

XV. —Pues bien—dije yo—, ahora te falta designar a quiénes hemos de dar estas enseñanzas y de qué manera.

—Evidente—dijo.

—¿Te acuerdas de la primera elección de gobernantes y de cuáles eran los que elegimos? (1).

—¿Cómo no?—dijo.

—Entonces—dije—considera que son aquéllas las naturalezas que deben ser elegidas también en otros aspectos. En efecto, hay que preferir a los más firmes y a los más valientes, y, en cuanto sea posible, a los más hermosos. Además hay que buscarlos tales que no sólo sean generosos y viriles (2) en sus caracteres, sino que tengan también las prendas naturales adecuadas a esta educación. *b*

—¿Y cuáles dispones que sean?

—Es necesario, ¡oh bendito amigo!—dije—, que haya en ellos vivacidad para los estudios, y que no les sea difícil aprender. Porque las almas flaquean mucho más en los estudios arduos que en los ejercicios gimnásticos, pues les afecta más una fatiga que les es propia y que no comparten con el cuerpo.

—Cierto—dijo.

—Y hay que buscar personas memoriosas, infatigables (3) y amantes de toda clase de trabajos. Y si no, *c* ¿cómo crees que iba nadie a consentir en realizar, además de los trabajos corporales, un semejante aprendizaje y ejercicio?

(1) III 412 *b* y sigs.

(2) βλοσυρός es palabra del léxico familiar que en *Teet.* 149 *a* aplica Sócrates a su madre, Fenáreta.

(3) Otra palabra popular y rara en griego: ἄρρατος (cf. *Crat.* 407 *d*). La enumeración de las virtudes del filósofo no es exactamente igual a la de VI 485-486.

δ' ἡμίσεα ἄπονον. ἔστι δὲ τοῦτο, ὅταν τις φιλογυμναστὴς μὲν καὶ φιλόθηρος ᾖ καὶ πάντα τὰ διὰ τοῦ σώματος φιλοπονῇ, φιλομαθὴς δὲ μή, μηδὲ φιλήκοος μηδὲ ζητητικός, ἀλλ' ἐν πᾶσι τούτοις μισοπονῇ· χωλὸς δὲ καὶ ὁ τἀναντία τούτου μεταβεβληκὼς τὴν φιλοπονίαν.

'Αληθέστατα, ἔφη, λέγεις.

Οὐκοῦν καὶ πρὸς ἀλήθειαν, ἦν δ' ἐγώ, ταὐτὸν
e τοῦτο ἀνάπηρον ψυχὴν θήσομεν, l ἣ ἂν τὸ μὲν ἑκούσιον ψεῦδος μισῇ καὶ χαλεπῶς φέρῃ αὐτή τε καὶ ἑτέρων ψευδομένων ὑπεραγανακτῇ, τὸ δ' ἀκούσιον εὐκόλως προσδέχηται καὶ ἀμαθαίνουσά που ἁλισκομένη μὴ ἀγανακτῇ, ἀλλ' εὐχερῶς ὥσπερ θηρίον ὕειον ἐν ἀμαθίᾳ μολύνηται;

536 a Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη.

Καὶ πρὸς σωφροσύνην, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἀνδρείαν καὶ μεγαλοπρέπειαν καὶ πάντα τὰ τῆς ἀρετῆς μέρη οὐχ ἥκιστα δεῖ φυλάττειν τὸν νόθον τε καὶ τὸν γνήσιον. ὅταν γάρ τις μὴ ἐπίστηται τὰ τοιαῦτα σκοπεῖν καὶ ἰδιώτης καὶ πόλις, λανθάνουσι χωλοῖς τε καὶ νόθοις χρώμενοι πρὸς ὅ τι ἂν τύχωσι τούτων, οἱ μὲν φίλοις, οἱ δὲ ἄρχουσι.

Καὶ μάλα, ἔφη, οὕτως ἔχει.

'Ημῖν δή, ἦν δ' ἐγώ, πάντα τὰ τοιαῦτα διευλα-
b βητέον· l ὡς ἐὰν μὲν ἀρτιμελεῖς τε καὶ ἀρτίφρονας ἐπὶ τοσαύτην μάθησιν καὶ τοσαύτην ἄσκησιν κομίσαντες παιδεύωμεν, ἥ τε δίκη ἡμῖν οὐ μέμψεται αὐτή, τήν τε πόλιν καὶ πολιτείαν σώσομεν, ἀλ-

536 *a* ἐπίστηται AM : ἐπ. πάντῃ FD

—Nadie lo haría—dijo—, a no ser que gozase de todo género de buenas dotes.

—En efecto, el error que ahora se comete—dije yo—y el descrédito le han sobrevenido a la filosofía, como antes decíamos (1), porque los que se le acercan no son dignos de ella, pues no se le deberían acercar los bastardos, sino los bien nacidos.

—¿Cómo?—dijo.

—En primer lugar—dije yo—, quien se vaya a acercar a d
ella no debe ser cojo en cuanto a su amor al trabajo, es decir, amante del trabajo en la mitad de las cosas y no amante en la otra mitad (2). Esto sucede cuando uno ama la gimnasia y la caza y gusta de realizar toda clase de trabajos corporales, sin ser, en cambio, amigo de aprender ni de escuchar ni de investigar, sino odiador de todos los trabajos de esta especie (3). Y es cojo también aquel cuyo amor del trabajo se comporta de modo enteramente opuesto.

—Gran verdad es la que dices—contestó.

—Pues bien—dije yo—, ¿no consideraremos igualmente como un alma lisiada con respecto a la verdad a aquella e
que, odiando la mentira voluntaria y soportándola con dificultad en sí misma e indignándose sobremanera cuando otros mienten, sin embargo acepta tranquilamente la involuntaria y no se disgusta si alguna vez es sorprendida en delito de ignorancia, antes bien, se revuelca a gusto en ella como una bestia porcina?

—Desde luego—dijo. 536

—También con respecto a la templanza—dije yo—y al a
valor y a la magnanimidad y a todas las partes de la virtud hay que vigilar no menos para distinguir el bastardo del bien nacido. Porque cuando un particular o una ciudad no saben discernir este punto y se ven en el caso de utilizar a alguien con miras a cualquiera de las virtudes citadas,

(1) VI 495 *c*-496 *a*.

(2) Cf. Montaigne I 24: *les âmes boiteuses, les bastardes et vulgaires, sont indignes de la philosophie.*

(3) Se ha creído, demasiado suspicazmente, que aquí alude Platón a Jenofonte, del que todos sabían que era amante de la caza. Como es sabido, el filósofo nunca le cita directamente, y Jenofonte a Platón sólo una vez (*Memor.* III 6, 1). Cf. pág. LXXVII.

λοίους δὲ ἄγοντες ἐπὶ ταῦτα τἀναντία πάντα καὶ πράξομεν καὶ φιλοσοφίας ἔτι πλείω γέλωτα καταντλήσομεν.

Αἰσχρὸν μεντἂν εἴη, ἦ δ' ὅς.

Πάνυ μὲν οὖν, εἶπον· γελοῖον δ' ἔγωγε καὶ ἐν τῷ παρόντι ἔοικα παθεῖν.

Τὸ ποῖον; ἔφη.

c Ἐπελαθόμην, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἐπαίζομεν, καὶ μᾶλλον ἐντεινάμενος εἶπον. λέγων γὰρ ἅμα ἔβλεψα πρὸς φιλοσοφίαν, καὶ ἰδὼν προπεπηλακισμένην ἀναξίως ἀγανακτήσας μοι δοκῶ καὶ ὥσπερ θυμωθεὶς τοῖς αἰτίοις σπουδαιότερον εἰπεῖν ἃ εἶπον.

Οὐ μὰ τὸν Δί', ἔφη, οὔκουν ὥς γ' ἐμοὶ ἀκροατῇ.

Ἀλλ' ὡς ἐμοί, ἦν δ' ἐγώ, ῥήτορι. τόδε δὲ μὴ ἐπιλανθανώμεθα, ὅτι ἐν μὲν τῇ προτέρᾳ ἐκλογῇ πρεσβύτας ἐξελέγομεν, ἐν δὲ ταύτῃ οὐκ ἐγχωρήd σει· Σόλωνι γὰρ οὐ πειστέον ὡς γηράσκων τις πολλὰ δυνατὸς μανθάνειν, ἀλλ' ἧττον ἢ τρέχειν, νέων δὲ πάντες οἱ μεγάλοι καὶ οἱ πολλοὶ πόνοι.

Ἀνάγκη, ἔφη.

XVI. Τὰ μὲν τοίνυν λογισμῶν τε καὶ γεωμετριῶν καὶ πάσης τῆς προπαιδείας, ἣν τῆς διαλεκτικῆς δεῖ προπαιδευθῆναι, παισὶν οὖσι χρὴ προβάλλειν, οὐχ ὡς ἐπάναγκες μαθεῖν τὸ σχῆμα τῆς διδαχῆς ποιουμένους.

Τί δή;

e Ὅτι, ἦν δ' ἐγώ, οὐδὲν μάθημα μετὰ δουλείας

b παρόντι codd. : π. <τι> Burnet

en calidad de amigo el primero o de gobernante la segunda, son cojos y bastardos aquellos de que inconscientemente se sirven.

—Efectivamente—dijo—, tal sucede.

—Así, pues, hemos de tener—dije yo—gran cuidado con todo eso. Porque si son hombres bien dispuestos en cuerpo *b* y alma los que eduquemos aplicándoles a tan importantes enseñanzas y ejercicios, la justicia misma no podrá echarnos nada en cara y salvaremos la ciudad y el sistema político; pero si los aplicados a ello son de otra índole nos ocurrirá todo lo contrario y cubriremos a la filosofía de un ridículo todavía mayor.

—Sería verdaderamente vergonzoso—dijo.

—Por completo—dije—. Pero me parece que también a mí me está ocurriendo ahora algo risible.

—¿Qué?—dijo.

—Me olvidé—dije—de que estábamos jugando y hablé *c* con alguna mayor vehemencia. Pero es que, mientras hablaba, miré a la filosofía, y creo que fué al verla tan indignamente afrentada cuando me indigné y, encolerizado contra los culpables, puse demasi da seriedad en o que dije.

—No, ¡por Zeus!—exclamó—, no es esa la opinión de quien te escucha.

—Pero sí la de quien habla—di e—. Mas no olvidemos e to: que si bien en la primera elección escogíamos a ancianos, en esta segunda no será posible hacerlo. Pues no creamos a Solón (1) cuando dice que uno es capaz de aprender *d* muchas cosas mientras envejece; antes podrá un viejo correr que aprender, y propios son de jóvenes todos los trabajos grandes y múltiples.

—Por fuerza—dijo.

XVI. —De modo que lo concerniente a los números y a la geometría y a toda la instrucción preliminar que debe preceder a la dialéctica, hay que ponérselo por delante cuando sean niños, pero no dando a la enseñanza una forma que les obligue a aprender por la fuerza.

—¿Por qué?

—Porque no hay ninguna disciplina—dije yo—que deba *e*

(1) Solón, fr. 22: γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος. Platón cita el mismo fr. en *Laq.* 188 *b* y 189 *a*.

τὸν ἐλεύθερον χρὴ μανθάνειν. οἱ μὲν γὰρ τοῦ σώ-
ματος πόνοι βίᾳ πονούμενοι χεῖρον οὐδὲν τὸ σῶμα
ἀπεργάζονται, ψυχῇ δὲ βίαιον οὐδὲν ἔμμονον μά-
θημα.

Ἀληθῆ, ἔφη.

Μὴ τοίνυν βίᾳ, εἶπον, ὦ ἄριστε, τοὺς παῖδας ἐν
537 τοῖς μαθήμασιν, ἀλλὰ παίζοντας τρέφε, ἵνα καὶ
a μᾶλλον οἷός τ' ἦς καθορᾶν ἐφ' ὃ ἕκαστος πέφυκεν.

Ἔχει ὃ λέγεις, ἔφη, λόγον.

Οὐκοῦν μνημονεύεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι καὶ εἰς τὸν
πόλεμον ἔφαμεν τοὺς παῖδας εἶναι ἀκτέον ἐπὶ τῶν
ἵππων θεωρούς, καὶ ἐάν που ἀσφαλὲς ᾖ, προσ-
ακτέον ἐγγὺς καὶ γευστέον αἵματος, ὥσπερ τοὺς
σκύλακας;

Μέμνημαι, ἔφη.

Ἐν πᾶσι δὴ τούτοις, ἦν δ' ἐγώ, τοῖς τε πόνοις
καὶ μαθήμασι καὶ φόβοις ὃς ἂν ἐντρεχέστατος ἀεὶ
φαίνηται, εἰς ἀριθμόν τινα ἐγκριτέον.

b Ἐν τίνι, ἔφη, ἡλικίᾳ;

Ἡνίκα, ἦν δ' ἐγώ, τῶν ἀναγκαίων γυμνασίων
μεθίενται· οὗτος γὰρ ὁ χρόνος, ἐάντε δύο ἐάντε
τρία ἔτη γίγνηται, ἀδύνατός τι ἄλλο πρᾶξαι·
κόποι γὰρ καὶ ὕπνοι μαθήμασι πολέμιοι. καὶ ἅμα
μία καὶ αὕτη τῶν βασάνων οὐκ ἐλαχίστη, τίς
ἕκαστος ἐν τοῖς γυμνασίοις φανεῖται.

Πῶς γὰρ οὔκ; ἔφη.

Μετὰ δὴ τοῦτον τὸν χρόνον, ἦν δ' ἐγώ, ἐκ τῶν
εἰκοσιετῶν οἱ προκριθέντες τιμάς τε μείζους τῶν
c ἄλλων οἴσονται, τά τε | χύδην μαθήματα παισὶν

aprender el hombre libre por medio de la esclavitud. En efecto, si los trabajos corporales no deterioran más el cuerpo por el hecho de haber sido realizados obligadamente, el alma no conserva ningún conocimiento que haya penetrado en ella por la fuerza.

—Cierto—dijo.

—No emplees, pues, la fuerza, mi buen amigo—dije—, para instruir a los niños; que se eduquen jugando (1), 537
y así podrás también conocer mejor para qué está dotado a
cada uno de ellos.

—Es natural lo que dices—respondió.

—Pues bien, ¿te acuerdas — pregunté — de que dijimos (2) que los niños habían de ser también llevados a la guerra en calidad de espectadores montados a caballo, y que era menester acercarlos a ella, siempre que no hubiese peligro, y hacer que, como los cachorros, probasen la sangre?

—Me acuerdo—dijo.

—Pues bien—dije—, al que demuestre siempre una mayor agilidad en todos estos trabajos, estudios y peligros, a ése hay que incluirlo en un grupo selecto.

—¿A qué edad?—dijo. b

—Cuando haya terminado —dije— ese período de gimnasia obligatoria que, ya sean dos o tres los años que dure, les impide dedicarse a ninguna otra cosa; pues el cansancio y el sueño son enemigos del estudio. Además, una de las pruebas, y no la menos importante, será esta de cómo demuestre ser cada cual en los ejercicios gimnásticos (3).

—¿Cómo no?—dijo.

—Y después de este período—dije yo—, los elegidos de entre los veintenarios obtendrán mayores honras que los demás, y los conocimientos adquiridos separadamente por c
éstos durante su educación infantil habrá que dárselos reunidos en una visión general de las relaciones que existen

---

(1) Juego de palabras entre παῖδας y παίζοντας.
(2) V 467 *c-e*.
(3) Los jóvenes atenienses estaban sometidos a servicio militar obligatorio entre los dieciocho y los veinte años.

ἐν τῇ παιδείᾳ γενόμενα τούτοις συνακτέον εἰς σύνοψιν οἰκειότητός τε ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως.

Μόνη γοῦν, εἶπεν, ἡ τοιαύτη μάθησις βέβαιος, ἐν οἷς ἂν ἐγγένηται.

Καὶ μεγίστη γε, ἦν δ' ἐγώ, πεῖρα διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μή· ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ.

Συνοίομαι, ἦ δ' ὅς.

Ταῦτα τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, δεήσει σε ἐπισκοποῦν-
d τα | οἳ ἂν μάλιστα τοιοῦτοι ἐν αὐτοῖς ὦσι καὶ μόνιμοι μὲν ἐν μαθήμασι, μόνιμοι δ' ἐν πολέμῳ καὶ τοῖς ἄλλοις νομίμοις, τούτους αὖ, ἐπειδὰν τὰ τριάκοντα ἔτη ἐκβαίνωσιν, ἐκ τῶν προκρίτων προκρινάμενον εἰς μείζους τε τιμὰς καθιστάναι καὶ σκοπεῖν, τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει βασανίζοντα τίς ὀμμάτων καὶ τῆς ἄλλης αἰσθήσεως δυνατὸς μεθιέμενος ἐπ' αὐτὸ τὸ ὂν μετ' ἀληθείας ἰέναι. καὶ ἐνταῦθα δὴ πολλῆς φυλακῆς ἔργον, ὦ ἑταῖρε.

Τί μάλιστα; ἦ δ' ὅς.

e Οὐκ ἐννοεῖς, | ἦν δ' ἐγώ, τὸ νῦν περὶ τὸ διαλέγεσθαι κακὸν γιγνόμενον ὅσον γίγνεται;

Τὸ ποῖον; ἔφη.

Παρανομίας που, ἔφην ἐγώ, ἐμπίμπλαται.

Καὶ μάλα, ἔφη.

Θαυμαστὸν οὖν τι οἴει, εἶπον, πάσχειν αὐτούς, καὶ οὐ συγγιγνώσκεις;

537 c τε F Iambl. Theo Stob. : om. cett.
d τούτους F : -οις cett.
e κακὸν FDM : καλὸν A ‖ ἐμπίμπλαται AFD : -ανται A^2M

entre unas y otras disciplinas y entre cada una de ellas y la naturaleza del ser.

—Ciertamente—dijo—; es el único conocimiento que se mantiene firme en aquellos en que penetra.

—Además—dije yo—, es el que mejor prueba si una naturaleza es dialéctica o no. Porque el que tiene visión de conjunto es dialéctico; pero el que no, ése no lo es.

—Lo mismo pienso—dijo.

—Será, pues, necesario—dije yo—que consideres esto y que a quienes, además de aventajar a los otros en ello, se d
muestren también firmes en el aprendizaje y firmes en la guerra y en las demás actividades, a éstos los separes nuevamente de entre los ya elegidos, tan pronto como hayan rebasado los treinta años, para hacerles objeto de honores aun más grandes e investigar, probándoles por medio del poder dialéctico, quién es capaz de encaminarse hacia el ser mismo en compañía de la verdad y sin ayuda de la vista ni de los demás sentidos. Pero he aquí una labor que requiere grandes precauciones, ¡oh amigo mío!

—¿Por qué?—preguntó.

—¿No observas—dije yo—cuán grande se hace el mal e
que ahora afecta a la dialéctica?

—¿Cuál?—dijo.

—Creo—dije—que se ve contaminada por la iniquidad.

—En efecto—dijo.

—¿Consideras, pues, sorprendente lo que les ocurre —dije—y no les disculpas? (1).

(1) Se entiende «a los aprendices de dialéctica».

Πῇ μάλιστα; ἔφη.

Οἷον, ἦν δ' ἐγώ, εἴ τις ὑποβολιμαῖος τραφείη ἐν πολλοῖς μὲν χρήμασι, πολλῷ δὲ καὶ μεγάλῳ γένει καὶ κόλαξι πολλοῖς, ἀνὴρ δὲ γενόμενος αἴσθοιτο
538 ὅτι οὐ τούτων ἐστὶ τῶν φασκόντων γονέων, τοὺς
a δὲ τῷ ὄντι γεννήσαντας μὴ εὕροι, τοῦτον ἔχεις μαντεύσασθαι πῶς ἂν διατεθείη πρός τε τοὺς κόλακας καὶ πρὸς τοὺς ὑποβαλομένους ἐν ἐκείνῳ τε τῷ χρόνῳ ᾧ οὐκ ἤδει τὰ περὶ τῆς ὑποβολῆς, καὶ ἐν ᾧ αὖ ἤδει; ἢ βούλει ἐμοῦ μαντευομένου ἀκοῦσαι;

Βούλομαι, ἔφη.

XVII. Μαντεύομαι τοίνυν, εἶπον, μᾶλλον αὐ-
b τὸν τιμᾶν ἂν τὸν πατέρα καὶ τὴν | μητέρα καὶ τοὺς ἄλλους οἰκείους δοκοῦντας ἢ τοὺς κολακεύοντας, καὶ ἧττον μὲν ἂν περιιδεῖν ἐνδεεῖς τινος, ἧττον δὲ παράνομόν τι δρᾶσαι ἢ εἰπεῖν εἰς αὐτούς, ἧττον δὲ ἀπειθεῖν τὰ μεγάλα ἐκείνοις ἢ τοῖς κόλαξιν, ἐν ᾧ χρόνῳ τὸ ἀληθὲς μὴ εἰδείη.

Εἰκός, ἔφη.

Αἰσθόμενος τοίνυν τὸ ὄν, μαντεύομαι αὖ περὶ μὲν τούτους ἀνεῖναι ἂν τὸ τιμᾶν τε καὶ σπουδάζειν, περὶ δὲ τοὺς κόλακας ἐπιτεῖναι, καὶ πείθεσθαί τε
c αὐτοῖς διαφερόντως ἢ πρότερον | καὶ ζῆν ἂν ἥδη κατ' ἐκείνους, συνόντα αὐτοῖς ἀπαρακαλύπτως, πατρὸς δὲ ἐκείνου καὶ τῶν ἄλλων ποιουμένων οἰκείων, εἰ μὴ πάνυ εἴη φύσει ἐπιεικής, μέλειν τὸ μηδέν.

Πάντ', ἔφη, λέγεις οἷά περ ἂν γένοιτο. ἀλλὰ

538 *b* αἰσθόμενος AFD : -ον A^2

—¿Por qué razón?—dijo.

—Esto es—dije—como si un hijo putativo se hubiese criado entre grandes riquezas, en una familia numerosa e 538
importante y rodeado de multitud de aduladores, y al lle- *a*
gar a hombre se diese cuenta de que no era hijo de aquellos que decían ser sus padres, pero no pudiese hallar a quienes realmente le habían engendrado. ¿Puedes adivinar en qué disposición se hallaría con respecto a los aduladores y a sus supuestos padres en aquel tiempo en que no supiera lo de la impostura y en aquel otro en que, por el contrario, la conociera ya? ¿O prefieres escuchar lo que yo imagino?

—Lo prefiero—dijo.

XVII. —Pues bien, supongo—dijo—que honraría más al padre y a la madre y a los demás supuestos parientes *b*
que a los aduladores, y toleraría menos que estuviesen privados de nada, y les haría o diría menos cosas con que pudiera faltarles, y en lo esencial desobedecería menos a aquéllos que a los aduladores durante el tiempo en que no conociese la verdad.

—Es natural—dijo.

—Ahora bien, una vez se hubiese enterado (1) de lo que ocurría, me imagino que sus lazos de respeto y atención se relajarían para con aquéllos y se estrecharían para con los aduladores; que obedecería a éstos de manera más señalada que antes y acomodaría su vida futura a la conducta *c*
de ellos, con los cuales conviviría abiertamente; y, a no estar dotado de un natural muy bueno, no se preocuparía en absoluto de aquel su padre ni de los demás parientes supositicios.

—Sí; sucedería todo lo que dices—respondió—. Pero

(1) Un violento anacoluto no raro en Platón; sería de esperar αἰσθόμενον, en acusativo, lección mal atestiguada en los mss.

πῇ πρὸς τοὺς ἁπτομένους τῶν λόγων αὕτη φέρει ἡ εἰκών;

Τῇδε. ἔστι που ἡμῖν δόγματα ἐκ παίδων περὶ δικαίων καὶ καλῶν, ἐν οἷς ἐκτεθράμμεθα ὥσπερ ὑπὸ γονεῦσι, πειθαρχοῦντές τε καὶ τιμῶντες αὐτά.

Ἔστι γάρ.

d Οὐκοῦν καὶ | ἄλλα ἐναντία τούτων ἐπιτηδεύματα ἡδονὰς ἔχοντα, ἃ κολακεύει μὲν ἡμῶν τὴν ψυχὴν καὶ ἕλκει ἐφ' αὑτά, πείθει δ' οὐ τοὺς καὶ ὁπηοῦν μετρίους· ἀλλ' ἐκεῖνα τιμῶσι τὰ πάτρια καὶ ἐκείνοις πειθαρχοῦσιν.

Ἔστι ταῦτα.

Τί οὖν; ἦν δ' ἐγώ· ὅταν τὸν οὕτως ἔχοντα ἐλθὸν ἐρώτημα ἔρηται τί ἐστι τὸ καλόν, καὶ ἀποκριναμένου ὃ τοῦ νομοθέτου ἤκουεν ἐξελέγχῃ ὁ λόγος, καὶ πολλάκις καὶ πολλαχῇ ἐλέγχων εἰς e δόξαν καταβάλῃ ὡς τοῦτο | οὐδὲν μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχρόν, καὶ περὶ δικαίου ὡσαύτως καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἃ μάλιστα ἦγεν ἐν τιμῇ, μετὰ τοῦτο τί οἴει ποιήσειν αὐτὸν πρὸς αὐτὰ τιμῆς τε πέρι καὶ πειθαρχίας;

Ἀνάγκη, ἔφη, μήτε τιμᾶν ἔτι ὁμοίως μήτε πείθεσθαι.

Ὅταν οὖν, ἦν δ' ἐγώ, μήτε ταῦτα ἡγῆται τίμια καὶ οἰκεῖα ὥσπερ πρὸ τοῦ, τά τε ἀληθῆ μὴ εὑρίσκῃ, ἔστι πρὸς ὁποῖον βίον | ἄλλον ἢ τὸν κολα- 539 a κεύοντα εἰκότως προσχωρήσεται;

Οὐκ ἔστιν, ἔφη.

d καταβάλῃ F : -άλλῃ D : καταλάβῃ AM

¿en qué se relaciona esta imagen con los que se aplican a la dialéctica?

—En lo siguiente. Tenemos desde niños, según creo, unos principios sobre lo justo y lo honroso dentro de los cuales nos hemos educado, obedeciéndoles y respetándoles a fuer de padres.

—Así es.

—Pero hay también, en contraposición con éstos, otros d principios prometedores de placer que adulan a nuestra alma e intentan atraerla hacia sí, sin convencer, no obstante, a quienes tengan la más mínima mesura; pues éstos honran y obedecen a aquellos otros principios paternos.

—Así es.

—¿Y qué?—dije yo—. Si al hombre así dispuesto viene una interrogación (1) y le pregunta qué es lo honroso, y al responder él lo que ha oído decir al legislador le refuta la argumentación, y confutándole mil veces y de mil maneras le lleva a pensar que aquello no es más honroso que e deshonroso, y que ocurre lo mismo con lo justo y lo bueno y todas las cosas por las que sentía la mayor estimación, ¿qué crees que, después de esto, hará él con ellas en lo tocante a honrarlas y obedecerlas?

—Es forzoso—dijo—que no las honre ya ni les obedezca del mismo modo.

—Pues bien—dije yo—, cuando ya no crea, como antes, que son preciosas ni afines a su alma, pero tampoco haya encontrado todavía la verdad, ¿existe alguna otra vida a 539 que naturalmente haya de volverse sino aquella que le a adula?

—No existe—dijo.

---

(1) La interrogación, y más adelante la argumentación, están personificados; cf. 461 *e* con nota *ad loc.*

Παράνομος δή, οἶμαι, δόξει γεγονέναι ἐκ νομίμου.

Ἀνάγκη.

Οὐκοῦν, ἔφην, εἰκὸς τὸ πάθος τῶν οὕτω λόγων ἁπτομένων καί, ὃ ἄρτι ἔλεγον, πολλῆς συγγνώμης ἄξιον;

Καὶ ἐλέου γ', ἔφη.

Οὐκοῦν ἵνα μὴ γίγνηται ὁ ἔλεος οὗτος περὶ τοὺς τριακοντούτας σοι, εὐλαβουμένῳ παντὶ τρόπῳ τῶν λόγων ἅπτεον;

Καὶ μάλ', ἦ δ' ὅς.

Ἆρ' οὖν οὐ μία μὲν εὐλάβεια αὕτη συχνή, τὸ
b μὴ νέους ὄντας αὐτῶν γεύεσθαι; οἶμαι γάρ σε οὐ λεληθέναι ὅτι οἱ μειρακίσκοι, ὅταν τὸ πρῶτον λόγων γεύωνται, ὡς παιδιᾷ αὐτοῖς καταχρῶνται, ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι, καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγχοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες ὥσπερ σκυλάκια τῷ ἕλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ τοὺς πλησίον ἀεί.

Ὑπερφυῶς μὲν οὖν, ἔφη.

Οὐκοῦν ὅταν δὴ πολλοὺς μὲν αὐτοὶ ἐλέγξωσιν,
c ὑπὸ πολλῶν δὲ ἐλεγχθῶσι, σφόδρα καὶ | ταχὺ ἐμπίπτουσιν εἰς τὸ μηδὲν ἡγεῖσθαι ὧνπερ πρότερον· καὶ ἐκ τούτων δὴ αὐτοί τε καὶ τὸ ὅλον φιλοσοφίας πέρι εἰς τοὺς ἄλλους διαβέβληνται.

Ἀληθέστατα, ἔφη.

Ὁ δὲ δὴ πρεσβύτερος, ἦν δ' ἐγώ, τῆς μὲν τοιαύτης μανίας οὐκ ἂν ἐθέλοι μετέχειν, τὸν δὲ διαλέγεσθαι ἐθέλοντα καὶ σκοπεῖν τἀληθὲς μᾶλλον μιμή-

—Entonces se advertirá, creo yo, que de obediente para con las leyes se ha vuelto rebelde a ellas.

—Por fuerza.

—¿No es, pues, natural—dije—lo que les sucede a quienes de tal modo se dan a la dialéctica, y no son, como antes decía yo, muy dignos de que se les disculpe?

—Y de que se les compadezca—dijo.

—Pues bien, para que no merezcan esa compasión tus treintañales, ¿no hay que proceder con la máxima precaución en su contacto con la dialéctica?

—Efectivamente—dijo.

—¿Y no es una gran precaución la de que no gusten de la dialéctica mientras sean todavía jóvenes? Porque creo b
que no habrás dejado de observar que, cuando los adolescentes han gustado por primera vez de los argumentos, se sirven de ellos como de un juego, los emplean siempre para contradecir y, a imitación de quienes les confunden, ellos a su vez refutan a otros y gozan como cachorros dando tirones y mordiscos verbales a todo el que se acerque a ellos (1).

—Sí, gozan extraordinariamente—dijo.

—Y una vez que han refutado a muchos y sufrido también muchas refutaciones, caen rápidamente en la incre- c
dulidad con respecto a todo aquello en que antes creían, y como consecuencia de esto desacreditan ante los demás no sólo a sí mismos, sino también a todo lo tocante a la filosofía.

—Muy cierto—dijo.

—En cambio—dije yo—, el adulto no querrá acompañarles en semejante manía, e imitará más bien a quien quiera discutir para investigar la verdad que a quien por diver-

(1) Cf. *Filebo* 15 *d-e*, sobre los peligros que ofrece la dialéctica practicada por personas demasiado jóvenes.

σεται ἢ τὸν παιδιᾶς χάριν παίζοντα καὶ ἀντιλέγοντα, καὶ αὐτός τε μετριώτερος | ἔσται καὶ τὸ ἐπιτήδευμα τιμιώτερον ἀντὶ ἀτιμοτέρου ποιήσει.

Ὀρθῶς, ἔφη.

Οὐκοῦν καὶ τὰ προειρημένα τούτου ἐπ' εὐλαβείᾳ πάντα προείρηται, τὸ τὰς φύσεις κοσμίους εἶναι καὶ στασίμους οἷς τις μεταδώσει τῶν λόγων, καὶ μὴ ὡς νῦν ὁ τυχὼν καὶ οὐδὲν προσήκων ἔρχεται ἐπ' αὐτό;

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

XVIII. Ἀρκεῖ δὴ ἐπὶ λόγων μεταλήψει μεῖναι ἐνδελεχῶς καὶ συντόνως μηδὲν ἄλλο πράττοντι, ἀλλ' ἀντιστρόφως γυμναζομένῳ τοῖς περὶ τὸ σῶμα γυμνασίοις, ἔτη διπλάσια ἢ τότε;

e Ἕξ, ἔφη, ἢ τέτταρα λέγεις;

Ἀμέλει, εἶπον, πέντε θές. μετὰ γὰρ τοῦτο καταβιβαστέοι ἔσονταί σοι εἰς τὸ σπήλαιον πάλιν ἐκεῖνο, καὶ ἀναγκαστέοι ἄρχειν τά τε περὶ τὸν πόλεμον καὶ ὅσαι νέων ἀρχαί, ἵνα μηδ' ἐμπειρίᾳ ὑστερῶσι τῶν ἄλλων· καὶ ἔτι καὶ ἐν τούτοις βασανι-
540 στέοι εἰ ἐμμενοῦσιν ἑλκόμενοι παν | ταχόσε ἢ τι
a καὶ παρακινήσουσι.

Χρόνον δέ, ἢ δ' ὅς, πόσον τοῦτον τίθης;

Πεντεκαίδεκα ἔτη, ἦν δ' ἐγώ. γενομένων δὲ πεντηκοντούτων τοὺς διασωθέντας καὶ ἀριστεύσαντας πάντα πάντῃ ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμαις πρὸς τέλος ἤδη ἀκτέον, καὶ ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι

539 *d* ἔτη A^2M : ἔτι AD : τη F

tirse haga un juego de la contradicción; y así, no sólo se comportará él con mayor mesura, sino que convertirá la *d* profesión de deshonrosa en respetable.

—Exactamente—dijo.

—¿Y no es por precaución por lo que ha sido dicho todo cuanto precedió a esto, lo de que sean disciplinados y firmes en sus naturalezas aquellos a quienes se vaya a hacer partícipes de la dialéctica, de modo que no pueda aplicarse a ella, como ahora, el primer recién llegado que carezca de aptitud?

—Es cierto—dijo.

XVIII. —¿Será, pues, suficiente que cada uno se dedique al estudio de la dialéctica de manera asidua e intensa, sin hacer ninguna otra cosa, sino practicando con el mismo ahinco que en los ejercicios corporales durante un número de años doble que antes?

—¿Son seis—dijo—o cuatro los que dices? *e*

—No te preocupes—dije—: pon cinco. Porque después de esto tendrás que hacer bajar de nuevo a la caverna aquella, y habrán de ser obligados a ocupar los cargos atañederos a la guerra y todos cuantos sean propios de jóvenes, para que tampoco en cuanto a experiencia queden por bajo de los demás. Y habrán de ser también probados en estos cargos para ver si se van a mantener firmes cuando se intente arrastrarles en todas direcciones o si se mo- 540
verán algo. *a*

—¿Y cuánto tiempo fijas para esto?—dijo.

—Quince años—contesté—. Y una vez hayan llegado a cincuentenarios (1), a los que hayan sobrevivido y descollado siempre y por todos conceptos en la práctica y en el estudio, hay que conducirlos ya hasta el fin y obligar-

(1) En Calcis, ciudad de Eubea, los magistrados habían de tener cincuenta años por lo menos (Heraclides, fr. 31).

τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό,
παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ
b ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς | κοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον
ἐν μέρει ἑκάστους, τὸ μὲν πολὺ πρὸς φιλοσοφίᾳ
διατρίβοντας, ὅταν δὲ τὸ μέρος ἥκῃ, πρὸς πολιτι-
κοῖς ἐπιταλαιπωροῦντας καὶ ἄρχοντας ἑκάστους
τῆς πόλεως ἕνεκα, οὐχ ὡς καλόν τι, ἀλλ' ὡς ἀναγ-
καῖον πράττοντας, καὶ οὕτως ἄλλους ἀεὶ παιδεύ-
σαντας τοιούτους, ἀντικαταλιπόντας τῆς πόλεως
φύλακας, εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντας οἰκεῖν· μνη-
μεῖα δ' αὐτοῖς καὶ θυσίας τὴν πόλιν δημοσίᾳ
c ποιεῖν, ἐὰν καὶ ἡ Πυθία συναναιρῇ, ὡς δαίμοσιν, εἰ
δὲ μή, ὡς εὐδαίμοσί τε καὶ θείοις.

Παγκάλους, ἔφη, τοὺς ἄρχοντας, ὦ Σώκρατες, ὥσπερ ἀνδριαντοποιὸς ἀπείργασαι.

Καὶ τὰς ἀρχούσας γε, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων· μηδὲν γάρ τι οἷου με περὶ ἀνδρῶν εἰρηκέναι μᾶλλον ἃ εἴρηκα ἢ περὶ γυναικῶν, ὅσαι ἂν αὐτῶν ἱκαναὶ τὰς φύσεις ἐγγίγνωνται.

Ὀρθῶς, ἔφη, εἴπερ ἴσα γε πάντα τοῖς ἀνδράσι κοινωνήσουσιν, ὡς διήλθομεν.

d Τί | οὖν; ἔφην· συγχωρεῖτε περὶ τῆς πόλεώς τε καὶ πολιτείας μὴ παντάπασιν ἡμᾶς εὐχὰς εἰρηκέναι, ἀλλὰ χαλεπὰ μέν, δυνατὰ δέ πῃ, καὶ οὐκ ἄλλῃ ἢ εἴρηται, ὅταν οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι δυνάσται, ἢ πλείους ἢ εἷς, ἐν πόλει γενόμενοι τῶν μὲν νῦν τιμῶν καταφρονήσωσιν, ἡγησάμενοι ἀν-

540 *b* φιλοσοφίᾳ A^2 : -αν cett.
c ξυναναιρῇ Aristides : ξυναιρῇ AM : -αίρῃ FD
d ξυγχωρεῖτε A^2FM : -εῖν τε AD

les a que, elevando el ojo de su alma, miren de frente a lo que proporciona luz a todos; y cuando hayan visto el bien en sí se servirán de él como modelo durante el resto de su vida, en que gobernarán, cada cual en su día, tanto a la b ciudad y a los particulares como a sí mismos; pues aunque dediquen la mayor parte del tiempo a la filosofía, tendrán que cargar, cuando les llegue su vez, con el peso de los asuntos políticos y gobernar uno tras otro por el bien de la ciudad y teniendo esta tarea no tanto por honrosa como por ineludible. Y así, después de haber formado cada generación a otros hombres como ellos a quienes dejen como sucesores suyos en la guarda de la ciudad, se irán a morar en las islas de los bienaventurados, y la ciudad les dedicará monumentos y sacrificios públicos, honrándoles como a démones, si lo aprueba así la pitonisa (1), c y si no, como a seres beatos y divinos.

—¡Qué hermosos son, oh Sócrates—exclamó—, los gobernantes que, como un escultor, has modelado! (2).

—Y las gobernantas, Glaucón—dije yo—. Pues no creas que en cuanto he dicho me refería más a los hombres que a aquellas de entre las mujeres que resulten estar suficientemente dotadas.

—Nada más justo—dijo—, si, como dejamos sentado (3), todo ha de ser igual y común entre ellas y los hombres.

—¿Y qué?—dije—. ¿Reconocéis que no son vanas quimeras lo que hemos dicho sobre la ciudad y su gobierno, d sino cosas que, aunque difíciles, son en cierto modo realizables, pero no de ninguna otra manera que como se ha expuesto, es decir, cuando haya en la ciudad uno o varios (4) gobernantes que, siendo verdaderos filósofos, desprecien las honras de ahora, por considerarlas innobles

---

(1) Cf. nota a IV 427 *c*.
(2) No es probable que debamos ver aquí ninguna alusión a la anterior profesión de Sócrates.
(3) V 451 *c*.
(4) Platón no se decide entre la monarquía y la aristocracia como formas de gobierno de su ciudad ideal; cf. IV 445 *d*.

ελευθέρους εἶναι καὶ οὐδενὸς ἀξίας, τὸ δὲ ὀρθὸν περὶ πλείστου ποιησάμενοι καὶ τὰς ἀπὸ τούτου τιμάς,
e μέγιστον δὲ καὶ ἀναγκαιότατον τὸ δίκαιον, καὶ τούτῳ δὴ ὑπηρετοῦντές τε καὶ αὔξοντες αὐτὸ διασκευωρήσωνται τὴν ἑαυτῶν πόλιν;

Πῶς; ἔφη.

Ὅσοι μὲν ἄν, ἦν δ' ἐγώ, πρεσβύτεροι τυγχάνωσι δεκετῶν ἐν τῇ πόλει, πάντας ἐκπέμψωσιν εἰς
541 τοὺς | ἀγρούς, τοὺς δὲ παῖδας αὐτῶν παραλαβόν-
a τες ἐκτὸς τῶν νῦν ἠθῶν, ἃ καὶ οἱ γονῆς ἔχουσι, θρέψωνται ἐν τοῖς σφετέροις τρόποισι καὶ νόμοις, οὕσιν οἵοις διεληλύθαμεν τότε· καὶ οὕτω τάχιστά τε καὶ ῥᾷστα πόλιν τε καὶ πολιτείαν, ἣν ἐλέγομεν, καταστᾶσαν αὐτήν τε εὐδαιμονήσειν καὶ τὸ ἔθνος ἐν ᾧ ἂν ἐγγένηται πλεῖστα ὀνήσειν;

b Πολύ γ', ἔφη· | καὶ ὡς ἂν γένοιτο, εἴπερ ποτὲ γίγνοιτο, δοκεῖς μοι, ὦ Σώκρατες, εὖ εἰρηκέναι.

Οὐκοῦν ἅδην ἤδη, εἶπον ἐγώ, ἔχουσιν ἡμῖν οἱ λόγοι περί τε τῆς πόλεως ταύτης καὶ τοῦ ὁμοίου ταύτῃ ἀνδρός; δῆλος γάρ που καὶ οὗτος οἷον φήσομεν δεῖν αὐτὸν εἶναι.

Δῆλος, ἔφη· καὶ ὅπερ ἐρωτᾷς, δοκεῖ μοι τέλος ἔχειν.

541 a τρόποισι F : -οις cett. Stob.

e indignas del menor aprecio, y tengan, por el contrario, en la mayor estima lo recto, con las honras que de ello dimanan, y, por ser la cosa más grande y necesaria, lo justo, a lo cual servirán y lo cual fomentarán cuando se pongan a organizar su ciudad?

—¿Cómo?—dijo.

—Enviarán al campo—dije—a todos cuantos mayores de diez años haya en la ciudad, y se harán cargo de los hijos de éstos, sustrayéndolos a las costumbres actuales y 541
a practicadas también por los padres de ellos, para educarlos de acuerdo con sus propias costumbres y leyes, que serán las que antes hemos descrito. ¿No es este el procedimiento más rápido y simple para establecer el sistema que exponíamos de modo que, siendo feliz el Estado, sea también causa de los más grandes beneficios para el pueblo en el cual se dé?

—Sí, y con mucho—dijo—. Me parece, Sócrates, que b
has hablado muy bien de cómo se realizará, si es que alguna vez llega a realizarse.

—¿Y no hemos dicho ya—pregunté yo—demasiadas palabras acerca de esta comunidad y del hombre similar a ella? Pues también está claro, según yo creo, cómo diremos que debe ser ese hombre.

—Está claro—dijo—. Y con respecto a lo que preguntas, me parece que esto se ha terminado.

Valentín García Yebra

Metafísica de Aristóteles

Edición trilingüe



GREDOS

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ

ARISTOTELIS METAPHYSICA

METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

EDICIÓN TRILINGÜE

POR

VALENTÍN GARCÍA YEBRA

SEGUNDA EDICIÓN REVISADA



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

FUNDADA POR ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ

© VALENTÍN GARCÍA YEBRA, 1998.

EDITORIAL GREDOS, S. A.
Sánchez Pacheco, 81, Madrid.

PRIMERA EDICIÓN, 1970.
SEGUNDA EDICIÓN, 1982.
3.ª reimpresión, 1998.

Depósito Legal: M. 407-1998.

ISBN 84-249-2176-3.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 1998.

ÍNDICE GENERAL

	Págs.
AGRADECIMIENTO	IX
PRÓLOGO	XI
PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN	XXXIX
SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA	XLIX
Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ A (Libro I)	2
Metaphysicorum liber I	3
Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ α ἔλαττον (Libro II)	84
Metaphysicorum liber II	85
Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ B (Libro III)	98
Metaphysicorum liber III	99
Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ Γ (Libro IV)	150
Metaphysicorum liber IV	151
Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ Δ (Libro V)	216
Metaphysicorum liber V	217
Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ E (Libro VI)	302
Metaphysicorum liber VI	303
Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ Z (Libro VII)	320
Metaphysicorum liber VII	321

Págs.

Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ Η (Libro VIII) 410
Metaphysicorum liber VIII 411

Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ Θ (Libro IX) 436
Metaphysicorum liber IX 437

Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ Ι (Libro X) 480
Metaphysicorum liber X 481

Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ Κ (Libro XI) 530
Metaphysicorum liber XI 531

Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ Λ (Libro XII) 598
Metaphysicorum liber XII 599

Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ Μ (Libro XIII) 648
Metaphysicorum liber XIII 649

Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ Ν (Libro XIV) 726
Metaphysicorum liber XIV 727

VOCABULARIO GRECO-LATINO (Libros I-XII) 771

METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

TEXTO TRILINGÜE

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

ΤΩΝ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ Α

980a Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηδὲν 25 μέλλοντες πράττειν τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφοράς. φύσει μὲν οὖν αἰσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῷα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται. 980b καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν ἐστί, φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ μανθάνειν ὅσα μὴ δύναται τῶν ψόφων ἀκούειν (οἷον μέλιττα κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζῴων ἔστι), μανθάνει 25 δ' ὅσα πρὸς τῇ μνήμῃ καὶ ταύτην ἔχει τὴν αἴσθησιν. τὰ

LIBRO I

980a Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no 25 pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias [1].

[1] Cfr. *De sensu* 437-9: «la facultad de ver muestra muchas y muy variadas diferencias, porque todos los cuerpos participan del color, de suerte que sobre todo a través de este sentido se perciben también los sensibles

ARISTOTELIS

METAPHYSICORUM LIBER I

1. Omnes homines natura scire desiderant. Signum autem 980[a]
est sensuum dilectio. Praeter enim utilitatem, propter seipsos
diliguntur, et maxime aliorum, qui est per oculos. Non enim
solum ut agamus, sed et nihil agere debentes, ipsum videre 25
prae omnibus (ut dicam) aliis eligimus. Causa autem est, *quia*
hic maxime sensuum nos cognoscere facit, et multas differen-
tias demonstrat. **2.** Animalia quidem igitur natura sensum
habentia fiunt. **3.** Ex sensibus autem quibusdam quidem ip-
sorum memoria non *infit*, quibusdam vero fit. Et propter hoc alia
quidem prudentia sunt, alia vero disciplinabiliora non possi- 980[b]
bilibus memorari. Prudentia quidem sunt sine addiscere, quae-
cumque sonos audire non potentia sunt, ut *apis*, et utique si
aliquod aliud huiusmodi est animalium genus. Addiscunt autem
quaecumque cum memoria et hunc habent sensum. **4.** Alia 25

Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero
ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros
sí. Y por eso éstos son más prudentes y más aptos para apren- 980[b]
der que los que no pueden recordar; son prudentes sin aprender
los incapaces de oír los sonidos (como la abeja y otros animales
semejantes, si los hay); aprenden, en cambio, los que, además
de memoria, tienen este sentido[2]. 25

---

comunes (llamo sensibles comunes a la figura, al tamaño, al movimiento, al número». Alejandro 1, 21-2, 2, y Ascl. 6, 15, dan otra razón: las diferencias de color entre el blanco y el negro son mucho más numerosas, p. ej., que las que pueden percibirse entre lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo.

[2] El oído.

μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῇ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν· τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνῃ καὶ λογισμοῖς. γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγμα-
981a τος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν. καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμῃ καὶ τέχνῃ ὅμοιον εἶναι καὶ ἐμπειρία, ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις· ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ἡ
5 δ' ἀπειρία τύχην. γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι Καλλίᾳ κάμνοντι τηνδὶ τὴν νόσον τοδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ' ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν·
10 τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἓν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τηνδὶ τὴν νόσον, συνήνεγκεν, οἷον τοῖς φλεγματώδεσιν ἢ χολώδεσι [ἢ] πυρέττουσι καύσῳ, τέχνης. — πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν, ἀλλά καὶ μᾶλλον ἐπιτυγχάνουσιν οἱ ἔμπειροι τῶν ἄνευ τῆς ἐμ-
15 πειρίας λόγον ἐχόντων (αἴτιον δ' ὅτι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἕκαστόν εἰσιν·

Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa
981a llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte, como dice Polo[3], y la inexperiencia,

[3] Polo de Agrigento, discípulo de Gorgias y autor de una *Retórica*. La frase de Polo, según Platón, *Gorgias* 448c, es algo diferente: ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην, «la experiencia hace que nuestra vida se gobierne por el arte, y la inexperiencia, por el azar». Pero quizá tampoco Platón reprodujo literalmente las palabras de Polo.

quidem igitur imaginationibus et memoriis vivunt, experimenti autem parum participant: hominum autem genus arte et rationibus. **5.** Fit autem ex memoria hominibus experimentum. Eiusdem namque rei multae memoriae unius experientiae potentiam 981a faciunt. Et fere videtur scientiae simile experimentum esse, et arti. **6.** Hominibus autem scientia et ars per experientiam evenit. Experientia quidem enim artem fecit, sicut ait Polus recte dicens, sed inexperientia casum. Fit autem ars cum ex 5 multis experimentalibus conceptionibus una fit universalis [-] de similibus acceptio. Acceptionem quidem enim habere quod Calliae et Socrati hac aegritudine laborantibus hoc contulit, et ita multis singularium, experimenti est: quod autem omnibus huiusmodi secundum unam speciem determinatis, hac aegritu- 10 dine laborantibus contulit, ut phlegmaticis, aut cholericis, aut aestu febricitantibus, artis est. **7.** Ad agere quidem igitur experientia [-] nihil ab arte differre videtur. Sed expertos magis proficere videmus sine experientia rationem habentibus. Causa 15 autem est quia experientia quidem singularium est cognitio: ars vero universalium. Actus autem et generationes omnes circa

el azar. Nace el arte cuando de muchas observaciones experi- 5 mentales surge una noción universal sobre los casos semejantes. Pues tener la noción de que a Calias, afectado por tal enfermedad, le fue bien tal remedio, y lo mismo a Sócrates y a otros muchos considerados individualmente, es propio de la experiencia; pero saber que fue provechoso a todos los indivi- 10 duos de tal constitución, agrupados en una misma clase y afectados por tal enfermedad, por ejemplo a los flemáticos, a los biliosos o a los calenturientos, corresponde al arte.

Pues bien, para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento 15 teórico. Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular. No es al

οὐ γὰρ ἄνθρωπον ὑγιάζει ὁ ἰατρεύων ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Σωκράτην ἢ τῶν ἄλλων τινὰ τῶν οὕτω λεγομένων ᾧ συμβέβηκεν ἄνθρώπῳ εἶναι· ἐὰν οὖν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας ἔχῃ τις τὸν λόγον, καὶ τὸ καθόλου μὲν γνωρίζῃ τὸ δ' ἐν τούτῳ καθ' ἕκαστον ἀγνοῇ, πολλάκις διαμαρτήσεται τῆς θεραπείας· θεραπευτὸν γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον)· ἀλλ' ὅμως τό γε εἰδέναι καὶ τὸ ἐπαΐειν τῇ τέχνῃ τῆς ἐμπειρίας ὑπάρχειν οἰόμεθα μᾶλλον, καὶ σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπείρων ὑπολαμβάνομεν, ὡς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον ἀκολουθοῦσαν τὴν σοφίαν πᾶσι· τοῦτο δ' ὅτι οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν οἱ δ' οὔ. οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν. διὸ καὶ τοὺς ἀρχιτέκτονας περὶ ἕκαστον τιμιωτέρους καὶ μᾶλλον εἰδέναι νομίζομεν τῶν χειροτεχνῶν καὶ σοφωτέρους, ὅτι τὰς αἰτίας τῶν ποιουμένων ἴσασιν (τοὺς δ', ὥσπερ καὶ τῶν ἀψύχων ἔνια ποιεῖ μέν, οὐκ εἰδότα δὲ ποιεῖ ἃ ποιεῖ, οἷον καίει τὸ πῦρ — τὰ μὲν οὖν ἄψυχα φύσει τινὶ ποιεῖν τούτων ἕκαστον τοὺς δὲ χειροτέχνας

hombre, efectivamente, a quien sana el médico, a no ser accidentalmente, sino a Calias o a Sócrates, o a otro de los así llamados, que, además [4], es hombre. Por consiguiente, si alguien

[4] J. Tricot, en su nueva ed. de *La Métaphysique*, Paris, 1966, I, 6, traduce: «qui se trouve être accidentellement un homme». Rechaza como superficial la explicación de Ross, I, 118, según el cual συμβεβηκός se emplea aquí «simplemente para indicar que no es directamente al hombre a quien cura el médico, sino directamente a Calias, e indirectamente al hombre, porque Calias es hombre». Para Tricot, «con relación a la esencia de Calias, la noción hombre es un συμβεβηκὸς καθ' αὐτό, en el sentido indicado en Δ 30, 1025a30... Como observa Alej., Quaest., 23-23 Bruns... la universalidad no es para Ar. más que un accidente de la esencia, la cual está constituida únicamente por los caracteres que forman su comprensión, 'pues la esencia no dejaría de existir —dice Alej.— aunque, por hipótesis, sólo hubiera un individuo único'. Hombre —prosigue Tricot—, tomado como término universal, será así un atributo accidental de *este hombre*, de Calias». Pero una cosa es la universalidad de la noción *hombre* y otra su esencia. Si, por hipótesis, sólo existiera Calias como único individuo humano, tendría la esencia humana, y, por tanto, no sería accidentalmente hombre. La universalidad es, pues, un accidente para la esencia;

singularia sunt. Non enim medicus sanat hominem nisi secundum accidens: sed Calliam, aut Socratem, aut aliquem sic dictorum, cui esse hominem accidit. Si igitur sine experimento quis rationem habeat, et universale quidem cognoscat, in hoc autem singulare ignoret, *multoties* [-] ⟨*in curando*⟩ peccabit. Singulare namque magis curabile est. **8.** Sed tamen scire et obviare magis arte quam experimento esse arbitramur: et artifices expertis sapientiores esse opinamur: tamquam magis sit scire secundum sapientiam omnia sequentem. **9.** Hoc autem est, quia hi quidem causam sciunt, illi vero non. Experti quidem enim ipsum sciunt quia, sed propter quid nesciunt; hi autem propter quid et causam cognoscunt. Unde et architectores circa quodlibet [--] honorabiliores, et magis scire manu artificibus putamus, et sapientiores, quia factorum causas sciunt. Illi vero sicut quaedam inanimatorum faciunt quidem, non scientia autem faciunt quae faciunt, ut ignis quidem exurit. Inanimata quidem igitur natura quadam unumquodque faciunt

tiene, sin la experiencia, el conocimiento teórico, y sabe lo universal pero ignora su contenido singular, errará muchas veces en la curación, pues es lo singular lo que puede ser curado.

Creemos, sin embargo, que el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber. Y esto, porque unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el qué, pero no el porqué. Aquéllos, en cambio, conocen el porqué y la causa. Por eso a los jefes de obras los consideramos en cada caso más valiosos, y pensamos que entienden más y son más sabios que los simples operarios, porque saben las causas de lo que se está haciendo; éstos, en cambio, como algunos seres inanimados, hacen, sí, pero hacen sin saber lo que hacen, del mismo modo que quema el fuego. Los seres inanimados hacen estas operaciones por cierto impulso natural, y los operarios,

pero ésta, con universalidad o sin ella, no puede ser un accidente para el individuo que la tiene. Me atengo a la explicación de Ross, y evito en la traducción la palabra «accidente».

δι' ἔθος), ὡς οὐ κατὰ τὸ πρακτικοὺς εἶναι σοφωτέρους ὄντας ἀλλὰ κατὰ τὸ λόγον ἔχειν αὐτοὺς καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν. ὅλως τε σημεῖον τοῦ εἰδότος καὶ μὴ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν ἐστίν, καὶ διὰ τοῦτο τὴν τέχνην τῆς ἐμπειρίας ἡγούμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι· δύνανται γάρ, οἱ δὲ οὐ δύνανται διδάσκειν. ἔτι δὲ τῶν αἰσθήσεων οὐδεμίαν ἡγούμεθα εἶναι σοφίαν· καίτοι κυριῶταταί γ' εἰσὶν αὗται τῶν καθ' ἕκαστα γνώσεις· ἀλλ' οὐ λέγουσι τὸ διὰ τί περὶ οὐδενός, οἷον διὰ τί θερμὸν τὸ πῦρ, ἀλλὰ μόνον ὅτι θερμόν. τὸ μὲν οὖν πρῶτον εἰκὸς τὸν ὁποιανοῦν εὑρόντα τέχνην παρὰ τὰς κοινὰς αἰσθήσεις θαυμάζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων μὴ μόνον διὰ τὸ χρήσιμον εἶναί τι τῶν εὑρεθέντων ἀλλ' ὡς σοφὸν καὶ διαφέροντα τῶν ἄλλων· πλειόνων δ' εὑρισκομένων τεχνῶν καὶ τῶν μὲν πρὸς τἀναγκαῖα τῶν δὲ πρὸς διαγωγὴν οὐσῶν, ἀεὶ σοφωτέρους τοὺς τοιούτους ἐκείνων ὑπολαμβάνεσθαι διὰ τὸ μὴ πρὸς χρῆσιν εἶναι τὰς ἐπιστήμας αὐτῶν. ὅθεν ἤδη πάντων τῶν τοιούτων κατεσκευασμένων αἱ μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς τἀναγκαῖα τῶν ἐπιστημῶν εὑρέθησαν, καὶ πρῶτον ἐν τούτοις τοῖς τόποις οὗ πρῶτον ἐσχόλασαν· διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν, ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος. εἴρηται μὲν οὖν ἐν τοῖς ἠθικοῖς

por costumbre. Así, pues, no consideramos a los jefes de obras más sabios por su habilidad práctica, sino por su dominio de la teoría y su conocimiento de las causas. En definitiva, lo que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar, y por esto consideramos que el arte es más ciencia que la experiencia, pues aquéllos[5] pueden y éstos[6] no pueden enseñar.

Además, de las sensaciones, no consideramos que ninguna sea sabiduría, aunque éstas son las cogniciones más autorizadas de los objetos singulares; pero no dicen el porqué de nada; por ejemplo, por qué es caliente el fuego, sino tan sólo que es caliente.

---

[5] Los que poseen el arte.

[6] Los simples expertos.

horum, sed manu artifices propter consuetudinem [-], tamquam non secundum practicos esse sapientiores sint, sed secundum quod *rationem* habent ipsi, et causas cognoscunt. **10.** Et omnino signum scientis est posse docere, et ob hoc magis artem experimento scientiam esse existimamus. Possunt enim hi docere, illi autem docere non possunt. **11.** Amplius autem sensuum, nec unum sapientiam esse ponimus, cum et *hi* singularium cognitiones maxime sint propriae. Sed propter quid de nullo dicunt: ut propter quid ignis calidus, sed quia calidus solum sit. **12.** Primum quidem igitur conveniens est quamlibet artem invenientem ultra communes sensus, ab hominibus mirari, non solum propter aliquam inventorum utilitatem, sed sicut sapientem, et ab aliis distinguentem. Pluribus autem repertis artibus, et aliis quidem ad necessaria, aliis vero ad introductionem existentibus: semper tales illis sapientiores esse *arbitrari* propter id, quod illorum scientiae ad usum non sunt. Unde omnibus talibus rebus iam partis, quae non ad voluptatem, nec ad necessitatem scientiarum repertae sunt. Et primum in his locis ubi ⟨*primum*⟩ vacabant. Unde circa Aegyptum mathematicae artes primum substiterunt. Ibi namque gens sacerdotum vacare dimissa est. In moralibus quidem igitur, quae sit

Es, pues, natural que quien en los primeros tiempos inventó un arte cualquiera, separado de las sensaciones comunes, fuese admirado por los hombres, no sólo por la utilidad de alguno de los inventos, sino como sabio y diferente de los otros, y que, al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida y otras a lo que la adorna, siempre fuesen considerados más sabios los inventores de éstas que los de aquéllas, porque sus ciencias no buscaban la utilidad. De aquí que, constituidas ya todas estas artes, fueran descubiertas las ciencias que no se ordenan al placer ni a lo necesario; y lo fueron primero donde primero tuvieron vagar los hombres. Por eso las artes matemáticas nacieron en Egipto, pues allí disfrutaba de ocio la casta sacerdotal.

Hemos dicho en la *Ética*[7] cuál es la diferencia entre el arte,

[7] *Eth. Nicom.*, VI, 1139b14—1140b8.

τίς διαφορά τέχνης καὶ ἐπιστήμης καὶ τῶν ἄλλων τῶν ὁμογενῶν· οὗ δ' ἕνεκα νῦν ποιούμεθα τὸν λόγον τοῦτ' ἐστίν, ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες· ὥστε, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ὁ μὲν ἔμπειρος τῶν ὁποιανοῦν ἐχόντων αἴσθησιν εἶναι δοκεῖ σοφώτερος, ὁ δὲ τεχνίτης τῶν ἐμπείρων, χειροτέχνου δὲ ἀρχιτέκτων, αἱ δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν μᾶλλον. ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περί τινας ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη, δῆλον.

Ἐπεὶ δὲ ταύτην τὴν ἐπιστήμην ζητοῦμεν, τοῦτ' ἂν εἴη 2
σκεπτέον, ἡ περὶ ποίας αἰτίας καὶ περὶ ποίας ἀρχὰς ἐπιστήμη σοφία ἐστίν. εἰ δὴ λάβοι τις τὰς ὑπολήψεις ἃς ἔχομεν περὶ τοῦ σοφοῦ, τάχ' ἂν ἐκ τούτου φανερὸν γένοιτο μᾶλλον. ὑπολαμβάνομεν δὴ πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται, μὴ καθ' ἕκαστον ἔχοντα ἐπιστήμην αὐτῶν· εἶτα τὸν τὰ χαλεπὰ γνῶναι δυνάμενον καὶ μὴ ῥᾴδια ἀνθρώπῳ γιγνώσκειν, τοῦτον σοφόν (τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάντων κοινόν, διὸ ῥᾴδιον καὶ οὐδὲν σοφόν)· ἔτι τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτιῶν σοφώτερον εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην· καὶ τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὐτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἱρετὴν οὖσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν, καὶ τὴν ἀρχικωτέραν τῆς ὑπηρετούσης μᾶλλον σοφίαν· οὐ γὰρ δεῖν

la ciencia y los demás conocimientos del mismo género. Lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios. De suerte que, según dijimos antes [8], el experto nos parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y el poseedor de un arte, más sabio que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario, y los conocimientos teóricos, más que los prácticos. Resulta, pues, evidente que la Sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas.

Y, puesto que buscamos esta ciencia, lo que debiéramos in- 2
dagar es de qué causas y principios es ciencia la Sabiduría. Si

[8] 981a24ss.

artis et scientiae differentia et similium generum, dictum est. **13.** Cuius autem gratia nunc sermonem facimus, hoc est, quia denominatam sapientiam circa primas causas et principia existimant omnes versari. Quare, sicut dictum est prius, expertus quidem quemcumque sensum habentibus sapientior esse videtur, artifex autem expertis, architector autem manu artifice, speculativi autem magis activis. Quod quidem igitur sapientia [-] circa quasdam causas et principia sit scientia, manifestum est.

2 **14.** Quoniam autem scientiam hanc quaerimus, circa quales causas et circa qualia principia *scientia* [-] *sapientia* sit, hoc utique considerandum erit. Si itaque accipiat aliquis existimationes, quas de sapiente habemus, fortassis ex his manifestum erit. Primum itaque sapientem scire omnia maxime, sicut decet, accipimus, non singularem scientiam eorum habentem. **15.** Postea difficilia cognoscere potentem, nec levia homini noscere, hunc sapientem dicimus. Sentire enim omnibus est commune, quare facile et non sophon. **16.** Adhuc certiorem. **17.** Et magis causas docentem, sapientiorem circa omnem esse scientiam. **18.** Sed et hanc scientiarum quae suiipsius causa est, et sciendi gratia eligibilis est, magis *esse sapientiam* quam quae contingentium gratia. **19.** Et hanc sapientiam magis famulante antiquiorem esse. Non enim ordinari, sed sapientem ordinare

tenemos en cuenta el concepto que nos formamos del sabio, es probable que el camino quede más despejado. Pensamos, en primer lugar, que el sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular.

También consideramos sabio al que puede conocer las cosas difíciles y de no fácil acceso para la inteligencia humana (pues el sentir es común a todos, y, por tanto, fácil y nada sabio). Además, al que conoce con más exactitud y es más capaz de enseñar las causas, lo consideramos más sabio en cualquier ciencia. Y, entre las ciencias, pensamos que es más Sabiduría la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados, y que la destinada a mandar es más Sabiduría que la subordinada. Pues no debe el sabio recibir ór-

ἐπιτάττεσθαι τὸν σοφὸν ἀλλ' ἐπιτάττειν, καὶ οὐ τοῦτον ἑτέρῳ πείθεσθαι, ἀλλὰ τούτῳ τὸν ἧττον σοφόν. — τὰς μὲν οὖν ὑπολήψεις τοιαύτας καὶ τοσαύτας ἔχομεν περὶ τῆς σοφίας καὶ τῶν σοφῶν· τούτων δὲ τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν (οὗτος γὰρ οἶδέ πως πάντα τὰ ὑποκείμενα), σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις, τὰ μάλιστα καθόλου (πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν), ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν αἳ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν (αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐκ προσθέσεως λεγομένων, οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας)· ἀλλὰ μήν καὶ διδασκαλικὴ γε ἡ τῶν αἰτιῶν θεωρητικὴ μᾶλλον (οὗτοι γὰρ διδάσκουσιν, οἱ τὰς αἰτίας λέγοντες περὶ ἑκάστου), τὸ δ' εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι αὐτῶν ἕνεκα μάλισθ' ὑπάρχει τῇ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπιστήμῃ (ὁ γὰρ τὸ ἐπίστασθαι δι' αὐτὸ αἱρούμενος τὴν μάλιστα 982b ἐπιστήμην μάλιστα αἱρήσεται, τοιαύτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ), μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια (διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τἆλλα γνωρίζεται ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων), ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἑκάστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ. ἐξ ἁπάντων οὖν τῶν εἰρημένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα·

denes, sino darlas, y no es él el que ha de obedecer a otro, sino que ha de obedecerle a él el menos sabio. Tales son, por su calidad y su número, las ideas que tenemos acerca de la Sabiduría y de los sabios. Y de éstas, el saberlo todo pertenece necesariamente al que posee en sumo grado la Ciencia universal (pues éste conoce de algún modo todo lo sujeto a ella). Y, generalmente, el conocimiento más difícil para los hombres es el de las cosas más universales (pues son las más alejadas de los sentidos). Por otra parte, las ciencias son tanto más exactas cuanto más directamente se ocupan de los primeros principios (pues las que se basan en menos principios son más exactas que las que proceden por adición; la Aritmética, por ejemplo, es más exacta que la Geometría). Además, la ciencia que considera las causas es también más capaz de enseñar (pues enseñan verdaderamente

oportet; neque hunc ab altero, sed ab hoc minus sapientem suaderi. Tales quidem igitur aestimationes et tot de sapientia et sapientibus habemus. **20.** Istorum autem, *hoc* quidem omnia scire, universalem scientiam maxime habenti inesse necesse est: hic autem novit omnia aliqualiter subiecta. **21.** Sed fere autem et difficillima sunt ea hominibus ad cognoscendum, quae maxime sunt universalia. Nam a sensibus sunt remotissima. **22.** Scientiarum vero certissimae sunt quae maxime priorum sunt. Nam quae sunt ex paucioribus, certiores sunt ex additione dictis, ut Arithmetica Geometria. **23.** Est et doctrinalis quae causarum est speculatrix magis. Hi namque docent qui causas de singulis dicunt. **24.** Et noscere, et scire sui gratia maxime inest ei quae maxime scibilis scientia: nam qui [-] scire propter se desiderat, ipsam maxime scientiam maxime desiderabit: 982b talis autem est quae maxime scibilis. Maxime autem scibilia prima principia et causae. Nam propter haec et ex his alia dignoscuntur, sed non haec per subiecta. **25.** Maxime vero principalis scientiarum, et *magis* principalis subserviente, quae cognoscit cuius causa sunt agenda singula: hoc autem est bonum uniuscuiusque, totaliter autem optimum in natura omni. **26.** Ex omnibus ergo quae dicta sunt, in eamdem cadit scientiam

los que dicen las causas acerca de cada cosa). Y el conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible (pues el que elige el saber por el saber preferirá a cualquier otra la ciencia más ciencia, y 982b ésta es la que versa sobre lo más escible). Y lo más escible son los primeros principios y las causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, no ellos a través de lo que les está sujeto). Y es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin es el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda.

Por todo lo dicho, corresponde a la misma Ciencia[9] el nombre que se busca[10]. Pues es preciso que ésta sea especulativa

[9] Es decir, a la ciencia de los primeros principios.

[10] El nombre de Sabiduría.

δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητι-
10 κήν· καὶ γὰρ τἀγαθὸν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἓν τῶν αἰτίων ἐστίν.

Ὅτι δ' οὐ ποιητική, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων· διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες
15 καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περί τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων)· ὥστ' εἴπερ διὰ
20 τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν. μαρτυρεῖ δὲ αὐτὸ τὸ συμβεβηκός· σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ πρὸς ῥᾳστώνην καὶ διαγωγὴν ἡ τοιαύτη φρόνησις ἤρξατο ζητεῖσθαι. δῆλον οὖν ὡς δι'
25 οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν. διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις· πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν
30 ἀνθρώπων ἐστίν, ὥστε κατὰ Σιμωνίδην «θεὸς ἂν μόνος τοῦτ'

de los primeros principios y causas. En efecto, el bien y el fin
10 por el que se hace algo son una de las causas.

Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más co-
15 munes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. (Por eso también el que ama los mitos[11] es en cierto modo filósofo; pues

[11] Aristóteles hace una especie de juego de palabras: *filómito - filósofo.*

quaesitum nomen. Oportet enim hanc primorum principiorum et causarum esse speculativam: etenim bonum et quod cuius gratia una causarum est.

27. Quia vero non activa, palam ex primis philosophantibus. Nam propter admirari homines nunc et primum incoeperunt philosophari: a principio quidem *quae in promptu* dubitabilium mirantes, deinde paulatim procedentes, et de maioribus dubitantes, ut de lunae passionibus, et de his quae circa solem et astra, etiam de universi generatione. Qui vero dubitat et admiratur, ignorare videtur. Quare et philomythes philosophus aliqualiter est. Fabula namque ex miris constituitur. Quare, si ad ignorantiam effugiendam philosophati sunt, palam quia propter scire, studere persecuti sunt, et non usus alicuius causa. **28.** Testatur autem hoc accidens. Nam fere cunctis existentibus quae sunt necessariorum, et ad pigritiam et eruditionem, talis prudentia inquiri coepit. Palam igitur quia propter nullam ipsam quaerimus aliam necessitatem. **29.** Sed ut, dicimus, homo liber, qui suimet, et non alterius causa est, sic et haec sola libera est scientiarum: sola namque haec suimet causa est. **30.** Propter quod et iuste non humana eius putetur possessio. Multipliciter enim hominum natura serva est. **31.** Quare secundum Simonidem, solus quidem Deus hunc habet honorem. Virum vero

el mito se compone de elementos maravillosos). De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma. Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, «sólo un dios puede tener este privilegio», aunque

ἔχοι γέρας», ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὑτὸν ἐπιστήμην. εἰ δὴ λέγουσί τι οἱ ποιηταὶ καὶ πέφυκε φθονεῖν
983ª τὸ θεῖον, ἐπὶ τούτου συμβῆναι μάλιστα εἰκὸς καὶ δυστυχεῖς εἶναι πάντας τοὺς περιττούς. ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι, ἀλλὰ κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί, οὔτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρὴ νομίζειν τιμιω-
5 τέραν. ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη· τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνη· ἥν τε γάρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστί, κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη. μόνη δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν· ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μά-
10 λιστ' ἂν ἔχοι ὁ θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία. — δεῖ μέντοι πως καταστῆναι τὴν κτῆσιν αὐτῆς εἰς τοὐναντίον ἡμῖν τῶν ἐξ ἀρχῆς ζητήσεων. ἄρχονται μὲν γάρ, ὥσπερ εἴπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως

es indigno de un varón no buscar[12] la ciencia a él proporcionada. Por consiguiente, si tuviera algún sentido lo que dicen los
983ª poetas, y la divinidad fuese por naturaleza envidiosa, aquí parece

---

12 Estas palabras han sido interpretadas a veces con poca exactitud. Tricot: «et qu'il ne convient pas que l'homme ne se borne pas à rechercher la science qui est à sa mesure»; Warrington: «and man should only seek knowledge proporportionate to his limitations», dan al pasaje carácter negativo, como si se tratase de una especie de prohibición, según la cual el hombre *debe limitarse* a buscar una ciencia a su medida, *no debe buscar* un conocimiento que no esté proporcionado a sus limitaciones. Gohlke lleva al extremo el matiz prohibitivo: «ein Mensch sich nicht herausnehmen dürfe, die Weisheit an sich auch nur zu suchen», el hombre *no debe permitirse siquiera buscar* la Sabiduría en sí. Hay que tener en cuenta que Ar. sólo toma de Simónides las palabras «θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας» (Fragm. 3 Hiller, cit. también por Platón, *Protágoras* 341e, 354 c), y que, según advierte Ross, I, 123, el verso de Simónides continúa: ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι. Sobre este final modela Ar. sus propias palabras, que, en cuanto al sentido, se apartan totalmente de las de Simónides y expresan un pensamiento de signo positivo. La construcción οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν puede compararse, p. ej., con Jen., *Anáb.* 2, 3, 11: ὥστε πᾶσιν αἰσχύνην εἶναι μὴ οὐ σπουδάζειν. En la trad. de Moerbeke puede estar viciado el texto por caída de *non* antes de *quaerere*, pues

non dignum ⟨*non*⟩ quaerere quae secundum se est scientiam. *Si* autem dicunt *aliquid* poëtae, quia divinum natum est invidere, [-] in hoc contingere maxime verisimile, et infortunatos omnes 983ª imperfectos esse. Sed nec divinum invidum esse convenit: sed secundum proverbium: Multa mentiuntur poëtae. **32.** Nec ea aliam honorabiliorem oportet existimare. Nam maxime divina, et maxime honoranda. Talis autem dupliciter utique erit solum. 5 Quam enim maxime Deus habet, *divina* scientiarum est: et utique si qua sit divinorum. Sola autem ista ambo haec sortita est. Deus autem videtur *causarum* omnibus esse, et principium quoddam: et talem aut solus, aut maxime Deus habet. Necessariores 10 quidem igitur omnes ipsa, dignior vero nulla. **33.** Oportet vero aliqualiter constituere ordinem ipsius ad contrarium nobis earum quae a principio quaestionum. Incipiunt quidem [-], ut diximus, omnes ab admirari, si ita habent quemadmodum mira-

que se aplicaría principalmente, y serían desdichados todos los que en esto sobresalen. Pero ni es posible que la divinidad sea envidiosa (sino que, según el refrán, mienten mucho los poetas), ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio que ésta. Pues la más divina es también la más digna de aprecio. 5 Y en dos sentidos es tal[13] ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente. Así, 10 pues, todas las ciencias son más necesarias que ésta; pero mejor, ninguna.

Mas es preciso, en cierto modo, que su adquisición se convierta para nosotros en lo contrario de las indagaciones iniciales. Pues todos comienzan, según hemos dicho, admirándose de que las cosas sean así, como les sucede con los autómatas de los

---

S. Tomás intepreta bien (n.º 61): «Sed non est dignum viro, quod non quaerat illam scientiam quae est secundum suam conditionem».

[13] Es decir, la más divina.

ἔχει, καθάπερ ⟨περὶ⟩ τῶν θαυμάτων ταὐτόματα [τοῖς μήπω τε-
15 θεωρηκόσι τὴν αἰτίαν] ἢ περὶ τὰς τοῦ ἡλίου τροπὰς ἢ τὴν τῆς διαμέτρου ἀσυμμετρίαν (θαυμαστὸν γὰρ εἶναι δοκεῖ πᾶσι ⟨τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν⟩ εἴ τι τῷ ἐλαχίστῳ μὴ μετρεῖται)· δεῖ δὲ εἰς τοὐναντίον καὶ τὸ ἄμεινον κατὰ τὴν παροιμίαν ἀποτελευτῆσαι, καθάπερ καὶ ἐν τούτοις ὅταν μάθωσιν· οὐδὲν γὰρ
20 ἂν οὕτως θαυμάσειεν ἀνὴρ γεωμετρικὸς ὡς εἰ γένοιτο ἡ διάμετρος μετρητή. τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητουμένης, εἴρηται, καὶ τίς ὁ σκοπὸς οὗ δεῖ τυγχάνειν τὴν ζήτησιν καὶ τὴν ὅλην μέθοδον.

Ἐπεὶ δὲ φανερὸν ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν 3
25 ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν), τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην
30 καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν), τεθεώρηται μὲν οὖν ἱκανῶς περὶ αὐτῶν ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ φύ-
983b σεως, ὅμως δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς

ilusionistas[14] [a los que aún no han visto la causa], o con los
15 solsticios o con la inconmensurabilidad de la diagonal (pues a todos les parece admirable que algo no sea medido por la unidad mínima). Pero es preciso terminar en lo contrario y mejor, según el proverbio[15], como sucede en los casos mencionados, después que se ha aprendido: pues de nada se admiraría tanto un geó-
20 metra como de que la diagonal llegara a ser conmensurable.

Queda, pues, dicho cuál es la naturaleza de la Ciencia que se busca, y cuál la meta que debe alcanzar la indagación y todo el método.

---

[14] Alejandro explica: θαύματα δὲ εἶπε τὰ ὑπὸ τῶν θαυματοποιῶν δεικνύμενα παίγνια, ἃ ἐξ αὐτῶν δοκεῖ καὶ αὐτομάτως κινεῖσθαι, «llama maravillas a los muñecos que muestran los ilusionistas y que parecen moverse por sí mismos, automáticamente» (530a27).

[15] Según Alej. (530b14), este proverbio podría ser δευτέρων ἀμεινόνων.

bilium automata, nondum speculantibus causam, aut circa solis conversiones, aut diametri non commensurationem. Mirum enim videtur esse omnibus si quid *non minimorum* non mensuratur. Oportet autem in contrarium, et ad dignius, iuxta proverbium, proficere, quemadmodum et in his, cum didicerint: nihil enim ita mirabitur vir geometricus, quam si diameter commensurabilis fiat. Quae quidem igitur natura scientiae quaesitae dictum est, et quae sit intentio *quam* oportet adipisci quaestionem et totam methodum.

3 **34.** Quoniam autem manifestum est quod earum quae a principio causarum oportet sumere scientiam; tunc enim scire dicimus unumquodque, quando primam causam cognoscere putamus: causae vero quadrupliciter dicuntur: quarum quidem unam causam dicimus esse substantiam et quod quid erat esse, reducitur enim ipsum quare primum ad rationem ultimam, causa autem et principium, ipsum quare primum; unam vero materiam et subiectum; tertiam autem unde principium motus: quartam vero causam ei oppositam, et quod est cuius causa et bonum. Finis igitur generationis et motus omnis hic est; sufficienter quidem igitur de his speculatum est in his quae de natura. **35.** Accipiemus tamen et nobis priores ad entium 983b

3 Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la Ciencia de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera), y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substancia [16] y la esencia [17] (pues el porqué se reduce al concepto [18] último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sujeto; la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento). Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la *Física*, recordemos, sin embargo, a los que se 983b dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron

[16] Sobre la trad. de οὐσία, cfr. *supra*, págs. XXXII-XXXVII.

[17] En cuanto a la trad. de τὸ τί ἦν εἶναι, son muchas las discrepancias; cfr. *supra*, págs. XXXVII-XXXIX.

[18] Sobre la trad. de λόγος cfr. pág. XXXII.

ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. δῆλον γὰρ ὅτι κἀκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας· ἐπελθοῦσιν οὖν ἔσται τι προὔργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὑρήσομεν αἰτίας ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν. — τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης, ὥσπερ οὐδὲ τὸν Σωκράτην φαμὲν οὔτε γίγνεσθαι ἁπλῶς ὅταν γίγνηται καλὸς ἢ μουσικὸς οὔτε ἀπόλλυσθαι ὅταν ἀποβάλλῃ ταύτας τὰς ἕξεις, διὰ τὸ ὑπομένειν τὸ ὑποκείμενον τὸν Σωκράτην αὐτόν, οὕτως οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδέν· ἀεὶ γὰρ εἶναί τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μιᾶς ἐξ ὧν γίγνεται τἆλλα σωζομένης ἐκείνης. τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι), λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων) — διά τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην

sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar.

Pues bien, la mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos principios de todas las cosas eran los de índole material; pues aquello de lo que constan todos los entes y es el primer origen de su generación y el término de su corrupción, permaneciendo la substancia pero cambiando en las afecciones, es, según ellos, el elemento y el principio de los entes. Y por eso creen que ni se genera ni se destruye nada, pensando que tal naturaleza se conserva siempre, del mismo modo que no decimos

perscrutationem venientes, et de veritate philosophantes: palam enim quia dicunt illi principia quaedam et causas. Supervenientibus igitur, erit aliquid prae opere methodo quae nunc. Aut enim aliud aliquod causae genus inveniemus, aut modo dictis magis credemus. **36.** Primum igitur philosophantium plurimi sola ea, quae in materiae specie, putaverunt omnium esse principia. Nam ex quo sunt omnia entia, et ex quo fiunt primo, et in quod corrumpuntur *ultimum,* substantia quidem manente, in passionibus vero mutata, hoc elementum et id principium dicunt esse eorum quae sunt. **37.** Et propter hoc nec generari aliquid putant, nec corrumpi, quasi tali natura semper conservata: sicut nec dicimus Socratem generari simpliciter, quando fit bonus aut musicus, nec corrumpi, quando deponit habitus istos, propterea quod subiectum maneat Socrates ipse: sic nec aliorum nihil: oportet enim esse aliquam *naturam,* aut unam, aut plures una, ex quibus fiunt alia, illa conservata. Pluralitatem tamen et speciem talis principii, non eamdem omnes dicunt. **38.** Thales quidem talis philosophiae princeps, aquam ait esse. Unde et terram esse super aquam asserebat. **39.** Forsan [-] hanc opinionem accipiens, quia cunctorum nutrimentum humidum videbat esse, et ipsum calidum ex hoc factum, et animal vivere: ex quo fit vero, hoc est principium omnium. Propter hoc igitur

que Sócrates llegue a ser en sentido absoluto cuando llega a ser hermoso o músico, ni que perezca si pierde estas maneras de ser, puesto que permanece el sujeto, es decir, Sócrates mismo. Así, tampoco se genera ni se corrompe, según estos filósofos, ninguna de las demás cosas; pues dicen que siempre hay alguna naturaleza, ya sea una o más de una, de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella.

Pero, en cuanto al número y a la especie de tal principio, no todos dicen lo mismo, sino que Tales, iniciador de tal filosofía, afirma que es el Agua (por eso también manifestó que la Tierra estaba sobre el Agua); y sin duda concibió esta opinión al ver que el alimento es siempre húmedo y que hasta el calor nace de la humedad y de ella vive (y aquello de donde las cosas nacen es el principio de todas ellas). Por esto, sin duda, concibió esta

καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς. εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα [τῶν ποιητῶν]· τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν. εἰ μὲν οὖν
984a ἀρχαία τις αὕτη καὶ παλαιὰ τετύχηκεν οὖσα περὶ τῆς φύσεως ἡ δόξα, τάχ' ἂν ἄδηλον εἴη, Θαλῆς μέντοι λέγεται οὕτως ἀποφήνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας (Ἵππωνα γὰρ οὐκ ἄν τις ἀξιώσειε θεῖναι μετὰ τούτων διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας)· Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων, Ἵππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένοις γῆν προστιθεὶς τέταρτον (ταῦτα γὰρ ἀεὶ διαμένειν καὶ οὐ γίγνεσθαι ἀλλ' ἢ πλήθει καὶ ὀλιγότητι, συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα εἰς ἕν τε καὶ ἐξ ἑνός)· Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς· σχεδὸν γὰρ ἅπαντα

opinión, y porque las semillas tienen siempre naturaleza húmeda, y por ser el Agua, para las cosas húmedas, principio de su naturaleza.

Según algunos, también los primeros autores de cosmogonías, antiquísimos y muy anteriores a nosotros, opinaron así acerca de la naturaleza. Hicieron, en efecto, al Océano y a Tetis padres de la generación, y testigo del juramento de los dioses, al Agua, la llamada por ellos [los poetas] Estigia. Pues lo que más se respeta es lo más antiguo, y aquello por lo que se jura es lo
984a que más se respeta. No es seguro que ésta sea efectivamente una opinión primitiva y antigua sobre la naturaleza; pero se dice que Tales se expresó así acerca de la primera causa (pues a Hipón nadie pretendería incluirlo entre éstos, por el escaso valor de su pensamiento).

Anaxímenes y Diógenes dicen que el Aire es anterior al Agua y el principio primordial entre los cuerpos simples. El metapon-

eam est accipiens aestimationem. Et quia cunctorum spermata naturam habent humidam: aqua vero *naturae* principium est humidis. **40.** Sunt autem aliqui ⟨*qui*⟩ antiquiores et multum ante eam, quae nunc est, generationem, et *primos* theologizantes sic putant de natura *existimasse.* Oceanum enim et *Tethyn* generationis parentes fecerunt, sacramentumque deorum aquam Stygem ab ipsis poëtis vocatam. Honorabilius enim, quod antiquius. Sacramentum autem honorabilius. Si quidem igitur antiquior aliqua ista et senior fuit de natura opinio, forsan utique incertum est. Thales quidem secundum hunc modum pronunciasse dicitur de prima causa. *Hipponem* quidem enim non utique aliquis *dignificabit* posuisse cum his, propter sui intellectus parvitatem. **41.** Anaximenes autem et Diogenes aërem priorem aqua, et maxime principium simplicium corporum ponunt. **42.** Hippasus autem Metapontinus, et Heraclitus Ephesius, ignem. **43.** Empedocles vero quatuor, cum dictis terram quartum addens. *Ea* namque dixit semper manere et non fieri nisi pluralitate et paucitate congregata et *disgregata* in unum et ex uno. **44.** Anaxagoras vero Clazomenius, isto quidem aetate prior, factis vero posterior, infinita *dicit* esse principia.

tino Hípaso y el efesio Heráclito dicen que es el Fuego; y Empédocles, los cuatro [19], añadiendo, además de los mencionados, en cuarto lugar la Tierra (pues, según él, éstos subsisten siempre y no son objeto de generación, a no ser por multiplicación o reducción numérica, juntándose y separándose hacia la unidad y a partir de ella). Pero Anaxágoras de Clazómenas, que es anterior a éste por la edad y posterior por las obras [20], afirma que los

[19] Empédocles pone como principios los cuatro cuerpos simples: Agua, Aire, Fuego y Tierra.

[20] Es éste un pasaje que muestra divertidamente la calidad de ciertas traducciones de la *Metafísica.* En la «traducción del griego» por Patricio de Azcárate, Col. Austral, Buenos Aires, 5.ª ed., 1954 (la 1.ª es de 1943), pág. 19, puede leerse: «Anaxágoras di (*sic*) Clazomenes (*sic*)[9], primogénito de Empédocles, no logró exponer un sistema tan recomendable». (La nota 9 dice: «Nacido hacia el año 500; amigo y, según algunos, maestro de Pericles. Aristóteles cita muchas veces la proposición famosa con que empieza el libro de Anaxágoras: ομον (*sic*) ηυ (*sic*) παυτα (*sic*)».) En la nota 8,

τὰ ὁμοιομερῆ καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ οὕτω γίγνεσθαι καὶ
15 ἀπόλλυσθαί φησι, συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὔτε γίγνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι ἀλλὰ διαμένειν ἀΐδια. — ἐκ μὲν οὖν τούτων μόνην τις αἰτίαν νομίσειεν ἂν τὴν ἐν ὕλης εἴδει λεγομένην· προϊόντων δ' οὕτως, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν· εἰ γὰρ ὅτι μάλιστα
20 πᾶσα γένεσις καὶ φθορὰ ἔκ τινος ἑνὸς ἢ καὶ πλειόνων ἐστίν, διὰ τί τοῦτο συμβαίνει καὶ τί τὸ αἴτιον; οὐ γὰρ δὴ τό γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό· λέγω δ' οἷον οὔτε τὸ ξύλον οὔτε ὁ χαλκὸς αἴτιος τοῦ μεταβάλλειν ἑκάτερον αὐτῶν, οὐδὲ ποιεῖ τό μὲν ξύλον κλίνην ὁ δὲ χαλκὸς ἀν-
25 δριάντα, ἀλλ' ἕτερόν τι τῆς μεταβολῆς αἴτιον. τὸ δὲ τοῦτο ζητεῖν ἐστὶ τὸ τὴν ἑτέραν ἀρχὴν ζητεῖν, ὡς ἂν ἡμεῖς φαίη-

principios son infinitos; pues dice que casi todos los seres que tienen partes semejantes, como el Agua o el Fuego, se generan y
15 se destruyen así, por unión y separación únicamente, y que de otro modo ni se generan ni se destruyen, sino que permanecen eternos.

---

que viene en la misma página y ha sido puesta para situar en el espacio y en el tiempo a Empédocles, mencionado en el texto seis líneas antes que Anaxágoras, se nos informa: «De Agrigento, hacia 460 ó 444». Pero, si Anaxágoras nació hacia el año 500, es decir, al menos cuarenta años antes que Empédocles (nacido hacia el 460 ó 444), ¿cómo pudo ser primogénito de éste? Sin duda el traductor sufrió aquí el despiste de contar los años a. de C. de menos a más como los de d. de C., con lo cual Empédocles tendría entre cuarenta y cincuenta y seis años al nacerle Anaxágoras, su primer hijo; paternidad ya algo talluda para ser primeriza, pero comprensible en hombre tan ocupado como Empédocles, que fue, según E. Wellmann (*Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, neue Bearbeitung, 10. Halbband, Stuttgart, 1958), célebre político, orador, sacerdote, médico, filósofo y poeta. En cuanto a la cita de Anaxágoras, ὁμοῦ πάντα, rara vez lleva ἦν como en 69b23: ἦν ὁμοῦ πάντα; cfr. 7b26, 69b21, 29; 71b28.

Más recientemente, el año 1964, apareció en Barcelona una nueva «versión establecida (no se dice sobre qué lengua) y anotada por Rosario Blánquez Augier y Juan F. Torres Samsó, con unas notas prologales de Emiliano M. Aguilera». En la pág. 11, como traducción del mismo pasaje, puede leerse: «Anaxágoras de Clazomenes, primogénito de Empédocles...»

Nam fere omnia [-] partium consimilium, ut ignem aut aquam, ita generari et corrumpi ait congregatione et disgregatione solum: aliter autem nec generari nec corrumpi, sed permanere [-] sempiterna. Ex his quidem igitur solam quis causam intelliget eam quae in materiae specie dicitur. **45.** Procedentibus autem sic, res ipsa viam fecit similiter et quaerere coëgit. Si enim quam maxime omnis generatio et corruptio ex aliquo uno aut pluribus est, *quare* hoc accidit et quae causa? Non enim *itaque* facit ipsum subiectum transmutare seipsum. Dico autem veluti neque lignum, neque aes, alterutrum ipsorum permutandi est causa: neque lignum facit lectum, neque aes statuam, sed aliquid aliud permutationis est causa. Hoc autem quaerere est aliud principium quaerere, ut si dicatur unde principium

Basándose en esto, podría uno considerar como única causa la que llamamos de especie material. Pero, al avanzar así, la cosa misma les abrió el camino y les obligó a investigar. Pues, si es indudable que toda generación y corrupción proceden de uno o de varios principios, ¿por qué sucede esto y cuál es la causa? Ciertamente, el sujeto no se hace cambiar a sí mismo. Por ejemplo, ni la madera ni el bronce son causa de que cambien una y otro; ni la madera hace la cama, ni el bronce la estatua, sino que es otra la causa del cambio. Investigar esto es buscar el otro principio, como diríamos nosotros, de donde procede el comienzo del movimiento.

Teniendo en cuenta que siete líneas más abajo hay una coincidencia total, hasta de puntos y comas, en las siguientes palabras: «no nacen ni perecen, sino que subsisten eternamente.

Por lo que precede se ve que todos estos filósofos han tomado por punto de partida la materia, considerándola como causa única» (demasiadas palabras para que la coincidencia pueda ser casual), parece claro que el gazapo de la primogenitura de Anaxágoras saltó de Buenos Aires a Barcelona. Pero su origen primero está sin duda en París. En francés es correcta la traducción «Anaxagore de Clazomène, l'aîné d'Empédocle...»; pero *aîné* (que viene del ant. fr. *ainz* «antes» y *né* «nacido») sólo con relación a los demás hermanos significa «primogénito»; en general significa «de más edad», literalmente, «nacido antes» que otro. No era, pues, Anaxágoras «primogénito de Empédocles», sino «de más edad» que él.

μεν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. οἱ μὲν οὖν πάμπαν ἐξ ἀρχῆς ἀψάμενοι τῆς μεθόδου τῆς τοιαύτης καὶ ἓν φάσκοντες εἶναι τὸ ὑποκείμενον οὐδέν ἐδυσχέραναν ἑαυτοῖς, ἀλλ' ἔνιοί γε τῶν ἓν λεγόντων, ὥσπερ ἡττηθέντες ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως, τὸ ἓν ἀκίνητόν φασιν εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὅλην οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν) ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην μεταβολὴν πᾶσαν· καὶ τοῦτο αὐτῶν ἴδιόν ἐστιν. τῶν μὲν οὖν ἓν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐδενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδῃ, καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἓν ἀλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι· τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιοῦσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν, οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν· χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῇ καὶ τοῖς τοιούτοις τοὐναντίον.—μετὰ δὲ τούτους καὶ τὰς τοιαύτας ἀρχάς, ὡς οὐχ ἱκανῶν οὐσῶν γεννῆσαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν, πάλιν ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὥσπερ εἴπομεν, ἀναγκαζόμενοι τὴν ἐχομένην ἐζήτησαν ἀρχήν. τοῦ γὰρ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ γίγνεσθαι τῶν ὄντων ἴσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν οὔτ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδὲν οὔτ' εἰκὸς αἴτιον εἶναι οὔτ' ἐκείνους οἰηθῆναι· οὐδ' αὖ τῷ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ τοσοῦτον ἐπιτρέψαι πρᾶγμα καλῶς εἶχεν. νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, κα-

Pues bien, los que emprendieron por vez primera este camino y sostuvieron que el sujeto era uno, no se plantearon a sí mismos ninguna dificultad; pero algunos de los que enseñaban tal unidad, como vencidos por esta investigación, afirman que lo Uno es inmóvil, y también la naturaleza toda, no sólo en cuanto a la generación y corrupción (pues esto es antiguo y todos lo admitieron), sino también en cuanto a los demás cambios; y ésta es doctrina peculiar suya. Así, pues, entre los que sostienen que todo es uno, nadie llegó a concebir tal causa [21], a no ser, quizá, Parménides, y éste, en tanto en cuanto afirma que no sólo un elemento, sino dos, en cierto modo, son causas. En cambio, a

[21] Aquella de donde procede el principio del movimiento, es decir, la causa eficiente.

motus. **46.** Igitur omnino qui talem viam a principio tetigerunt, et unum esse subiectum dixerunt, nihil difficultatis sibimet fecerunt; *verum quidam unum dicentium,* quasi ab ea quaestione devicti, ipsum ⟨*unum*⟩ esse immobile dicunt, et naturam totam non solum secundum generationem et corruptionem (hoc [-] enim antiquum est, et quod omnes esse confessi sunt) verum et secundum aliam mutationem omnem [-]: et hoc eorum est proprium. Unum ergo solum dicentium ipsum 984b ⟨*omne*⟩ esse, nulli talem intelligere causam convenit, nisi forte Parmenidi: et hoc intantum quia non solum unam, sed etiam duas aliqualiter ponit causas esse. Plura vero facientibus, magis contingit dicere: ut ipsum calidum et frigidum, aut ignem et terram. Utuntur enim quasi motivam [-] *habente* naturam igne; aqua vero et terra et huiusmodi, contrario. **47.** Post hos autem et talia principia tamquam non sufficientia existentium generare naturam, iterum ab ipsa veritate (velut aiebamus) coacti habitum quaesierunt principium: *ipsius* enim ⟨*boni*⟩ et bene *haec* quidem eorum quae sunt, habere, illa vero fieri, forsan nec ignem, nec terram, neque aliud talium nihil, verisimile causam esse, neque illos conveniens existimare: neque iterum ipsi automato et fortunae tantam committere rem bene habere. **48.** Dicens et aliquis inesse intellectum [-], quemadmodum ani-

los que dicen que son más, les es más fácil enunciarla; por ejemplo, a los que admiten como tales lo Caliente y lo Frío o el Fuego y la Tierra; pues atribuyen al Fuego la naturaleza motriz, y al Agua y a la Tierra y otros elementos semejantes, lo contrario.

Después de éstos, y considerando que tales principios no bastaban para generar la naturaleza de los entes, y de nuevo obligados, como hemos dicho, por la verdad misma, otros filósofos buscaron el tercer principio. Pues de que en unos entes haya y en otros se produzca lo bueno y lo bello sin duda no es causa ni el Fuego ni la Tierra ni ninguna otra cosa semejante, ni probablemente aquéllos lo creyeron. Y tampoco estaría bien confiar a la casualidad y al azar tan gran empresa. Por eso cuando alguien dijo que, igual que en los animales, también en

θάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον. φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρ-
20 μότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν. οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν·

ὑποπτεύσειε δ' ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦ- 4
τον, κἂν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθη-
25 κεν ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ οὗτος κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν «πρώτιστον μέν» φησιν «ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων», Ἡσίοδος δὲ «πάντων μὲν πρώτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα | γαῖ' εὐρύστερνος... | ἠδ' ἔρος, ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν», ὡς δέον ἐν τοῖς
30 οὖσιν ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἥτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα. τούτους μὲν οὖν πῶς χρὴ διανεῖμαι περὶ τοῦ τίς πρῶτος, ἐξέστω κρίνειν ὕστερον· ἐπεὶ δὲ καὶ τἀναντία τοῖς ἀγαθοῖς ἐνόντα ἐφαίνετο ἐν τῇ φύσει, καὶ οὐ μόνον τάξις καὶ
985ª τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ ἀταξία καὶ τὸ αἰσχρόν, καὶ πλείω τὰ κακὰ τῶν ἀγαθῶν καὶ τὰ φαῦλα τῶν καλῶν, οὕτως ἄλλος

la naturaleza había un Entendimiento que era la causa del mundo y del orden todo, se mostró como hombre prudente frente a las divagaciones de los anteriores. Sabemos con seguridad que Anaxágoras adoptó este punto de vista; pero se dice que su
20 primer iniciador fue Hermotimo de Clazómenas. Así, pues, los que pensaban de este modo afirmaron que la causa del bien[22] era el principio de los entes y, al mismo tiempo, el principio de donde reciben los entes el movimiento.

Puede sospechar alguien que fue Hesíodo el primero en bus- 4
car tal cosa, y, con él, otros que quizá consideraron el Amor y

[22] Es decir, la causa final y la eficiente eran un mismo principio; cfr. Bonitz, 71: «statuerunt... ut non sejungerent a motrice causam finalem, sed ex eodem principio et motus originem et finem bonum repeterent».

Colección
CLASICOS POLITICOS

Director: Antonio Truyol y Serra

VOLUMENES PUBLICADOS

Pesetas

Patriarca o el poder natural de los Reyes de Filmer y primer libro sobre el Gobierno de Locke.

(Edición bilingüe, en español e inglés.)
Estudio preliminar por Rafael Gambra.
Texto, traducción y notas de Carmela Gutiérrez de Gambra.
Un volumen en rústica 15 x 21,5 cm.
Páginas 320. Edición 1966.
ISBN: 84-259-0370-X. Precio 450

Retórica (edición bilingüe).

Por Aristóteles.
Traducción, prólogo y notas de Antonio Tovar.
Un volumen en rústica 13,5 x 18,5 cm.
Páginas 496. Reimpresión 1.ª edición, 1970.
ISBN: 84-259-0220-7. Precio 300

De Legibus (edición bilingüe).

Por M. T. Cicerón.
Introducción, notas y traducción de Alvaro d'Ors.
Un volumen en rústica 13,5 x 18,5 cm.
Páginas 496. Reimpresión 1.ª edición, 1970.
ISBN: 84-259-0200-2. Precio 200

Critón (edición bilingüe).

Por Platón.
Traducción de María Rico.
Un volumen en rústica 13,5 x 18,5 cm.
Páginas 64. Reimpresión 1.ª edición, 1970.
ISBN: 84-259-0199-5. Precio 100

Política (edición bilingüe).

Por Aristóteles.
Introducción, notas y traducción de Julián Marías.
Un volumen en rústica 13,5 x 18,5 cm.
Páginas 624. Reimpresión 1.ª edición, 1970.
ISBN: 84-259-0198-7. Precio 300

Las cartas (edición bilingüe).

Por Platón.
Prólogo, notas y traducción de Margarita Toranzo.
Un volumen en rústica 13,5 x 18,5 cm.
Páginas 240. Reimpresión 1.ª edición, 1970.
ISBN: 84-259-0217-7. Precio 175

Fedro (edición bilingüe).

Por Platón.
Prólogo, notas y traducción de Luis Gil Fernández.
Un volumen en rústica 13,5 x 18,5 cm.
Páginas 240. Reimpresión 1.ª edición, 1970.
ISBN: 84-259-0202-9. Precio 200

M

Marta Estévez. 83

ETICA A NICOMACO

[1, 2, 3:(1-5), 7, 8, 10:(6-9)]

Simp 35 a 1
92.52 6 1/5

CLASICOS POLITICOS

ARISTOTELES

ETICA A NICOMACO

EDICION BILINGÜE Y TRADUCCION

POR

MARIA ARAUJO y JULIAN MARIAS

INTRODUCCION Y NOTAS DE

JULIAN MARIAS

DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES
Madrid
1981

1.ª edición, 1949
2.ª edición, 1970
3.ª edición, 1981

ISBN: 84-259-0204-5. Depósito legal: M. 30437-1981

GRAFOFFSET, S. L.—Pol. Ind. "Los Angeles" GETAFE (Madrid)

INTRODUCCION

A Charles W. Hendel,
maestro de Filosofía en Yale,
que unió las virtudes éticas a las dianoéticas.

αὐτὰ δοκεῖ τῷ πυρέττοντι καὶ τῷ ὑγιαίνοντι, οὐδὲ θερμὸν
15 εἶναι τῷ ἀσθενεῖ καὶ τῷ εὐεκτικῷ. ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ ἐφ' ἑτέρων συμβαίνει. δοκεῖ δ' ἐν ἅπασι τοῖς τοιούτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ. εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ἀγαθός, ἥ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα
20 οἷς οὗτος χαίρει. τὰ δὲ τούτῳ δυσχερῆ εἴ τῳ φαίνεται ἡδέα, οὐδὲν θαυμαστόν· πολλαὶ γὰρ φθοραὶ καὶ λῦμαι ἀνθρώπων γίνονται· ἡδέα δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τούτοις καὶ οὕτω διακειμένοις. τὰς μὲν οὖν ὁμολογουμένως αἰσχρὰς δῆλον ὡς οὐ φατέον ἡδονὰς εἶναι, πλὴν τοῖς διεφθαρμένοις· τῶν δ' ἐπιει-
25 κῶν εἶναι δοκουσῶν ποίαν ἢ τίνα φατέον τοῦ ἀνθρώπου εἶναι; ἢ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν δῆλον; ταύταις γὰρ ἕπονται αἱ ἡδοναί. εἴτ' οὖν μία ἐστὶν εἴτε πλείους αἱ τοῦ τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρός, αἱ ταύτας τελειοῦσαι ἡδοναὶ κυρίως λέγοιντ' ἂν ἀνθρώπου ἡδοναὶ εἶναι, αἱ δὲ λοιπαὶ δευτέρως καὶ
30 πολλοστῶς, ὥσπερ αἱ ἐνέργειαι.

6 Εἰρημένων δὲ τῶν περὶ τὰς ἀρετάς τε καὶ φιλίας καὶ ἡδονάς, λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπῳ διελθεῖν, ἐπειδὴ τέλος αὐτὴν τίθεμεν τῶν ἀνθρωπίνων. ἀναλαβοῦσι δὴ τὰ προειρημένα συντομώτερος ἂν εἴη ὁ λόγος. εἴπομεν δὴ ὅτι οὐκ
35 ἔστιν ἕξις· καὶ γὰρ τῷ καθεύδοντι διὰ βίου ὑπάρχοι ἄν, φυτῶν ζῶντι βίον, καὶ τῷ δυστυχοῦντι τὰ μέγιστα. εἰ δὴ
1176 b ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἀλλὰ μᾶλλον εἰς ἐνέργειάν τινα θετέον, καθάπερ ἐν τοῖς πρότερον εἴρηται, τῶν δ' ἐνεργειῶν αἱ μέν εἰσιν ἀναγκαῖαι καὶ δι' ἕτερα αἱρεταί αἱ δὲ καθ' αὑτάς, δῆλον ὅτι τὴν εὐδαιμονίαν τῶν καθ' αὑτὰς αἱρετῶν τινὰ θετέον καὶ
5 οὐ τῶν δι' ἄλλο· οὐδενὸς γὰρ ἐνδεὴς ἡ εὐδαιμονία ἀλλ' αὐτάρκης. καθ' αὑτὰς δ' εἰσὶν αἱρεταὶ ἀφ' ὧν μηδὲν ἐπιζητεῖται παρὰ τὴν ἐνέργειαν. τοιαῦται δ' εἶναι δοκοῦσιν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις· τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν τῶν δι' αὑτὰ αἱρετῶν. καὶ τῶν παιδιῶν δὲ αἱ ἡδεῖαι· οὐ γὰρ
10 δι' ἕτερα αὐτὰς αἱροῦνται· βλάπτονται γὰρ ἀπ' αὐτῶν μᾶλλον ἢ ὠφελοῦνται, ἀμελοῦντες τῶν σωμάτων καὶ τῆς κτήσεως. καταφεύγουσι δ' ἐπὶ τὰς τοιαύτας διαγωγὰς τῶν εὐδαιμονιζομένων οἱ πολλοί, διὸ παρὰ τοῖς τυράννοις εὐδοκιμοῦσιν οἱ ἐν ταῖς τοιαύταις διαγωγαῖς εὐτράπελοι· ὧν γὰρ
15 ἐφίενται, ἐν τούτοις παρέχουσι σφᾶς αὐτοὺς ἡδεῖς, δέονται

poco parece lo mismo al enfermo que al que está bien. Lo mismo ocurre con las demás cosas. Pero se considera que, tratándose de cosas de esta naturaleza, la impresión verdadera es la del hombre bueno; y si esto es cierto, como parece, y la virtud y el hombre bueno en tanto que bueno son medida de cada cosa, serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquello en que él se deleite. Si las cosas que para éste son molestas parecen agradables a alguno, ello no es de extrañar, pues en los hombres hay muchas corrupciones y vicios, y aquellas cosas son sólo agradables para éstos y para los que están en sus condiciones. Por consiguiente, de los placeres que, a juicio de todos, son vergonzosos no se ha de decir que son placeres, excepto para los hombres corrompidos. Pero de los considerados como buenos, ¿cuál, o de qué índole hemos de decir que es el propio del hombre? ¿No resulta esto evidente de sus actividades? A éstas, en efecto, siguen los placeres. Por consiguiente, ya sea una, o ya sean muchas las actividades del hombre perfecto y feliz, se dirá que los placeres que las perfeccionan son eminentemente placeres propios del hombre, y los demás, secundariamente y de lejos, así como las actividades a que corresponden.

6

Después de haber tratado de lo relativo a las virtudes, a las diferentes clases de amistad y a los placeres, nos queda hablar sumariamente de la felicidad, ya que la declaramos fin de todo lo humano. Nuestra discusión podrá ser más concisa si resumimos lo que antes hemos dicho. Dijimos, pues, que la felicidad no es un hábito o disposición porque, de serlo, podría darse también en quien pasara la vida durmiendo, viviendo la vida de las plantas, y en el que sufriera las mayores desgracias. Y si esto no nos convence, sino que pensamos que más bien 1176 b
se la debe considerar como una actividad, como hemos dicho anteriormente, y si de las actividades unas son necesarias y se escogen por causa de otras, y otras son deseables por sí mismas, es evidente que la felicidad se ha de contar entre las deseables por sí mismas y no por causa de otra cosa, porque la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma. Ahora bien, se eligen por sí mismas aquellas actividades en que no se busca nada fuera de la misma actividad. Tales parecen ser las acciones virtuosas, pues el hacer lo que es honesto y bueno pertenece al número de las cosas deseables por sí mismas. Asimismo, los juegos agradables, ya que no se buscan por causa de ninguna otra cosa; al contrario, los hombres reciben de ellos más daño que provecho, descuidando su salud y sus bienes. No obstante, la mayor parte de los que son considerados felices recurren a tales pasatiempos; por eso en las cortes de los tiranos son muy estimados los que son hábiles en pasatiempos de esa naturaleza, porque dan gusto a los tiranos en aquello que más les interesa, y por eso éstos tienen necesidad de ellos. Esos juegos parecen relacionados con la felicidad porque los que ocupan posicio-

δὲ τοιούτων. δοκεῖ μὲν οὖν εὐδαιμονικὰ ταῦτα εἶναι διὰ τὸ τοὺς ἐν δυναστείαις ἐν τούτοις ἀποσχολάζειν, οὐδὲν δ' ἴσως σημεῖον οἱ τοιοῦτοί εἰσιν· οὐ γὰρ ἐν τῷ δυναστεύειν ἡ ἀρετὴ οὐδ' ὁ νοῦς, ἀφ' ὧν αἱ σπουδαῖαι ἐνέργειαι· οὐδ' εἰ ἄγευστοι οὗτοι ὄντες ἡδονῆς εἰλικρινοῦς καὶ ἐλευθερίου ἐπὶ τὰς σωματικὰς καταφεύγουσιν, διὰ τοῦτο ταύτας οἰητέον αἱρετωτέρας εἶναι· καὶ γὰρ οἱ παῖδες τὰ παρ' αὑτοῖς τιμώμενα κράτιστα οἴονται εἶναι. εὔλογον δή, ὥσπερ παισὶ καὶ ἀνδράσιν ἕτερα φαίνεται τίμια, οὕτω καὶ φαύλοις καὶ ἐπιεικέσιν. καθάπερ οὖν πολλάκις εἴρηται, καὶ τίμια καὶ ἡδέα ἐστὶ τὰ τῷ σπουδαίῳ τοιαῦτα ὄντα· ἑκάστῳ δ' ἡ κατὰ τὴν οἰκείαν ἕξιν αἱρετωτάτη ἐνέργεια, καὶ τῷ σπουδαίῳ δὴ ἡ κατὰ τὴν ἀρετήν. οὐκ ἐν παιδιᾷ ἄρα ἡ εὐδαιμονία· καὶ γὰρ ἄτοπον τὸ τέλος εἶναι παιδιάν, καὶ πραγματεύεσθαι καὶ κακοπαθεῖν τὸν βίον ἅπαντα τοῦ παίζειν χάριν. ἅπαντα γὰρ ὡς εἰπεῖν ἑτέρου ἕνεκα αἱρούμεθα πλὴν τῆς εὐδαιμονίας· τέλος γὰρ αὕτη. σπουδάζειν δὲ καὶ πονεῖν παιδιᾶς χάριν ἠλίθιον φαίνεται καὶ λίαν παιδικόν. παίζειν δ' ὅπως σπουδάζῃ, κατ' Ἀνάχαρσιν, ὀρθῶς ἔχειν δοκεῖ· ἀναπαύσει γὰρ ἔοικεν ἡ παιδιά, ἀδυνατοῦντες δὲ συνεχῶς πονεῖν ἀναπαύσεως δέονται. οὐ δὴ τέλος ἡ ἀνάπαυσις· γίνεται γὰρ ἕνεκα τῆς ἐνεργείας. δοκεῖ δ' ὁ εὐδαίμων βίος κατ' ἀρετὴν εἶναι· οὗτος δὲ μετὰ σπουδῆς, ἀλλ' οὐκ ἐν παιδιᾷ. βελτίω τε λέγομεν τὰ σπουδαῖα τῶν γελοίων καὶ μετὰ παιδιᾶς, καὶ τοῦ βελτίονος ἀεὶ καὶ μορίου καὶ ἀνθρώπου σπουδαιοτέραν τὴν ἐνέργειαν· ἡ δὲ τοῦ βελτίονος κρείττων καὶ εὐδαιμονικωτέρα ἤδη. ἀπολαύσειέ τ' ἂν τῶν σωματικῶν ἡδονῶν ὁ τυχὼν καὶ ἀνδράποδον οὐχ ἧττον τοῦ ἀρίστου· εὐδαιμονίας δ' οὐδεὶς ἀνδραπόδῳ μεταδίδωσιν, εἰ μὴ καὶ βίου. οὐ γὰρ ἐν ταῖς τοιαύταις διαγωγαῖς ἡ εὐδαιμονία, ἀλλ' ἐν ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείαις, καθάπερ καὶ πρότερον εἴρηται.

7 Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται. ὁμολογούμενον δὲ τοῦτ' ἂν

nes de poder pasan sus ocios en ellos; sin embargo, es posible que aquéllos no prueben nada; en efecto, no radican en el poder ni la virtud ni el entendimiento, de los cuales proceden las buenas actividades, y si los tiranos, por no haber gustado nunca un placer puro y libre, se entregan a los del cuerpo, no se ha de pensar por ello que éstos son preferibles: también los niños creen que lo que ellos estiman es lo mejor. Es lógico, pues, que, así como para los niños y los hombres no son las mismas las cosas valiosas, tampoco lo sean para los malos y para los buenos. De modo que, como hemos dicho muchas veces, es valioso y agradable lo que lo es para el bueno, ya que, siendo para cada uno preferible entre todas la actividad que es conforme a la disposición propia de cada uno, para el hombre bueno lo será la actividad conforme a la virtud. La felicidad, por tanto, no está en la diversión; sería en verdad absurdo que el fin del hombre fuera la diversión y que se ajetreara y padeciera toda la vida por divertirse. Pues todas las cosas, por así decirlo, las elegimos por causa de otras, excepto la felicidad, que es ella misma el fin. Afanarse y trabajar por causa de la diversión parece necio y pueril en extremo; en cambio, divertirse para trabajar después, como dice Anacarsis (5), está bien; porque la diversión es una especie de descanso, y como los hombres no pueden trabajar continuamente, tienen necesidad de descanso. El descanso, por tanto, no es un fin, puesto 1177 a que lo tomamos por causa de la actividad.

La vida feliz es la que es conforme a la virtud, vida de esfuerzo serio, y no de juego. Y declaramos mejores las cosas serias que las que mueven a risa y están relacionadas con el juego, y más seria la actividad de la parte mejor del hombre y del mejor hombre, y la del mejor es siempre la más excelente y la más feliz. Finalmente, cualquiera, el esclavo tanto como el mejor de los hombres, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero de la felicidad nadie hace partícipe al esclavo, a no ser que le atribuya también vida humana propiamente dicha. Porque la felicidad no está en tales ocupaciones, sino en las actividades conforme a la virtud, como se ha dicho antes.

7

Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre. Sea, pues, el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le

(5) Anacarsis, el famoso príncipe escita que según la leyenda viajó por Grecia y del que se contaban tantos dichos. Su fama duró hasta el siglo XVIII (recuérdese el *Voyage du jeune Anacharsis* de J. J. Barthélemy, 1788).

δόξειεν εἶναι καὶ τοῖς πρότερον καὶ τῷ ἀληθεῖ. κρατίστη τε
γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια (καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ
τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς)· ἔτι δὲ συνεχεστάτη· θεω-
ρεῖν [τε] γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὁτιοῦν.
οἰόμεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἡδίστη
δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολο-
γουμένως ἐστίν· δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς
ἔχειν καθαρειότητι καὶ τῷ βεβαίῳ, εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι
τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι. ἥ τε λεγομένη
αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ' ἂν εἴη· τῶν μὲν
γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων καὶ σοφὸς καὶ δίκαιος καὶ οἱ
λοιποὶ δέονται, τοῖς δὲ τοιούτοις ἱκανῶς κεχορηγημένων ὁ
μὲν δίκαιος δεῖται πρὸς οὓς δικαιοπραγήσει καὶ μεθ' ὧν,
ὁμοίως δὲ καὶ ὁ σώφρων καὶ ὁ ἀνδρεῖος καὶ τῶν ἄλλων ἕκα-
στος, ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ' αὑτὸν ὢν δύναται θεωρεῖν, καὶ ὅσῳ
ἂν σοφώτερος ᾖ, μᾶλλον· βέλτιον δ' ἴσως συνεργοὺς ἔχων,
1177 b ἀλλ' ὅμως αὐταρκέστατος. δόξαι τ' ἂν αὐτὴ μόνη δι' αὑ-
τὴν ἀγαπᾶσθαι· οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεω-
ρῆσαι, ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν ἢ πλεῖον ἢ ἔλαττον περι-
ποιούμεθα παρὰ τὴν πρᾶξιν. δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ
σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολε-
μοῦμεν ἵν' εἰρήνην ἄγωμεν. τῶν μὲν οὖν πρακτικῶν ἀρε-
τῶν ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἢ ἐν τοῖς πολεμικοῖς ἡ ἐνέργεια, αἱ
δὲ περὶ ταῦτα πράξεις δοκοῦσιν ἄσχολοι εἶναι, αἱ μὲν πολε-
μικαὶ καὶ παντελῶς (οὐδεὶς γὰρ αἱρεῖται τὸ πολεμεῖν τοῦ
πολεμεῖν ἕνεκα, οὐδὲ παρασκευάζει πόλεμον· δόξαι γὰρ ἂν
παντελῶς μιαιφόνος τις εἶναι, εἰ τοὺς φίλους πολεμίους
ποιοῖτο, ἵνα μάχαι καὶ φόνοι γίνοιντο)· ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ
πολιτικοῦ ἄσχολος, καὶ παρ' αὐτὸ τὸ πολιτεύεσθαι περι-
ποιουμένη δυναστείας καὶ τιμὰς ἢ τήν γε εὐδαιμονίαν αὐτῷ
καὶ τοῖς πολίταις, ἑτέραν οὖσαν τῆς πολιτικῆς, ἣν καὶ ζη-
τοῦμεν δῆλον ὡς ἑτέραν οὖσαν. εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς
ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ με-
γέθει προέχουσιν, αὗται δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίεν-
ται καὶ οὐ δι' αὑτὰς αἱρεταί εἰσιν, ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπου-
δῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα, καὶ παρ' αὐτὴν οὐδε-

1177 b 3. πρακτικῶν K^b: πρακτῶν vulg. || 22. ἀνθρώπινον L^b Γ.

es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa, ya lo hemos dicho.

Esto parece estar de acuerdo con lo que antes dijimos y con la verdad. En efecto, esta actividad es la más excelente (pues también lo es el entendimiento entre todo lo que hay en nosotros, y entre las cosas cognoscibles, las que son objeto del entendimiento); además, es la más continua, pues podemos contemplar continuamente más que hacer cualquier otra cosa. Y pensamos que el placer debe hallarse mezclado en la felicidad, y la actividad que se refiere a la sabiduría es, de común acuerdo, la más agradable de las actividades conforme a la virtud; se considera, al menos, que la filosofía encierra placeres admirables por su pureza y por su firmeza, y es lógico que la existencia de los que saben sea más agradable que la de los que buscan. Además la suficiencia o autarquía de que hablamos se dará sobre todo en la actividad contemplativa; en efecto, el sabio y el justo necesitan, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, una vez provistos suficientemente de ellas, el justo necesita personas respecto de las cuales y con las cuales practicar la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; mientras que el sabio, aun estando solo, puede practicar la contemplación, y cuanto más sabio sea más; quizá lo hace mejor si tiene quienes se entreguen con él a la misma actividad; pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo. Parecería que sólo esta ac- 1177 b
tividad se ama por sí misma, pues nada se saca de ella aparte de la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos siempre algo, más o menos, aparte de la acción misma. Se piensa también que la felicidad requiere ocio, pues trabajamos para tener ocio, y hacemos la guerra para tener paz. Pues bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita en la política o en la guerra, y las acciones relacionadas con éstas se consideran desprovistas de ocio; las guerreras, por completo (pues nadie elige el guerrear por el guerrear mismo, ni procura la guerra: parecería, en efecto, un asesino consumado el que hiciera de sus amigos enemigos para que hubiera batallas y matanzas); pero también carece de ocio la actividad del político, y produce, aparte de ella misma, poderes y honores, o la felicidad para el que la ejerce y para sus conciudadanos, que es distinta de la actividad política, y que evidentemente buscamos como distinta de ella. Si, pues, esntre las acciones virtuosas son las primeras en gloria y grandeza las políticas y guerreras, y éstas carecen de ocio y aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas. mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece superior en seriedad, y no aspira a ningún fin distinto de sí misma, y tener su placer propio (que aumenta la actividad), y la

νὸς ἐφίεσθαι τέλους, καὶ ἔχειν τὴν ἡδονὴν οἰκείαν (αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν), καὶ τὸ αὔταρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπῳ, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, τὰ κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα· ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον· οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας. ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσον δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσοῦτον καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὑτοῦ βίον αἱροῖτο ἀλλά τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἁρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

8 Δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν· αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί. δίκαια γὰρ καὶ ἀνδρεῖα καὶ τὰ ἄλλα τὰ κατὰ τὰς ἀρετὰς πρὸς ἀλλήλους πράττομεν ἐν συναλλάγμασι καὶ χρείαις καὶ πράξεσι παντοίαις ἔν τε τοῖς πάθεσι διατηροῦντες τὸ πρέπον ἑκάστῳ· ταῦτα δ' εἶναι φαίνεται πάντα ἀνθρωπικά. ἔνια δὲ καὶ συμβαίνειν ἀπὸ τοῦ σώματος δοκεῖ, καὶ πολλὰ συνῳκειῶσθαι τοῖς πάθεσιν ἡ τοῦ ἤθους ἀρετή. συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικάς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν. συνηρτημέναι δ' αὗται καὶ τοῖς πάθεσι περὶ τὸ σύνθετον ἂν εἶεν· αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί· καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατὰ ταύτας καὶ ἡ εὐδαιμονία.

1178 *a* 23. εἰφήσθω Aretinus: εἴρηται codd.

autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga que pueden darse en el hombre y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso parecen ser evidentemente las de esta actividad, ella será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa el espacio entero de su vida, porque en la felicidad no hay nada incompleto.

Tal vida, sin embargo, sería demasiado excelente para el hombre. En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a la de la, otras virtudes. Si, por tanto, la mente es divina respecto del hombres también la vida según ella es divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos huma, nos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales- sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; en efecto, aun cuando es pequeño en volumen, excede 1178 *a* con mucho a todo lo demás en potencia y dignidad. Parecería también que cada uno es ese elemento suyo precisamente, si cada uno es lo principal y lo mejor que hay en él; por consiguiente, sería absurdo no elegir la vida de uno mismo sino la de otro. Lo que dijimos anteriormente viene a propósito también ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme a la mente, ya que eso es primariamente el hombre. Esta vida será también, por consiguiente, la más feliz.

8

Después de ella, lo será la vida conforme a las demás virtudes, ya que las actividades que a éstas corresponden son humanas, puesto que la justicia, la fortaleza y las demás virtudes las practicamos los unos respecto de los otros en contratos, servicios y acciones de todas clases, y también en nuestros sentimientos, observando con cuidado lo que a cada uno conviene, y es evidente que todas estas cosas son humanas. Incluso parece que algunas de ellas proceden del cuerpo, y que en muchos casos la virtud moral está íntimamente unida a los sentimientos. También está ligada la prudencia a la virtud moral, y ésta a la prudencia, puesto que los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes morales, y la recta moral con la prudencia. Estando unidas

ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη· τοσοῦτον γὰρ περὶ αὐτῆς εἰρήσθω· διακριβῶσαι γὰρ μεῖζον τοῦ προκειμένου ἐστίν. δόξειε δ' ἂν καὶ τῆς ἐκτὸς χορηγίας ἐπὶ μικρὸν ἢ ἐπ' ἔλαττον δεῖσθαι τῆς ἠθικῆς. τῶν μὲν γὰρ ἀναγκαίων ἀμφοῖν χρεία καὶ ἐξ ἴσου ἔστω, εἰ καὶ μᾶλλον διαπονεῖ περὶ τὸ σῶμα ὁ πολιτικός, καὶ ὅσα τοιαῦτα· μικρὸν γὰρ ἄν τι διαφέροι· πρὸς δὲ τὰς ἐνεργείας πολὺ διοίσει. τῷ μὲν γὰρ ἐλευθερίῳ δεήσει χρημάτων πρὸς τὸ πράττειν τὰ ἐλευθέρια, καὶ τῷ δικαίῳ δὴ εἰς τὰς ἀνταποδόσεις (αἱ γὰρ βουλήσεις ἄδηλοι, προσποιοῦνται δὲ καὶ οἱ μὴ δίκαιοι βούλεσθαι δικαιοπραγεῖν), τῷ ἀνδρείῳ δὲ δυνάμεως, εἴπερ ἐπιτελεῖ τι τῶν κατὰ τὴν ἀρετήν, καὶ τῷ σώφρονι ἐξουσίας· πῶς γὰρ δῆλος ἔσται ἢ οὗτος ἢ τῶν ἄλλων τις; ἀμφισβητεῖταί τε πότερον κυριώτερον τῆς ἀρετῆς ἡ προαίρεσις ἢ αἱ πράξεις, ὡς ἐν ἀμφοῖν
1178 b οὔσης· τὸ δὴ τέλειον δῆλον ὡς ἐν ἀμφοῖν ἂν εἴη· πρὸς δὲ τὰς πράξεις πολλῶν δεῖται, καὶ ὅσῳ ἂν μείζους ὦσι καὶ καλλίους, πλειόνων. τῷ δὲ θεωροῦντι οὐδενὸς τῶν τοιούτων πρός γε τὴν ἐνέργειαν χρεία, ἀλλ' ὡς εἰπεῖν καὶ ἐμπόδιά ἐστι πρός γε τὴν θεωρίαν· ἢ δ' ἄνθρωπός ἐστι καὶ πλείοσι συζῇ, αἱρεῖται τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν· δεήσεται οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι. ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τις ἐστὶν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη. τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι· πράξεις δὲ ποίας ἀπονεῖμαι χρεὼν αὐτοῖς; πότερα τὰς δικαίας; ἢ γελοῖοι φανοῦνται συναλλάττοντες καὶ παρακαταθήκας ἀποδιδόντες καὶ ὅσα τοιαῦτα; ἀλλὰ τὰς ἀνδρείους ** ὑπομένοντας τὰ φοβερὰ καὶ κινδυνεύοντας ὅτι καλόν; ἢ τὰς ἐλευθερίους; τίνι δὲ δώσουσιν; ἄτοπον δ' εἰ καὶ ἔσται αὐτοῖς νόμισμα ἢ τι τοιοῦτον. αἱ δὲ σώφρονες τί ἂν εἶεν; ἢ φορτικὸς ὁ ἔπαινος, ὅτι οὐκ ἔχουσι φαύλας ἐπιθυμίας; διεξιοῦσι δὲ πάντα φαίνοιτ' ἂν τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν. ἀλλὰ μὴν ζῆν γε πάντες ὑπειλήφασιν αὐτοὺς καὶ ἐνεργεῖν ἄρα· οὐ γὰρ δὴ καθεύδειν ὥσπερ τὸν Ἐνδυμίωνα. τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη· καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη. σημεῖον δὲ καὶ τὸ μὴ με-

a los sentimientos o pasiones las virtudes morales lo serán del compuesto, y las virtudes del compuesto son humanas; por consiguiente, también lo serán la vida y la felicidad conforme a ellas. En cambio, la virtud o excelencia de la mente está separada. Hemos de contentarnos a propósito de esto con lo dicho, ya que el tratar esta cuestión detalladamente rebasa nuestro propósito. Parecería, sin embargo, que necesita poco de los recursos exteriores, o menos que la virtud moral. Concedamos que ambas requieren, e incluso por igual, las cosas necesarias, aun cuando el político se afana más por el cuerpo y por las cosas de la misma naturaleza (en definitiva, poco puede importar esa diferencia); pero en cuanto a las actividades de una y otra, hay entre ambas una gran diferencia. El liberal, en efecto, necesita riquezas para ejercer su liberalidad, y el justo para poder retribuir (porque la voluntad es invisible, y también los que no son justos fingen querer obrar justamente), y el valiente necesita fuerza para llevar a cabo alguna acción que esté de acuerdo con su virtud, y el hombre moderado oportunidad de manifestarla; ¿cómo, si no, se verá que lo es, o que no es uno de tantos? Se discute también qué es lo principal en la virtud, si el acto de la elección o las acciones, dando por sentado que la virtud consiste en ambas, y es sin duda evidente que su perfección las abarca a ambas, y para las ac- 1178 b
ciones se requieren muchas cosas, y cuanto más grandes y más hermosas sean, más. Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de eso por lo que se refiere a su actividad; sino que esas cosas son, por así decirlo, incluso estorbos para la contemplación, si bien en cuanto hombre, y en cuanto convive con otros, elige poner la virtud en práctica, y por consiguiente tendrá necesidad de aquellos auxilios exteriores para vivir una vida humana.

Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa puede resultar claro también de esta consideración: creemos que los dioses poseen la máxima bienaventuranza y felicidad; ¿qué acciones será preciso atribuirles? ¿Actos de justicia, acaso? ¿No parecería ridículo ver a los dioses hacer contratos, restituir depósitos, y hacer todas las demás cosas de este género? ¿Actos de valor, resistiendo peligros y afrontando riesgos porque el hacerlo es noble? ¿Acciones generosas? ¿Y a quién darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o cosa semejante. Sus acciones templadas ¿en qué consistirían? ¿No sería el atribuírselas una alabanza grosera, puesto que los dioses no tienen deseos bajos? Aunque las recorriéramos todas, siempre nos parecerían pequeñas e indignas de dioses las circunstancias de las acciones. Sin embargo, todos creemos que los dioses viven, y, por tanto, que ejercen alguna actividad; no ciertamente que duermen, como Endimión. Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción, y aún más la producción, ¿qué le queda sino la contemplación? De modo que la actividad divina, que a todas aventaja en beatitud, será contemplativa. Señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felici-

τέχειν τὰ λοιπὰ ζῷα εὐδαιμονίας, τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἐστερημένα τελείως. τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει· τῶν δ' ἄλλων ζώων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῇ κοινωνεῖ θεωρίας. ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν· αὕτη γὰρ καθ' αὑτὴν τιμία. ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις.

Δεήσει δὲ καὶ τῆς ἐκτὸς εὐημερίας ἀνθρώπῳ ὄντι· οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφὴν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν. οὐ μὴν οἰητέον γε πολλῶν καὶ μεγάλων δεήσεσθαι τὸν εὐδαιμονήσοντα, εἰ μὴ ἐνδέχεται ἄνευ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν μακάριον εἶναι· οὐ γὰρ ἐν τῇ ὑπερβολῇ τὸ αὐταρκες οὐδ' ἡ πρᾶξις, δυνατὸν δὲ καὶ μὴ ἄρχοντα γῆς καὶ θαλάττης πράττειν τὰ καλά· καὶ γὰρ ἀπὸ μετρίων δύναιτ' ἄν τις πράττειν κατὰ τὴν ἀρετήν (τοῦτο δ' ἔστιν ἰδεῖν ἐναργῶς· οἱ γὰρ ἰδιῶται τῶν δυναστῶν οὐχ ἧττον δοκοῦσι τὰ ἐπιεικῆ πράττειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον)· ἱκανὸν δὲ τοσαῦθ' ὑπάρχειν· ἔσται γὰρ ὁ βίος εὐδαίμων τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἐνεργοῦντος. καὶ Σόλων δὲ τοὺς εὐδαίμονας ἴσως ἀπεφαίνετο καλῶς, εἰπὼν μετρίως τοῖς ἐκτὸς κεχορηγημένους, πεπραγότας δὲ τὰ κάλλιστ', ὡς ᾤετο, καὶ βεβιωκότας σωφρόνως· ἐνδέχεται γὰρ μέτρια κεκτημένους πράττειν ἃ δεῖ. ἔοικε δὲ καὶ Ἀναξαγόρας οὐ πλούσιον οὐδὲ δυνάστην ὑπολαβεῖν τὸν εὐδαίμονα, εἰπὼν ὅτι οὐκ ἂν θαυμάσειεν εἴ τις ἄτοπος φανείη τοῖς πολλοῖς· οὗτοι γὰρ κρίνουσι τοῖς ἐκτός, τούτων αἰσθανόμενοι μόνον. συμφωνεῖν δὴ τοῖς λόγοις ἐοίκασιν αἱ τῶν σοφῶν δόξαι. πίστιν μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα ἔχει τινά, τὸ δ' ἀληθὲς ἐν τοῖς πρακτικοῖς ἐκ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου κρίνεται· ἐν τούτοις γὰρ τὸ κύριον. σκοπεῖν δὴ τὰ προειρημένα χρὴ ἐπὶ τὰ ἔργα καὶ τὸν βίον φέροντας, καὶ συνᾳδόντων μὲν τοῖς ἔργοις ἀποδεκτέον, διαφωνούντων δὲ λόγους ὑποληπτέον. ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν. εἰ γάρ τις ἐπι-

1179 *a* 3. πρᾶξις K^b: κρίσις οὐδ' ἡ πρᾶξις L^b Γ: κρίσις οὐδ' αἱ πράξεις M^b.

dad por estar completamente privados de tal clase de actividad. Así la vida de los dioses es toda feliz; la de los hombres, lo es en la medida en que tienen cierta semejanza de la actividad divina; y de los demás seres vivos ninguno tiene la felicidad porque no participan en modo alguno de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación se extiende también la felicidad, y los que tienen la facultad de contemplar más son también los más felices, no por accidente, sino en razón de la contemplación, pues ésta de por sí es preciosa. De modo que la felicidad consistirá en una contemplación.

Sin embargo, el hombre contemplativo, por ser hombre, tendrá necesidad del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud del cuerpo, del alimento y de los demás cuidados. Pero no se ha de pensar, ciertamente, que, no pudiendo alcanzar la beatitud sin los bienes exteriores, el que quiera ser feliz los necesitará en gran número y calidad, pues la autarquía y la acción no requieren superabundancia de ellos, y sin dominar el mar y la tierra se puede ejercitar una actividad noble; en efecto, uno puede, con recursos moderados, practicar la virtud (esto puede verse claramente considerando que los simples particulares llevan a cabo acciones honrosas tanto como los poderosos, e incluso, más); bastará, pues, disponer de bienes exteriores en esa medida, ya que será feliz la vida del que actúe de acuerdo con la virtud. Solón (6) también describía, probablemente con acierto, al hombre feliz al decir que, a su juicio, lo era el hombre moderadamente provisto de bienes exteriores que hubiera practicado las acciones más hermosas y hubiera vivido con templanza; porque se puede, con bienes moderados, practicar lo que se debe. Asimismo parece que Anaxágoras (7) no creía que el hombre feliz hubiera de ser rico y poderoso cuando decía que no se extrañaría de que pareciera un extravagante al vulgo, ya que éste juzga por las cosas exteriores, que son las únicas que percibe. Por consiguiente, las opiniones de los sabios parecen estar de acuerdo con nuestros argumentos, y tales juicios merecen en verdad cierto crédito, aunque la verdad, tratándose de cuestiones prácticas, se juzga por los hechos y por la vida, que son en ellas lo principal. Es preciso, por tanto, considerar lo que llevamos dicho refiriéndolo a los hechos y a la vida, y aceptarlo si está en armonía con los hechos, pero considerarlo como mera teoría si discrepa de ellos. 1179 *a*

Además, el que pone en ejercicio su inteligencia y la cultiva parece a la vez el mejor constituído y el más amado de los dioses. En efecto, si los dioses, como se cree, tienen algún cuidado de las cosas humanas,

(6) Heródoto, I, 30.
(7) Diels, 59 A 30.

μέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὔλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας. ὅτι δὲ πάντα ταῦτα τῷ σοφῷ μάλισθ' ὑπάρχει, οὐκ ἄδηλον. θεοφιλέστατος ἄρα. τὸν αὐτὸν δ' εἰκὸς καὶ εὐδαιμονέστατον· ὥστε κἂν οὕτως εἴη ὁ σοφὸς μάλιστ' εὐδαίμων.

9 Ἆρ' οὖν εἰ περί τε τούτων καὶ τῶν ἀρετῶν, ἔτι δὲ καὶ φιλίας καὶ ἡδονῆς, ἱκανῶς εἴρηται τοῖς τύποις, τέλος ἔχειν οἰητέον τὴν προαίρεσιν; ἢ καθάπερ λέγεται, οὐκ ἔστιν ἐν
1179 b τοῖς πρακτοῖς τέλος τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γνῶναι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά· οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἱκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλ' ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον, ἢ εἴ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γονόμεθα; εἰ μὲν οὖν ἦσαν οἱ λόγοι αὐτάρκεις πρὸς τὸ ποιῆσαι ἐπιεικεῖς, πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους δικαίως ἔφερον κατὰ τὸν Θέογνιν, καὶ ἔδει ἂν τούτους πορίσασθαι· νῦν δὲ φαίνονται προτρέψασθαι μὲν καὶ παρορμῆσαι τῶν νέων τοὺς ἐλευθερίους ἰσχύειν, ἦθός τ' εὐγενὲς καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόκαλον ποιῆσαι ἂν κατοκώχιμον ἐκ τῆς ἀρετῆς, τοὺς δὲ πολλοὺς ἀδυνατεῖν πρὸς καλοκαγαθίαν προτρέψασθαι· οὐ γὰρ πεφύκασιν αἰδοῖ πειθαρχεῖν ἀλλὰ φόβῳ, οὐδ' ἀπέχεσθαι τῶν φαύλων διὰ τὸ αἰσχρὸν ἀλλὰ διὰ τὰς τιμωρίας· πάθει γὰρ ζῶντες τὰς οἰκείας ἡδονὰς διώκουσι καὶ δι' ὧν αὗται ἔσονται, φεύγουσι δὲ τὰς ἀντικειμένας λύπας, τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδέος οὐδ' ἔννοιαν ἔχουσιν, ἄγευστοι ὄντες. τοὺς δὴ τοιούτους τίς ἂν λόγος μεταρρυθμίσαι; οὐ γὰρ οἷόν τε ἢ οὐ ῥᾴδιον τὰ ἐκ παλαιοῦ τοῖς ἤθεσι κατειλημμένα λόγῳ μεταστῆσαι· ἀγαπητὸν δ' ἴσως ἐστὶν εἰ πάντων ὑπαρχόντων δι' ὧν ἐπιεικεῖς δοκοῦμεν γίνεσθαι, μεταλάβοιμεν τῆς ἀρετῆς. γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει οἱ δ' ἔθει οἱ δὲ διδαχῇ. τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει· ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδαχὴ μή ποτ' οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύει, ἀλλὰ δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ

b 17. ἔθεσι Γ. || 25. ἤθεσι L^b.

será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto tiene que ser la inteligencia), y que correspondan con sus beneficios a aquellos que más la aman y la honran, por ocuparse de lo que los dioses aprecian y obrar recta y hermosamente. Y que todo esto se da sobre todo en el sabio, es manifiesto. Por consiguiente, será el más amado de los dioses. Y siéndolo, será verosímilmente también el más feliz. De modo que también por esta razón será el sabio el más feliz de todos.

9

Si de estas cosas, y de las virtudes, y de la amistad y del placer, hemos hablado ya suficientemente en términos generales, ¿hemos de creer que el tema que nos habíamos propuesto ha llegado a su fin, o, como suele decirse, cuando se trata de cosas prácticas el fin no es haberlas consi- 1179 b
derado todas y conocerlas, sino más bien hacerlas? Estonces tampoco, tratándose de la virtud, basta con conocerla, sino que se ha de procurar tenerla y practicarla, o conseguir cualquier otro medio de llegar a ser buenos. Ciertamente, si los razonamientos bastaran para hacer buenos a los hombres, reportarían justamente muchas grandes remuneraciones, como dice Teognis (8) y sería preciso procurárselos; pero de hecho, si bien parece que tienen fuerza suficiente para exhortar y estimular a los jóvenes generosos y para infundir el entusiasmo por la virtud en un carácter noble y verdaderamente amante de la bondad, resultan incapaces de excitar a la bondad y a la nobleza al vulgo, que de un modo natural no obedece por pudor, sino por miedo, ni se aparta de lo que es vil por vergüenza, sino por temor al castigo. Como la mayor parte de los hombres viven a merced de sus pasiones, persiguen los placeres que les son propios y los medios que a ellos conducen y huyen de los dolores contrarios; y de lo que es hermoso y verdaderamente agradable ni siquiera tienen noción, no habiéndolo probado nunca. A tales hombres, ¿qué razonamiento podrá reformarlos? No es posible, o no es fácil, desarraigar por la razón lo que de antiguo está arraigado en el carácter, y probablemente debemos darnos por afortunados si, reunidas todas las condiciones que parecen necesarias para que lleguemos a ser buenos, conseguimos participar de la virtud.

El llegar a ser buenos piensan algunos que es obra de la naturaleza, otros que del hábito, otros que de la instrucción. En cuanto a la naturaleza, es evidente que no está en nuestra mano, sino que por alguna causa divina sólo la poseen los verdaderamente afortunados; el razonamiento y la instrucción quizá no tienen fuerza en todos los casos, sino que requieren que el alma del discípulo haya sido trabajada de antemano por los hábitos, como tierra destinada a alimentar la semilla, para deleitarse y aborrecer debidamente, pues el que vive según sus pasiones

(8) Teognis, v. 432-434.

μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσαν τὸ σπέρμα. οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειε λόγου ἀποτρέποντος οὐδ' αὖ συνείη ὁ κατὰ πάθος ζῶν· τὸν δ' οὕτως ἔχοντα πῶς οἷόν τε μεταπεῖσαι; ὅλως τ' οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπείκειν τὸ πάθος ἀλλὰ βίᾳ. δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν. ἐκ νέου δ' ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν χαλεπὸν μὴ ὑπὸ τοιούτοις τραφέντα νόμοις· τὸ γὰρ σωφρόνως καὶ καρτερικῶς ζῆν οὐχ ἡδὺ τοῖς πολλοῖς, ἄλλως τε καὶ νέοις. διὸ νόμοις δεῖ τετάχθαι τὴν τροφὴν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα· οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη γενόμενα. οὐχ ἱκανὸν δ' ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἂν νόμων, καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον· οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκῃ μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσι καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ. διόπερ οἴονταί τινες τοὺς νομοθετοῦντας δεῖν μὲν παρακαλεῖν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν καὶ προτρέπεσθαι τοῦ καλοῦ χάριν, ὡς ἐπακουσομένων τῶν ἐπιεικῶς τοῖς ἔθεσι προηγμένων, ἀπειθοῦσι δὲ καὶ ἀφυεστέροις οὖσι κολάσεις τε καὶ τιμωρίας ἐπιτιθέναι, τοὺς δ' ἀνιάτους ὅλως ἐξορίζειν· τὸν μὲν γὰρ ἐπιεικῆ πρὸς τὸ καλὸν ζῶντα τῷ λόγῳ πειθαρχήσειν, τὸν δὲ φαῦλον ἡδονῆς ὀρεγόμενον λύπῃ κολάζεσθαι ὥσπερ ὑποζύγιον. διὸ καί φασι δεῖν τοιαύτας γίνεσθαι τὰς λύπας αἳ μάλιστ' ἐναντιοῦνται ταῖς ἀγαπωμέναις ἡδοναῖς. εἰ δ' οὖν, καθάπερ εἴρηται, τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν τραφῆναι καλῶς δεῖ καὶ ἐθισθῆναι, εἶθ' οὕτως ἐν ἐπιτηδεύμασιν ἐπιεικέσι ζῆν καὶ μήτ' ἄκοντα μήθ' ἑκόντα πράττειν τὰ φαῦλα, ταῦτα δὲ γίνοιτ' ἂν βιουμένοις κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθήν, ἔχουσαν ἰσχύν· ἡ μὲν οὖν πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ [δὴ] τὸ ἀναγκαῖον, οὐδὲ δὴ ὅλως ἡ ἑνὸς ἀνδρός, μὴ βασιλέως ὄντος ἢ τινος τοιούτου· ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ. καὶ τῶν μὲν ἀνθρώπων ἐχθαίρουσι τοὺς ἐναντιουμένους ταῖς ὁρμαῖς, κἂν ὀρθῶς αὐτὸ δρῶσιν· ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐπαχθὴς τάττων τὸ ἐπιεικές. ἐν μόνῃ δὲ τῇ Λακεδαιμονίων πόλει ⟨ἢ⟩ μετ'

1180 *a* 30. καὶ δρᾶν αὐτὸ δύνασθαι infra post 32. συμβάλλεσθαι ponenda conj. Bywater.

no prestará oídos a la razón que intente disuadirle, ni aun la comprenderá, y ¿cómo persuadir a que cambie al que tiene esta disposición? En general, la pasión no parece ceder ante el razonamiento, sino ante la fuerza. Es preciso, por tanto, que el carácter sea de antemano apropiado de alguna manera para la virtud, y ame lo noble y rehuya lo vergonzoso.

Pero es difícil encontrar desde joven la dirección recta para la virtud si no se ha educado uno bajo tales leyes, porque la vida templada y firme no es agradable al vulgo, y menos a los jóvenes. Por esta razón es preciso que la educación y las costumbres estén reguladas por leyes, y así no serán penosas, habiéndose hecho habituales. Y no basta seguramente haber tenido la educación y vigilancia adecuadas en la 1180 *a* juventud, sino que es preciso en la madurez practicar lo que antes se aprendió, y acostumbrarse a ello, y también para eso necesitamos leyes y, en general, para toda la vida, porque la mayor parte de los hombres obedecen más bien a la necesidad que a la razón, y a los castigos que a la bondad. Pero eso piensan algunos que los legisladores deben invitar y exhortar a la práctica de la virtud por amor del bien en la seguridad de que atenderán sus exhortaciones los que están adelantados en la formación de buenos hábitos; imponer castigos y correcciones a los desobedientes y sin disposición natural para el bien; y desterrar a los incurablemente miserables; pues el bueno y el que tiende en su vida a lo que es noble obedecerá a la razón, y el hombre vil que sólo aspira al placer debe ser castigado con el dolor, como un animal de yugo. Por eso dicen también que los dolores que se les inflijan han de ser tales que se opongan lo más posible a los placeres que ellos aman.

Pues bien, si, como se ha dicho, el que ha de ser hombre bueno debe ser bien educado y acostumbrado, y después vivir de este modo, entregado a buenas ocupaciones, y no hacer ni contra su voluntad ni voluntariamente lo que es malo, todo esto no será posible más que para los que vivan conforme a cierta inteligencia y orden recto que disponga de fuerza; ahora bien, las órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad, ni en general las de ningún hombre aislado, a menos que sea rey o algo semejante; en cambio la ley tiene fuerza obligatoria, y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia. Además, los hombres suelen odiar a aquellos otros hombres que se oponen a sus impulsos, aun cuando lo hagan rectamente, mientras que la ley no se atrae resentimientos al hacer el bien.

ὀλίγων ὁ νομοθέτης ἐπιμέλειαν δοκεῖ πεποιῆσθαι τροφῆς τε καὶ ἐπιτηδευμάτων· ἐν δὲ ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων ἐξημέληται περὶ τῶν τοιούτων, καὶ ζῇ ἕκαστος ὡς βούλεται, κυκλωπικῶς θεμιστεύων παίδων ἠδ' ἀλόχου. κράτιστον μὲν οὖν τὸ γίνεσθαι κοινὴν ἐπιμέλειαν καὶ ὀρθὴν [καὶ δρᾶν αὐτὸ δύνασθαι]· κοινῇ δ' ἐξαμελουμένων ἑκάστῳ δόξειεν ἂν προσήκειν τοῖς σφετέροις τέκνοις καὶ φίλοις εἰς ἀρετὴν συμβάλλεσθαι, ** ἢ προαιρεῖσθαί γε. μᾶλλον δ' ἂν τοῦτο δύνασθαι δόξειεν ἐκ τῶν εἰρημένων νομοθετικὸς γενόμενος. αἱ μὲν γὰρ κοιναὶ ἐπιμέλειαι δῆλον ὅτι διὰ νόμων γίνονται, ἐπιεικεῖς δ' αἱ διὰ τῶν σπουδαίων· γεγραμμένων δ' ἢ ἀγράφων, οὐδὲν ἂν δόξειε διαφέρειν, οὐδὲ δι' ὧν εἷς ἢ πολλοὶ παιδευθήσονται, ὥσπερ οὐδ' ἐπὶ μουσικῆς ἢ γυμναστικῆς καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων. ὥσπερ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν ἐνισχύει τὰ νόμιμα καὶ τὰ ἤθη, οὕτω καὶ ἐν οἰκίαις οἱ πατρικοὶ λόγοι καὶ τὰ ἔθη, καὶ ἔτι μᾶλλον διὰ τὴν συγγένειαν καὶ τὰς εὐεργεσίας· προϋπάρχουσι γὰρ στέργοντες καὶ εὐπειθεῖς τῇ φύσει. ἔτι δὲ καὶ διαφέρουσιν αἱ καθ' ἕκαστον παιδεῖαι τῶν κοινῶν, ὥσπερ ἐπ' ἰατρικῆς· καθόλου μὲν γὰρ τῷ πυρέττοντι συμφέρει ἡσυχία καὶ ἀσιτία, τινὶ δ' ἴσως οὔ, ὅ τε πυκτικὸς ἴσως οὐ πᾶσι τὴν αὐτὴν μάχην περιτίθησιν. ἐξακριβοῦσθαι δὴ δόξειεν ἂν μᾶλλον τὸ καθ' ἕκαστον ἰδίας τῆς ἐπιμελείας γινομένης· μᾶλλον γὰρ τοῦ προσφόρου τυγχάνει ἕκαστος. ἀλλ' ἐπιμεληθείη μὲν ⟨ἄν⟩ ἄριστα καθ' ἓν καὶ ἰατρὸς καὶ γυμναστὴς καὶ πᾶς ἄλλος ὁ καθόλου εἰδώς, τί πᾶσιν ἢ τοῖς τοιοισδί (τοῦ κοινοῦ γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι λέγονταί τε καὶ εἰσίν)· οὐ μὴν ἀλλ' ἑνός τινος οὐδὲν ἴσως κωλύει καλῶς ἐπιμεληθῆναι καὶ ἀνεπιστήμονα ὄντα, τεθεαμένον δ' ἀκριβῶς τὰ συμβαίνοντα ἐφ' ἑκάστῳ δι' ἐμπειρίαν, καθάπερ καὶ ἰατροὶ ἔνιοι δοκοῦσιν ἑαυτῶν ἄριστοι εἶναι, ἑτέρῳ οὐδὲν ἂν δυνάμενοι ἐπαρκέσαι. οὐδὲν δ' ἧττον ἴσως τῷ γε βουλομένῳ τεχνικῷ γενέσθαι καὶ θεωρητικῷ ἐπὶ τὸ καθόλου βαδιστέον εἶναι δόξειεν ἄν, κἀκεῖνο γνωριστέον ὡς ἐνδέχεται· εἴρηται γὰρ ὅτι περὶ τοῦθ' αἱ ἐπιστῆμαι. τάχα δὲ καὶ τῷ βουλομένῳ δι' ἐπιμελείας βελτίους ποιεῖν, εἴτε πολλοὺς εἴτ' ὀλίγους, νομοθετικῷ πειρατέον γενέσθαι, εἰ διὰ

b 4. ἔθη M^b. || 5. ἤθη L^b Γ. || 13. ἂν add. Bekker.

Sólo en la ciudad de Esparta, o en pocas más, parece haberse cuidado el legislador de la educación y de las ocupaciones de los ciudadanos; en la mayor parte de las ciudades no se ha tenido cuidado alguno de estas cosas y vive cada uno como quiere, legislando sobre sus hijos y su mujer, como los Cíclopes. Lo mejor es, sin duda, que la ciudad se ocupe de estas cosas pública y rectamente; pero si públicamente se descuidan, parece que debe corresponder a cada uno encaminar a sus hijos y a sus amigos a la virtud, y el poder hacerlo, o al menos proponérselo.

De lo que hemos dicho parece deducirse que podrá hacerlo mejor si es legislador. Es evidente, en efecto, que los cuidados que requiere una comunidad se llevan a efecto por medio de leyes, y bien por medio de buenas leyes; que sean escritas o no escritas parece ser indiferente, 1180 *b* así como que estén destinadas a educar a una sola persona o a muchas, como lo es tratándose de la música y de la gimnasia y de las demás disciplinas. Porque de la misma manera que en las ciudades tienen fuerza las leyes y las costumbres, así la tienen en la casa las palabras y las costumbres del padre, y aún más, a causa del parentesco y de los beneficios, porque los hijos aman desde luego a sus padres y les son dóciles por naturaleza. Tiene, además, otra ventaja la educación particular respecto de la pública, como el tratamiento médico: en general, al que tiene fiebre le conviene el reposo y la dieta, pero es posible que a alguno no le convenga, y el maestro de boxeo no propone a todos sus discípulos el mismo género de lucha. Parece, por tanto, que se afina más en lo particular, al concretarse la atención en un individuo, y cada uno encuentra así mejor lo que le conviene.

Pero podrá ocuparse mejor de cada caso individual el médico, el gimnasta, etc., que sepan en general qué es lo que conviene a todos, o a los que reúnen tales condiciones (pues se dice que las ciencias son de lo común, y lo son efectivamente); sin embargo, nada impide, probablemente, aun siendo un ignorante, cuidar bien a un individuo si se ha examinado atentamente, por experiencia, lo que le ocurre en cada caso, así como algunos parecen ser médicos inmejorables de sí mismos sin ser capaces, por ello, de ayudar en nada a otros. No obstante, el que quiera ser técnico y contemplativo ha de ir a lo general y conocerlo en la medida de lo posible, pues, como se ha dicho, es lo general el objeto de las ciencias.

Es probable, pues, que también el que quiera, mediante su cuidado,

νόμων ἀγαθοὶ γενοίμεθ' ἄν. ὁντινα γὰρ οὖν καὶ τὸν προθέντα διαθεῖναι καλῶς οὐκ ἔστι τοῦ τυχόντος, ἀλλ' εἴπερ τινός, τοῦ εἰδότος, ὥσπερ ἐπ' ἰατρικῆς καὶ τῶν λοιπῶν ὧν ἔστιν ἐπιμέλειά τις καὶ φρόνησις. ἆρ' οὖν μετὰ τοῦτο ἐπισκεπτέον πόθεν ἢ πῶς νομοθετικὸς γένοιτ' ἄν τις; ἢ καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, παρὰ τῶν πολιτικῶν; μόριον γὰρ ἐδόκει τῆς πολιτικῆς εἶναι. ἢ οὐχ ὅμοιον φαίνεται ἐπὶ τῆς πολιτικῆς καὶ τῶν λοιπῶν ἐπιστημῶν τε καὶ δυνάμεων; ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις οἱ αὐτοὶ φαίνονται τάς τε δυνάμεις παραδιδόντες καὶ ἐνεργοῦντες ἀπ' αὐτῶν, οἷον ἰατροὶ γραφεῖς· τὰ δὲ πολιτικὰ ἐπαγγέλλονται μὲν διδάσκειν οἱ σοφισταί, 1181 *a* πράττει δ' αὐτῶν οὐδείς, ἀλλ' οἱ πολιτευόμενοι, οἳ δόξαιεν ἂν δυνάμει τινὶ τοῦτο πράττειν καὶ ἐμπειρίᾳ μᾶλλον ἢ διανοίᾳ· οὔτε γὰρ γράφοντες οὔτε λέγοντες περὶ τῶν τοιούτων φαίνονται (καίτοι κάλλιον ἦν ἴσως ἢ λόγους δικανικοὺς τε καὶ δημηγορικούς), οὐδ' αὖ πολιτικοὺς πεποιηκότες τοὺς σφετέρους υἱεῖς ἤ τινας ἄλλους τῶν φίλων. εὔλογον δ' ἦν, εἴπερ ἐδυναντο· οὔτε γὰρ ταῖς πόλεσιν ἄμεινον οὐδὲν κατέλιπον ἄν, οὔθ' αὑτοῖς ὑπάρξαι προέλοιντ' ἂν μᾶλλον τῆς τοιαύτης δυνάμεως, οὐδὲ δὴ τοῖς φιλτάτοις. οὐ μὴν μικρόν γε ἔοικεν ἡ ἐμπειρία συμβάλλεσθαι· οὐδὲ γὰρ ἐγίνοντ' ἂν διὰ τῆς πολιτικῆς συνηθείας πολιτικοί· διὸ τοῖς ἐφιεμένοις περὶ πολιτικῆς εἰδέναι προσδεῖν ἔοικεν ἐμπειρίας. τῶν δὲ σοφιστῶν οἱ ἐπαγγελλόμενοι λίαν φαίνονται πόρρω εἶναι τοῦ διδάξαι. ὅλως γὰρ οὐδὲ ποιόν τι ἐστὶν ἢ περὶ ποῖα ἴσασιν· οὐ γὰρ ἂν τὴν αὐτὴν τῇ ῥητορικῇ οὐδὲ χείρω ἐτίθεσαν, οὐδ' ἂν ᾤοντο ῥᾴδιον εἶναι τὸ νομοθετῆσαι συναγαγόντι τοὺς εὐδοκιμοῦντας τῶν νόμων· ἐκλέξασθαι γὰρ εἶναι τοὺς ἀρίστους, ὥσπερ οὐδὲ τὴν ἐκλογὴν οὖσαν συνέσεως καὶ τὸ κρῖναι ὀρθῶς μέγιστον, ὥσπερ ἐν τοῖς κατὰ μουσικήν. οἱ γὰρ ἔμπειροι περὶ ἕκαστα κρίνουσιν ὀρθῶς τὰ ἔργα, καὶ δι' ὧν ἢ πῶς ἐπιτελεῖται συνιᾶσιν, καὶ ποῖα ποίοις συνᾴδει· τοῖς δ' ἀπείροις ἀγαπητὸν τὸ μὴ διαλανθάνειν εἰ εὖ ἢ κακῶς πεποίηται τὸ ἔργον, ὥσπερ ἐπὶ γραφικῆς. οἱ δὲ νόμοι τῆς 1181 *b* πολιτικῆς ἔργοις ἐοίκασιν· πῶς οὖν ἐκ τούτων νομοθετικὸς

1181 *a* 23. τοῖς πολιτικοῖς L^b M^b Γ.
b 15. ἀνθρώπινα L^b. || 22. ἥθεσι M^b.

hacer mejores a otros, sean muchos o pocos, ha de procurar hacerse legislador, si es que nos hacemos buenos mediante las leyes; porque no es propio del que se ofrezca dar una buena disposición a cualquiera o al que se le ponga por delante, sino que, si esto es propio de alguien, lo será del que sabe, como en la medicina y en las demás artes que implican cierto cuidado y prudencia.

¿Hemos de considerar ahora, por consiguiente, dónde y cómo puede uno hacerse legislador, o, como en los otros casos, tendrá que recurrir a los políticos? En efecto, la legislación se considera como una parte de la política. Pero, ¿no es distinto el caso de la política del de las demás ciencias y facultades? En las otras, son los mismos los que transmiten la facultad y los que la ejercitan, como los médicos y los pintores, mientras que la política profesan enseñarla los sofistas, pero ninguno de ellos la ejerce, sino los hombres de Estado, los cuales a su vez parecen 1181 *a* hacerlo en virtud de cierta facultad natural y experiencia, más que por la reflexión; no vemos, en efecto, que escriban ni hablen de tales cuestiones (aunque sería, sin duda, mejor que componer discursos judiciales o políticos), ni que hayan hecho políticos a sus hijos, o a algunos de sus amigos. Sin embargo, sería razonable hacerlo, si pudieran, pues ni podrían dejar nada mejor a sus ciudades, ni preferirían para sí mismos, ni por tanto para sus seres queridos, la posesión de otra facultad más bien que ésta. Con todo, la experiencia parece contribuir a ella no poco; de no ser así, los hombres no llegarían a ser políticos por la costumbre de la política, y por esta razón los que aspiran a saber de política parecen necesitar, además, experiencia.

Los sofistas que la profesan están, evidentemente, muy lejos de enseñarla. En general, en efecto, no saben ni de qué índole es, ni sobre qué clase de cuestiones versa; si lo supieran no dirían que es lo mismo que la retórica, ni que es inferior a ella, ni creerían que es fácil legislar reuniendo las leyes mejor reputadas, puesto que se pueden escoger las mejores; como si la selección no requiriera inteligencia, y el juzgar bien no fuera lo más difícil, como en lo que se refiere a la música. Pues mientras los que tienen experiencia en una esfera de cosas juzgan rectamente de las obras correspondientes y entienden por qué medios y cómo se llevan a cabo, y qué elementos armonizan con qué otros, los inexpertos tienen que darse por contentos con que no se les escape si la obra está bien o mal hecha, como en el caso de la pintura. Y las leyes vienen a ser las obras de la política. ¿Cómo, por consiguiente, podría uno hacer- 1181 *b*

γένοιτ' ἄν τις, ἢ τοὺς ἀρίστους κρίναι; οὐ γὰρ φαίνονται οὐδ' ἰατρικοὶ ἐκ τῶν συγγραμμάτων γίνεσθαι. καίτοι πειρῶνταί γε λέγειν οὐ μόνον τὰ θεραπεύματα, ἀλλὰ καὶ ὡς ἰαθεῖεν ἄν καὶ ὡς δεῖ θεραπεύειν ἑκάστους, διελόμενοι τὰς ἕξεις· ταῦτα δὲ τοῖς μὲν ἐμπείροις ὠφέλιμα εἶναι δοκεῖ, τοῖς δ' ἀνεπιστήμοσιν ἀχρεῖα. ἴσως οὖν καὶ τῶν νόμων καὶ τῶν πολιτειῶν αἱ συναγωγαὶ τοῖς μὲν δυναμένοις θεωρῆσαι καὶ κρῖναι τί καλῶς ἢ τοὐναντίον καὶ ποῖα ποίοις ἁρμόττει εὖ χρηστ' ἂν εἴη· τοῖς δ' ἄνευ ἕξεως τὰ τοιαῦτα διεξιοῦσι τὸ μὲν κρίνειν καλῶς οὐκ ἂν ὑπάρχοι, εἰ μὴ ἄρα αὐτόματον, εὐσυνετώτεροι δ' εἰς ταῦτα τάχ' ἂν γένοιντο. παραλιπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερεύνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας, αὐτοὺς ἐπισκέψασθαι μᾶλλον βέλτιον ἴσως, καὶ ὅλως δὴ περὶ πολιτείας, ὅπως εἰς δύναμιν ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία τελειωθῇ. πρῶτον μὲν οὖν εἴ τι κατὰ μέρος εἴρηται καλῶς ὑπὸ τῶν προγενεστέρων πειραθῶμεν ἐπελθεῖν, εἶτα ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν θεωρῆσαι τὰ ποῖα σῴζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις καὶ τὰ ποῖα ἑκάστας τῶν πολιτειῶν, καὶ διὰ τίνας αἰτίας αἱ μὲν καλῶς αἱ δὲ τοὐναντίον πολιτεύονται. θεωρηθέντων γὰρ τούτων τάχ' ἂν μᾶλλον συνίδοιμεν καὶ ποία πολιτεία ἀρίστη, καὶ πῶς ἑκάστη ταχθεῖσα, καὶ τίσι νόμοις καὶ ἔθεσι χρωμένη. λέγωμεν οὖν ἀρξάμενοι.

se legislador sin más que estudiarlas, o aprendería con ello a juzgar sobre las mejores? Es evidente, en efecto, que tampoco los médicos se hacen con los trabajos de medicina. Es verdad que hay quienes intentan decir no sólo los tratamientos, sino cómo podrían curarse los enfermos, y qué cuidados deben darse a cada uno, distinguiendo las diferentes constituciones; pero todo esto parece ser útil para los experimentados e inútil para los ignorantes. De la misma manera, pues, las colecciones de leyes y de constituciones políticas podrán ser utilísimas para los que pueden contemplar y juzgar qué es lo que está bien o lo contrario, y qué disposiciones vienen bien a cada caso; pero los que, sin ningún hábito, recorran tales documentos, no podrán juzgar acertadamente (a no ser que tengan especial don natural para ello), si bien quizá pueden adquirir de ese modo mayor comprensión de tales cuestiones.

Pues bien, como nuestros antecesores han dejado sin investigar lo referente a la legislación, quizá será mejor que lo consideremos nosotros, y, por tanto, estudiemos en general lo relativo a la constitución política a fin de completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas. En primer lugar, pues, intentemos pasar revista a lo que parcialmente haya podido quedar bien tratado por nuestros predecesores; después, en vista de las constituciones políticas que hemos reunido, intentemos ver qué cosas salvan y qué cosas pierden a las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras lo contrario. Examinadas estas cosas, quizá podamos ver mejor al mismo tiempo cuál es la mejor forma de gobierno, y cómo ha de ser ordenada cada una y de qué leyes y costumbres se ha de servir para ser la mejor en su género. Comencemos, pues, a hablar de esto.

CLASICOS POLITICOS

ARISTOTELES

POLITICA

EDICION BILINGÜE Y TRADUCCION

POR

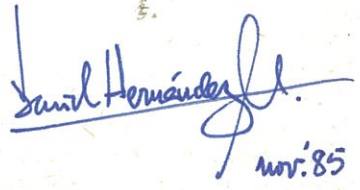
JULIAN MARIAS Y MARIA ARAUJO

INTRODUCCION Y NOTAS

DE

JULIAN MARIAS

DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA



CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES
MADRID
1983

1.ª Edición: 1951
2.ª Edición: 1970
Reimpresión: 1983

ISBN: 84-259-0675-X
Depósito legal: M. 12.335-1983
JOSMAR, S. A. Artesanía, 17. Coslada (Madrid)

INTRODUCCION

A Zubiri,
"maestro di color che sanno".

No me propongo aquí hacer un estudio sobre Aristóteles, ni siquiera sobre su Política, *sino una introducción a ella, es decir, una preparación para su lectura. Se trata, pues, sólo de poner en claro, del modo más conciso y eficaz posible, algunos supuestos que es menester tener presentes si se quiere entender con cierto rigor lo que en los ocho libros de su* Política *escribió Aristóteles. Esta función instrumental justifica los caracteres de la presente introducción: su eliminación de detalles y cuestiones accesorias o de información no imprescindible, por deseo de brevedad y de llevar rápidamente al lector* in medias res; *su insistencia en muchos puntos que son* previos *a la* Política *aristotélica y que la condicionan; su parquedad, por último, en referencias al contenido mismo de la obra, puesto que se trata de facilitar y hacer más fértil su lectura, no de anticiparla o, menos aún, de hacerla superflua.*

Todo libro es un hecho humano y, concretamente, histórico, que plantea un problema: por qué y para qué se ha escrito en esa determinada circunstancia. A la inversa, si se responde con alguna precisión a esta pregunta, queda aclarado en buena parte el sentido y el contenido del libro en cuestión. Y el hecho que en este momento nos interesa es que Aristóteles, un hombre de Estagira, nacido el

(cap. 6); en las aristocracias y repúblicas (cap. 7); precauciones para evitar la sedición (cap. 8-9); monarquía y tiranía: su diferencia, riesgos y defensa (cap. 10-11); escasa duración de la tiranía; crítica de los cambios políticos en la *República* de Platón (cap. 12).

LIBRO VIII (VI)

Organización y seguridad de las democracias y oligarquías

Cap. 1-5.—Los principios y las diversas formas de la democracia. Libertad e igualdad. La seguridad de las democracias.
Cap. 6-7.—Las formas de oligarquía y su organización.
Cap. 8.—Las magistraturas en la ciudad.

POLITICA

ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ Α'

1252 a Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινά οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινὸς ἕνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινὸς στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας· αὕτη δέ ἐστιν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική. ὅσοι μὲν οὖν οἴονται πολιτικὸν 2 καὶ βασιλικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ δεσποτικὸν εἶναι τὸν αὐτόν, οὐ καλῶς λέγουσιν· πλήθει γὰρ καὶ ὀλιγότητι νομίζουσι διαφέρειν, ἀλλ' οὐκ εἴδει τούτων ἕκαστον, οἷον ἂν μὲν ὀλίγων, δεσπότην, ἂν δὲ πλειόνων, οἰκονόμον, ἂν δ' ἔτι πλειόνων, πολιτικὸν ἢ βασιλικόν, ὡς οὐδὲν διαφέρουσαν μεγάλην οἰκίαν ἢ μικρὰν πόλιν, καὶ πολιτικὸν δὲ καὶ βασιλικόν, ὅταν μὲν αὐτὸς ἐφεστήκῃ, βασιλικόν, ὅταν δὲ κατὰ τοὺς λόγους τῆς ἐπιστήμης τῆς τοιαύτης κατὰ μέρος ἄρχων καὶ ἀρχόμενος, πολιτικόν· ταῦτα δ' οὐκ ἔστιν ἀληθῆ· δῆλον δ' ἔσται τὸ λεγόμενον ἐπισκοποῦσι κατὰ τὴν ὑφη- 3 γημένην μέθοδον. ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων ἀνάγκη διαιρεῖν (ταῦτα γὰρ ἐλάχιστα μόρια τοῦ παντός), οὕτω καὶ πόλιν ἐξ ὧν σύγκειται σκοποῦντες ὀψόμεθα καὶ περὶ τούτων μᾶλλον, τί τε διαφέρουσιν ἀλλήλων, καὶ εἴ τι τεχνικὸν ἐνδέχεται λαβεῖν περὶ ἕκαστον τῶν ῥηθέντων.

LIBRO I

1

Vemos que toda ciudad (1) es una comunidad (2) y que 1252 a
toda comunidad está constituída en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil.

No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente; que el que ejerce su autoridad sobre pocos es amo, el que la ejerce sobre más, administrador de su casa, y el que sobre más aún, gobernante o rey. Para ellos en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña, y en cuanto al gobernante y el rey, cuando la potestad es personal, el que la ejerce es rey; y cuando, según las normas de la ciencia política, alternativamente manda y obedece, es gobernante. 2

Pero esto no es verdad, como resultará claro considerando la cuestión según el método que nosotros seguimos; porque de la misma manera que en las demás ciencias es menester dividir lo compuesto hasta llegar a sus simples, pues éstos son las últimas partes del todo, así también considerando de qué elementos consta la ciudad veremos mejor en qué difieren unas de otras las cosas dichas, y si es posible obtener algún resultado científico sobre cada una de ellas. 3

2 Εἰ δή τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέ-
ψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν
οὕτω θεωρήσειεν. ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ 2
ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς
γενέσεως ἕνεκεν (καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως, ἀλλ' ὥσπερ
καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι,
οἷον αὐτό, τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον), ἄρχον δὲ φύσει καὶ
ἀρχόμενον διὰ τὴν σωτηρίαν· τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ
διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει, τὸ δὲ
δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα ποιεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει
δοῦλον· διὸ δεσπότῃ καὶ δούλῳ ταὐτὸ συμφέρει. φύσει μὲν 3
1252 b οὖν διώρισται τὸ θῆλυ καὶ τὸ δοῦλον (οὐδὲν γὰρ ἡ φύσις
ποιεῖ τοιοῦτον οἷον χαλκοτύποι τὴν Δελφικὴν μάχαιραν
πενιχρῶς, ἀλλ' ἓν πρὸς ἕν· οὕτω γὰρ ἂν ἀποτελοῖτο κάλ-
λιστα τῶν ὀργάνων ἕκαστον, μὴ πολλοῖς ἔργοις ἀλλ' ἑνὶ
δουλεῦον)· ἐν δὲ τοῖς βαρβάροις τὸ θῆλυ καὶ δοῦλον τὴν 4
αὐτὴν ἔχει τάξιν. αἴτιον δὲ ὅτι τὸ φύσει ἄρχον οὐκ ἔχου-
σιν, ἀλλὰ γίνεται ἡ κοινωνία αὐτῶν δούλης καὶ δούλου. διό
φασιν οἱ ποιηταὶ "βαρβάρων δ' Ἕλληνας ἄρχειν εἰκός," 5
ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν. ἐκ μὲν οὖν τού-
των τῶν δύο κοινωνιῶν οἰκία πρώτη, καὶ ὀρθῶς Ἡσίοδος
εἶπε ποιήσας "οἶκον μὲν πρώτιστα γυναῖκά τε βοῦν τ' ἀρο-
τῆρα"· ὁ γὰρ βοῦς ἀντ' οἰκέτου τοῖς πένησίν ἐστιν. ἡ μὲν
οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν
οἶκός ἐστιν, οὓς Χαρώνδας μὲν καλεῖ ὁμοσιπύους, Ἐπιμενίδης

2

Observando el desarrollo de las cosas desde su origen se obtendrá en esta cuestión, como en las demás, la visión más clara. En primer lugar se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino de la misma manera que los demás animales y plantas, que de un modo natural aspiran a dejar tras sí otros semejantes), y el que por naturaleza manda y el súbdito, para seguridad suya. En efecto, el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso el señor y el esclavo tienen los mismos intereses.

La naturaleza, sin embargo, ha establecido una dife- 1252 b
rencia entre la hembra y el esclavo, porque la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores el cuchillo de Delfos, sino cada cosa para un solo fin; y cada órgano puede llevar a cabo su función de la mejor manera si no sirve para muchas, sino para una sola. Pero entre los bárbaros la hembra y el esclavo tienen el mismo puesto, y la razón de ello es que no tienen el elemento que mande por naturaleza, y su comunidad resulta de esclava y esclavo. Por eso dicen los poetas que «es justo que los griegos manden sobre los bárbaros», entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.

De estas dos sociedades procede en primer lugar la casa, y Hesiodo dijo bien en su poema (3):

«Lo primero casa, mujer y buey para el arado»,

pues el buey es el criado del pobre. Por tanto, la comunidad constituída naturalmente para la satisfacción de las

δὲ ὁ Κρὴς ὁμοκάπους· ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία
πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη. μάλιστα δὲ 6
κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι· οὓς κα-
λοῦσί τινες ὁμογάλακτας παῖδάς τε καὶ παίδων παῖδας.
διὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐβασιλεύοντο αἱ πόλεις, καὶ νῦν ἔτι τὰ
ἔθνη· ἐκ βασιλευομένων γὰρ συνῆλθον· πᾶσα γὰρ οἰκία
βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου, ὥστε καὶ αἱ ἀποικίαι διὰ
τὴν συγγένειαν. καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὃ λέγει Ὅμηρος, "θεμιστεύει 7
δὲ ἕκαστος παίδων ἠδ' ἀλόχων"· σποράδες γάρ· καὶ οὕτω
τὸ ἀρχαῖον ᾤκουν. καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ
βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν, οἱ δὲ τὸ
ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο, ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἴδη ἑαυτοῖς ἀφο-
μοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν. ἡ δ' ἐκ 8
πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις ἤδη, πάσης ἔχουσα
πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν οὖν τοῦ
ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν,
εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων,
ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως
τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἑκάστου, ὥσπερ
ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος βέλ- 9
1253 a τιστον· ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. ἐκ τούτων
οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ἄνθρωπος
φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ
τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος, ὥσπερ
καὶ ὑφ' Ὁμήρου λοιδορηθεὶς "ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος"·
ἅμα γὰρ φύσει τοιοῦτος καὶ πολέμου ἐπιθυμητής, ἅτε περ 10
ἄζυξ ὢν ὥσπερ ἐν πεττοῖς. διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος
ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον,

necesidades cotidianas es la casa, a cuyos miembros llama Carondas «de la panera», y Epiménides de Creta «del mismo comedero»; y la primera comunidad constituída por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea, que en su forma más natural aparece como una colonia de la casa: algunos llaman a sus miembros «hijos de la misma leche» e «hijos de hijos». Esta es también la razón de que al principio las ciudades fueran gobernadas por reyes, como todavía hoy los bárbaros: resultaron de la unión de personas sometidas a rey, ya que en toda casa reina el más anciano, y, por lo tanto, también en las colonias, cuyos miembros están unidos por el parentesco. Y eso es lo que dice Homero (4):

«Cada uno es el legislador de sus hijos y mujeres»,

pues en los tiempos primitivos vivían dispersos. Igualmente dicen todos los hombres que los dioses se gobiernan monárquicamente, porque así se gobernaban también ellos al principio, y aun ahora algunos, asemejando a la suya, lo mismo que la figura, la vida de los dioses.

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien (5). De modo que toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor. 1253 a

De todo esto resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social (6), y que el insocial por naturaleza

δῆλον. οὐδέν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἡ φύσις ποιεῖ, λόγον
δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων· ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ 11
λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζώοις· μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις· ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ
τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ 12
πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν.
τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρου- 13
μένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται ποὺς οὐδὲ χείρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγει τὴν λιθίνην· διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη, πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὥρισται καὶ τῇ δυνάμει, ὥστε μηκέτι τοιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι, ἀλλ' ὁμώ-
νυμα. ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκα- 14
στος, δῆλον· εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθείς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἕξει πρὸς τὸ ὅλον· ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν, ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν, οὐδὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός. φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν 15
πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτι-

y no por azar o es mal hombre o más que hombre, como aquel a quien Homero (7) increpa:

«sin tribu, sin ley, sin hogar»,

porque el que es tal por naturaleza es además amante de la guerra, como una pieza aislada en los juegos (8).

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad (9).

La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte (10); en efecto, destruído el todo, no habrá pie ni mano, a no ser equívocamente, como se puede llamar mano a una de piedra: una mano muerta será algo semejante. Todas las cosas se definen por su función y sus facultades (11), y cuando éstas dejan de ser lo que eran no se debe decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. Es evidente, pues, que la ciudad es por naturaleza y anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. Es natural en todos la tendencia a una comunidad tal, pero el primero que la estableció fué causa de los mayores bienes (12); porque así

στον τῶν ζώων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθὲν νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα 16
ὅπλα· ὁ δὲ ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ
35 ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τἀναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χείριστον. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν· ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις.

1253 b 3 Ἐπεὶ δὲ φανερὸν ἐξ ὧν μορίων ἡ πόλις συνέστηκεν, ἀναγκαῖον πρῶτον περὶ οἰκονομίας εἰπεῖν· πᾶσα γὰρ σύγκειται πόλις ἐξ οἰκιῶν. οἰκονομίας δὲ μέρη, ἐξ ὧν πάλιν οἰκία συνέστηκεν· οἰκία δὲ τέλειος ἐκ δούλων καὶ ἐλευθέρων. ἐπεὶ
5 δ' ἐν τοῖς ἐλαχίστοις πρῶτον ἕκαστον ζητητέον, πρῶτα δὲ καὶ ἐλάχιστα μέρη οἰκίας δεσπότης καὶ δοῦλος καὶ πόσις καὶ ἄλοχος καὶ πατὴρ καὶ τέκνα, περὶ τριῶν ἂν τούτων σκεπτέον εἴη τί ἕκαστον καὶ ποῖον δεῖ εἶναι. ταῦτα δ' 2
ἐστὶ δεσποτικὴ καὶ γαμικὴ (ἀνώνυμον γὰρ ἡ γυναικὸς καὶ ἀν-
10 δρὸς σύζευξις) καὶ τρίτον τεκνοποιητικὴ· καὶ γὰρ αὕτη οὐκ ὠνόμασται ἰδίῳ ὀνόματι. ἔστωσαν δ' αὗται τρεῖς ἃς εἴπομεν. ἔστι δέ τι μέρος ὃ δοκεῖ τοῖς μὲν εἶναι οἰκονομία, 3
τοῖς δὲ μέγιστον μέρος αὐτῆς· ὅπως δ' ἔχει, θεωρητέον. λέγω δὲ περὶ τῆς καλουμένης χρηματιστικῆς. πρῶτον δὲ
15 περὶ δεσπότου καὶ δούλου εἴπωμεν, ἵνα τά τε πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρείαν ἴδωμεν, κἂν εἴ τι πρὸς τὸ εἰδέναι περὶ αὐτῶν δυναίμεθα λαβεῖν βέλτιον τῶν νῦν ὑπολαμβανομένων. τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ ἐπιστήμη τέ τις εἶναι ἡ δεσποτεία, 4

como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas (13). Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón. La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la Justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo.

3

Una vez que hemos puesto de manifiesto de qué partes 1253 b
consta la ciudad, tenemos que hablar, en primer lugar, de la administración doméstica, ya que toda ciudad se compone de casas. Las partes de la administración doméstica corresponden a aquéllas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta consta de esclavos y libres. Ahora bien, como todo se debe examinar por lo pronto en sus menores elementos, y las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la mujer, el padre y los hijos, habrá que considerar respecto de estas tres relaciones qué es y cómo debe ser cada una, a saber, la heril, la conyugal (pues la unión del hombre y la mujer carece de nombre), y la procreadora (ésta tampoco tiene nombre adecuado). Queden, pues, así denominadas las tres relaciones que hemos mencionado. Hay una tercera parte que para algunos coincide con la administración doméstica y para otros es la parte más importante de ella; tendremos que examinarlo; me refiero a la llamada crematística.

En primer lugar, pues, hablemos del amo y del esclavo para ver lo relativo a las necesidades de la vida práctica, y si podemos llegar en el conocimiento de esta relación a una teoría mejor que las hoy admitidas. Unos opinan, en

καὶ ἡ αὐτὴ οἰκονομία καὶ δεσποτεία καὶ πολιτικὴ καὶ βα-
σιλική, καθάπερ εἴπομεν ἀρχόμενοι· τοῖς δὲ παρὰ φύσιν
τὸ δεσπόζειν. νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύ-
θερον, φύσει δ' οὐδὲν διαφέρειν. διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον
γάρ. ἐπεὶ οὖν ἡ κτῆσις μέρος τῆς οἰκίας ἐστὶ καὶ ἡ κτητικὴ
μέρος τῆς οἰκονομίας (ἄνευ γὰρ τῶν ἀναγκαίων ἀδύνατον
καὶ ζῆν καὶ εὖ ζῆν), ὥσπερ δὲ ταῖς ὡρισμέναις τέχναις
ἀναγκαῖον ἂν εἴη ὑπάρχειν τὰ οἰκεῖα ὄργανα, εἰ μέλλει
ἀποτελεσθήσεσθαι τὸ ἔργον, οὕτω καὶ τῶν οἰκονομικῶν, τῶν 2
δ' ὀργάνων τὰ μὲν ἄψυχα τὰ δ' ἔμψυχα, οἷον τῷ κυ-
βερνήτῃ ὁ μὲν οἴαξ ἄψυχον, ὁ δὲ πρῳρεὺς ἔμψυχον (ὁ
γὰρ ὑπηρέτης ἐν ὀργάνου εἴδει ταῖς τέχναις ἐστίν), οὕτω καὶ
τὸ κτῆμα ὄργανον πρὸς ζωήν ἐστι, καὶ ἡ κτῆσις πλῆθος
ὀργάνων ἐστί, καὶ ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον, καὶ ὥσπερ
ὄργανον πρὸ ὀργάνων πᾶς ὁ ὑπηρέτης· εἰ γὰρ ἠδύνατο 3
ἕκαστον τῶν ὀργάνων κελευσθὲν ἢ προαισθανόμενον ἀποτε-
λεῖν τὸ αὑτοῦ ἔργον, ὥσπερ τὰ Δαιδάλου φασὶν ἢ τοὺς τοῦ
Ἡφαίστου τρίποδας, οὓς φησιν ὁ ποιητὴς αὐτομάτους θεῖον
δύεσθαι ἀγῶνα, οὕτως αἱ κερκίδες ἐκέρκιζον αὗται καὶ τὰ
πλῆκτρα ἐκιθάριζεν, οὐδὲν ἂν ἔδει οὔτε τοῖς ἀρχιτέκτοσιν
1254 a ὑπηρετῶν οὔτε τοῖς δεσπόταις δούλων. τὰ μὲν οὖν λεγόμενα 4
ὄργανα ποιητικὰ ὀργανά ἐστι, τὸ δὲ κτῆμα πρακτικόν· ἀπὸ
μὲν γὰρ τῆς κερκίδος ἕτερόν τι γίνεται παρὰ τὴν χρῆσιν
αὐτῆς, ἀπὸ δὲ τῆς ἐσθῆτος καὶ τῆς κλίνης ἡ χρῆσις μό-
νον. ἔτι δ' ἐπεὶ διαφέρει ἡ ποίησις εἴδει καὶ ἡ πρᾶξις,

efecto, que el señorío es una ciencia y que el gobierno de la casa, el del amo, el de la ciudad y el del rey son una misma cosa, como dijimos al principio; otros, que la dominación es contraria a la naturaleza, ya que el esclavo y el libre lo son por convención y en nada difieren naturalmente; y por ello tampoco es justa, puesto que es violenta.

4

Ahora bien, la propiedad es una parte de la casa y el arte adquisitivo una parte de la administración doméstica, ya que sin las cosas necesarias son imposibles la vida y el bienestar; y en la administración doméstica, lo mismo que en las artes determinadas, es necesario disponer de los instrumentos adecuados si ha de llevarse a cabo su obra. Los instrumentos pueden ser inanimados o animados; por ejemplo, el timón del piloto es inanimado, el vigía animado (pues el subordinado hace las veces de instrumento en las artes). Así también los bienes que se poseen son un instrumento para la vida, la propiedad en general una multitud de instrumentos, el esclavo una posesión animada y todo subordinado algo así como un instrumento previo a los otros instrumentos. Si todos los instrumentos pudieran cumplir su cometido obedeciendo las órdenes de otro o anticipándose a ellas, como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodes de Hefesto, de los que dice el poeta que entraban por sí solos en la asamblea de los dioses, si las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran solos la cítara, los maestros no necesitarían ayudantes ni esclavos los amos. Ahora bien, los que se suelen llamar instrumentos lo son de pro- 1254 a
ducción, mientras que las posesiones son instrumentos de acción; la lanzadera produce algo aparte de su funcionamiento; el vestido y el lecho, únicamente su uso. Además, como la producción y la acción difieren esencialmente y

καὶ δέονται ἀμφότεραι ὀργάνων, ἀνάγκη καὶ ταῦτα τὴν αὐτὴν ἔχειν διαφοράν· ὁ δὲ βίος πρᾶξις, οὐ ποίησίς ἐστιν· διὸ καὶ ὁ δοῦλος ὑπηρέτης τῶν πρὸς τὴν πρᾶξιν. τὸ δὲ κτῆμα λέγεται ὥσπερ καὶ τὸ μόριον· τό τε γὰρ μόριον οὐ μόνον ἄλλου ἐστὶ μόριον, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἄλλου· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ κτῆμα. διὸ ὁ μὲν δεσπότης τοῦ δούλου δεσπότης μόνον, ἐκείνου δ' οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότου δοῦλός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἐκείνου. τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τοῦ δούλου καὶ τίς ἡ δύναμις, ἐκ τούτων δῆλον· ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου, ἄνθρωπος ὤν, οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν, ἄλλου δ' ἐστὶν ἄνθρωπος, ὃς ἂν κτῆμα ᾖ ἄνθρωπος ὤν, κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν· πότερον δ' ἐστί τις φύσει τοιοῦτος ἢ οὔ, καὶ πότερον βέλτιον καὶ δίκαιόν τινι δουλεύειν ἢ οὔ, ἀλλὰ πᾶσα δουλεία παρὰ φύσιν ἐστί, μετὰ ταῦτα σκεπτέον. οὐ χαλεπὸν δὲ καὶ τῷ λόγῳ θεωρῆσαι καὶ ἐκ τῶν γινομένων καταμαθεῖν. τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστί, καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἔνια διέστηκε τὰ μὲν ἐπὶ τὸ ἄρχεσθαι τὰ δ' ἐπὶ τὸ ἄρχειν. καὶ εἴδη πολλὰ καὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ἐστίν, καὶ ἀεὶ βελτίων ἡ ἀρχὴ ἡ τῶν βελτιόνων ἀρχομένων, οἷον ἀνθρώπου ἢ θηρίου· τὸ γὰρ ἀποτελούμενον ἀπὸ τῶν βελτιόνων βέλτιον ἔργον, ὅπου δὲ τὸ μὲν ἄρχει τὸ δ' ἄρχεται, ἐστί τι τούτων ἔργον. ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίνεται ἕν τι κοινόν, εἴτε ἐκ συνεχῶν εἴτε ἐκ διῃρημένων, ἐν ἅπασιν ἐμφαίνεται τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχό-

ambas necesitan de instrumentos, éstos presentarán necesariamente las mismas diferencias. La vida es acción, no producción, y por ello el esclavo es un subordinado para la acción. De la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte: la parte no sólo es parte de otra cosa, sino que pertenece totalmente a ésta, y lo mismo la posesión. Por eso el amo no es del esclavo otra cosa que amo, pero no le pertenece, mientras que el esclavo no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece por completo. De aquí se deduce claramente cuál es la naturaleza y la facultad del esclavo: el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ése es naturalmente esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento activo e independiente.

5

Hemos de considerar ahora si existen o no hombres que por naturaleza tengan esa índole, si para algunos es mejor y justo ser esclavos o, por el contrario, toda esclavitud es contra naturaleza. No es difícil examinar teóricamente estas cuestiones, ni tampoco llegar a conocerlas por la experiencia de las cosas que suceden. Regir y ser regidos no sólo son cosas necesarias sino convenientes, y ya desde el nacimiento unos seres están destinados a ser regidos y otros a regir. Hay muchas formas de regir y muchas formas de ser regido y siempre es mejor el mando sobre mejores subordinados, por ejemplo, el ejercido sobre el hombre mejor que el que se ejerce sobre el animal, porque la obra llevada a cabo con mejores elementos es mejor, y dondequiera que uno rige y otro es regido se realiza una obra. En efecto, en todo aquello que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el rector y el regido, y esto acontece

μενον. καὶ τοῦτ' ἐκ τῆς ἁπάσης φύσεως ἐνυπάρχει τοῖς 4
ἐμψύχοις· καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ μετέχουσι ζωῆς ἐστί τις
ἀρχή, οἷον ἁρμονίας. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως ἐξωτερικωτέ-
ρας ἐστὶ σκέψεως, τὸ δὲ ζῷον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς
καὶ σώματος, ὧν τὸ μὲν ἄρχον ἐστὶ φύσει τὸ δ' ἀρχό-
μενον. δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον 5
τὸ φύσει, καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις. διὸ καὶ τὸν βέλ-
τιστα διακείμενον καὶ κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν ἄν-
θρωπον θεωρητέον, ἐν ᾧ τοῦτο δῆλον· τῶν γὰρ μοχθηρῶν ἢ
1254 b μοχθηρῶς ἐχόντων δόξειεν ἂν ἄρχειν πολλάκις τὸ σῶμα
τῆς ψυχῆς διὰ τὸ φαύλως καὶ παρὰ φύσιν ἔχειν. ἔστι 6
δ' οὖν, ὥσπερ λέγομεν, πρῶτον ἐν ζῴῳ θεωρῆσαι καὶ δε-
σποτικὴν ἀρχὴν καὶ πολιτικήν· ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώ-
ματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ νοῦς τῆς ὀρέξεως πο-
λιτικὴν καὶ βασιλικήν· ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύ-
σιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυ-
χῆς καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ
λόγον ἔχοντος, τὸ δ' ἐξ ἴσου ἢ ἀνάπαλιν βλαβερὸν πᾶσιν.
πάλιν ἐν ἀνθρώπῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὡσαύτως· τὰ 7
μὲν γὰρ ἥμερα τῶν ἀγρίων βελτίω τὴν φύσιν, τούτοις δὲ
πᾶσι βέλτιον ἄρχεσθαι ὑπ' ἀνθρώπου· τυγχάνει γὰρ σω-
τηρίας οὕτως. ἔτι δὲ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ φύσει τὸ μὲν
κρεῖττον τὸ δὲ χεῖρον, τὸ μὲν ἄρχον τὸ δὲ ἀρχόμενον. τὸν
αὐτὸν δὲ τρόπον ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ἐπὶ πάντων ἀνθρώ-
πων. ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχὴ σώματος 8
καὶ ἄνθρωπος θηρίου (διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον, ὅσων
ἐστὶν ἔργον ἡ τοῦ σώματος χρῆσις, καὶ τοῦτ' ἔστ' ἀπ' αὐτῶν
βέλτιστον), οὗτοι μέν εἰσι φύσει δοῦλοι, οἷς βέλτιόν ἐστιν
ἄρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχήν, εἴπερ καὶ τοῖς εἰρημένοις. ἔστι 9
γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου

en los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza, porque también en lo inanimado existe cierta jerarquía como la que implica la armonía. Pero esta cuestión es quizá propia de una indagación más popular.

El ser vivo consta en primer lugar de alma y cuerpo, de los cuales el alma es por naturaleza el elemento rector y el cuerpo el regido. Pero hemos de estudiar lo natural en los seres que se mantienen fieles a su naturaleza y no en los corrompidos; por tanto, hemos de considerar al hombre mejor dispuesto en cuerpo y alma, en el cual esto es evidente, porque en los de índole o condición perversa el 1254 b cuerpo parece muchas veces regir al alma, por su disposición mala y antinatural. Decimos, pues, que el imperio despótico y el político pueden observarse primero en el ser vivo, ya que el alma ejerce sobre el cuerpo un imperio despótico, y la inteligencia un imperio político o regio sobre el apetito; en ellos resulta manifiesto que es conforme a la naturaleza y conveniente que el cuerpo sea regido por el alma, y la parte afectiva por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que la igualdad entre estas partes o la relación inversa son perjudiciales para todas. También esto es igualmente válido para el hombre y para los demás animales, pues los animales domésticos son mejores por naturaleza que los salvajes, y para todos ellos es mejor vivir sometidos a los hombres porque así consiguen su seguridad. Asimismo, tratándose de la relación entre macho y hembra, el primero es superior y la segunda inferior por naturaleza, el primero rige, la segunda es regida.

Lo mismo tiene que ocurrir necesariamente entre todos los hombres. Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (y tienen esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esa clase de imperio, lo mismo que para el cuerpo y el

ἐστίν) καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν· τὰ γὰρ ἄλλα ζῷα οὐ λόγου αἰσθανόμενα, ἀλλὰ παθήμασιν ὑπηρετεῖ. καὶ ἡ χρεία δὲ παραλλάττει μικρόν· ἡ γὰρ πρὸς τἀναγκαῖα τῷ σώματι βοήθεια γίνεται παρ' ἀμφοῖν, παρά τε τῶν δούλων καὶ παρὰ τῶν ἡμέρων ζώων. βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ' ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς τὰς τοιαύτας ἐργασίας, ἀλλὰ χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν βίον (οὗτος δὲ καὶ γίνεται διῃρημένος εἴς τε τὴν πολεμικὴν χρείαν καὶ τὴν εἰρηνικήν), συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τοὐναντίον, τοὺς μὲν τὰ σώματα ἔχειν ἐλευθέρων τοὺς δὲ τὰς ψυχάς· ἐπεὶ τοῦτό γε φανερόν, ὡς εἰ τοσοῦτον γένοιντο διάφοροι τὸ σῶμα μόνον ὅσον αἱ τῶν θεῶν εἰκόνες, τοὺς ὑπολειπομένους πάντες φαῖεν ἂν ἀξίους εἶναι τούτοις δουλεύειν. εἰ δ' ἐπὶ τοῦ σώματος τοῦτ' ἀληθές, πολὺ δικαιότερον ἐπὶ τῆς ψυχῆς τοῦτο διωρίσθαι· ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ῥᾴδιον ἰδεῖν τό τε τῆς ψυχῆς κάλλος καὶ τὸ τοῦ σώματος. ὅτι μὲν τοίνυν εἰσὶ φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δοῦλοι, φανερόν, οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστιν· 6 ὅτι δὲ καὶ οἱ τἀναντία φάσκοντες τρόπον τινὰ λέγουσιν ὀρθῶς, οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν· διχῶς γὰρ λέγεται τὸ δουλεύειν καὶ ὁ δοῦλος· ἔστι γάρ τις καὶ κατὰ νόμον δοῦλος καὶ δουλεύων· ὁ γὰρ νόμος ὁμολογία τίς ἐστιν, ἐν ᾧ τὰ κατὰ πόλεμον κρατούμενα τῶν κρατούντων εἶναί φασιν. τοῦτο δὴ 2 τὸ δίκαιον πολλοὶ τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὥσπερ ῥήτορα γράφονται παρανόμων, ὡς δεινὸν εἰ τοῦ βιάσασθαι δυναμένου καὶ κατὰ δύναμιν κρείττονος ἔσται δοῦλον καὶ ἀρχόμενον

animal. Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad difieren poco: tanto los esclavos como los animales domésticos suministran lo necesario para el cuerpo. La naturaleza quiere sin duda establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de éstos fuertes para los trabajos serviles y los de aquéllos erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles en cambio para la vida política (que se divide en actividad guerrera y pacífica). Ocurre, sin embargo, con frecuencia lo contrario: algunos esclavos tienen cuerpos de libres, y otros almas; pues es claro que bastaría que su cuerpo fuera tan distinto del de los demás hombres como lo son las imágenes de los dioses para que todos afirmaran que estos hombres inferiores merecían ser esclavos. Y si esto es verdad tratándose del cuerpo, con mucha más justicia deberá establecerse tratándose del alma. Pero la belleza del alma no es tan fácil de ver como la del cuerpo. Es, pues, manifiesto que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para estos últimos la esclavitud es a la vez conveniente y justa. 1255 a

6

No es difícil ver que los que sostienen la tesis contraria también tienen razón, en cierto modo; porque las palabras esclavitud y esclavo tienen dos sentidos: hay también, en efecto, esclavitud y esclavos en virtud de una ley, y esta ley es una convención según la cual lo cogido en la guerra es de los vencedores. Muchos entendidos en leyes denuncian, sin embargo, este derecho como denunciarían por ilegalidad a un orador; para ellos es cosa tremenda que el que puede ejercer la violencia y es superior en fuerza haga de

τὸ βιασθέν· καὶ τοῖς μὲν οὕτω δοκεῖ τοῖς δὲ ἐκείνως, καὶ τῶν σοφῶν. αἴτιον δὲ ταύτης τῆς ἀμφισβητήσεως, καὶ ὃ 3
ποιεῖ τοὺς λόγους ἐπαλλάττειν, ὅτι τρόπον τινὰ ἀρετὴ τυγχάνουσα χορηγίας καὶ βιάζεσθαι δύναται μάλιστα, καὶ
ἔστιν ἀεὶ τὸ κρατοῦν ἐν ὑπεροχῇ ἀγαθοῦ τινός, ὥστε δοκεῖν μὴ ἄνευ ἀρετῆς εἶναι τὴν βίαν, ἀλλὰ περὶ τοῦ δικαίου μόνον εἶναι τὴν ἀμφισβήτησιν· διὰ γὰρ τοῦτο τοῖς μὲν εὐνοια 4
δοκεῖ τὸ δίκαιον εἶναι, τοῖς δ' αὐτὸ τοῦτο δίκαιον, τὸ τὸν κρείττονα ἄρχειν, ἐπεὶ διαστάντων γε χωρὶς τούτων τῶν λόγων οὔτε ἰσχυρὸν οὐδὲν ἔχουσιν οὔτε πιθανὸν ἄτεροι λόγοι, ὡς
οὐ δεῖ τὸ βέλτιον κατ' ἀρετὴν ἄρχειν καὶ δεσπόζειν. ὅλως 5
δ' ἀντεχόμενοί τινες, ὡς οἴονται, δικαίου τινός (ὁ γὰρ νόμος δίκαιόν τι) τὴν κατὰ πόλεμον δουλείαν τιθέασι δικαίαν, ἅμα δὲ οὔ φασιν· τήν τε γὰρ ἀρχὴν ἐνδέχεται μὴ δικαίαν εἶναι τῶν πολέμων, καὶ τὸν ἀνάξιον δουλεύειν οὐδαμῶς ἂν φαίη τις δοῦλον εἶναι· εἰ δὲ μή, συμβήσεται τοὺς εὐγενεστάτους εἶναι δοκοῦντας δούλους εἶναι καὶ ἐκ δούλων, ἐὰν συμβῇ πραθῆναι ληφθέντας. διόπερ αὐτοὺς οὐ βούλονται 6
λέγειν δούλους, ἀλλὰ τοὺς βαρβάρους. καίτοι ὅταν τοῦτο λέγωσιν, οὐδὲν ἄλλο ζητοῦσιν ἢ τὸ φύσει δοῦλον, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς εἴπομεν· ἀνάγκη γὰρ εἶναί τινας φάναι τοὺς μὲν πανταχοῦ δούλους τοὺς δὲ οὐδαμοῦ. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ 7
περὶ εὐγενείας· αὐτοὺς μὲν γὰρ οὐ μόνον παρ' αὑτοῖς εὐγενεῖς ἀλλὰ πανταχοῦ νομίζουσιν, τοὺς δὲ βαρβάρους οἴκοι μόνον, ὡς ὄν τι τὸ μὲν ἁπλῶς εὐγενὲς ἐλεύθερον, τὸ δ' οὐχ ἁπλῶς, ὥσπερ καὶ ἡ Θεοδέκτου Ἑλένη φησὶν

θείων δ' ἀπ' ἀμφοῖν ἔκγονον ῥιζωμάτων
τίς ἂν προσειπεῖν ἀξιώσειεν λάτριν;

su víctima su esclavo y vasallo. Y aun los sabios se dividen entre las dos opiniones expuestas. La causa de esta controversia y lo que produce la coincidencia parcial de los argumentos es que en cierto modo la virtud, cuando ha conseguido recursos, tiene también la máxima capacidad de imperar por la fuerza, y el vencedor descuella siempre por algo bueno, de modo que parece que sin virtud no hay fuerza, y la controversia se reduce a la cuestión de la justicia. Por esta razón, unos opinan que la justicia estriba en la benevolencia, y otros que la justicia está precisamente en que mande el más fuerte. Porque aun separados y aparte estos argumentos carece de toda fuerza persuasiva aquel argumento según el cual el superior en virtud no debe regir y dominar (14).

Algunos, ateniéndose en su opinión a la justicia (puesto que la ley es una cosa justa), consideran justa la esclavitud que resulta de la guerra, pero al mismo tiempo lo niegan: pues la causa de las guerras puede no ser justa, y no se puede llamar de ninguna manera esclavo a quien no merece la esclavitud; de otro modo se dará el caso de que los que parecen mejor nacidos sean esclavos e hijos de esclavos si son hechos prisioneros y vendidos. Por eso los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, sino a los bárbaros, y cuando dicen esto no pretenden hablar de otra cosa que del esclavo por naturaleza, como dijimos desde el principio; en efecto, es forzoso reconocer que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna. Y lo mismo con la nobleza: los griegos se consideran a sí mismos nobles no sólo entre ellos, sino en todas partes, pero a los bárbaros sólo en su país, juzgando que hay una nobleza y libertad absoluta y otra no absoluta, como afirma la Helena de Teodecto:

fruto de dos raíces divinas,
¿quién se atrevería a llamarme sierva?

ὅταν δὲ τοῦτο λέγωσιν, οὐδενὶ ἀλλ' ἢ ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διο- 8
ρίζουσι τὸ δοῦλον καὶ ἐλεύθερον καὶ τοὺς εὐγενεῖς καὶ τοὺς
1255 b δυσγενεῖς. ἀξιοῦσι γάρ, ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπον καὶ
ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν· ἡ
δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μέντοι
δύναται. ὅτι μὲν οὖν ἔχει τινὰ λόγον ἡ ἀμφισβήτησις, 9
καὶ οὐκ εἰσὶν οἱ μὲν φύσει δοῦλοι οἱ δὲ ἐλεύθεροι, δῆλον·
καὶ ὅτι ἔν τισι διώρισται τὸ τοιοῦτον, ὧν συμφέρει τῷ μὲν τὸ
δουλεύειν τῷ δὲ τὸ δεσπόζειν καὶ δίκαιον, καὶ δεῖ τὸ μὲν
ἄρχεσθαι τὸ δ' ἄρχειν, ἣν πεφύκασιν ἀρχὴν ἄρχειν, ὥστε
καὶ δεσπόζειν. τὸ δὲ κακῶς ἀσυμφόρως ἐστὶν ἀμφοῖν· τὸ 10
γὰρ αὐτὸ συμφέρει τῷ μέρει καὶ τῷ ὅλῳ καὶ σώματι καὶ
ψυχῇ, ὁ δὲ δοῦλος μέρος τι τοῦ δεσπότου, οἷον ἔμψυχόν τι
τοῦ σώματος κεχωρισμένον δὲ μέρος. διὸ καὶ συμφέρον
ἐστί τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότῃ πρὸς ἀλλήλους τοῖς
φύσει τούτων ἠξιωμένοις· τοῖς δὲ μὴ τοῦτον τὸν τρόπον,
ἀλλὰ κατὰ νόμον καὶ βιασθεῖσι, τοὐναντίον.

7 Φανερὸν δὲ καὶ ἐκ τούτων ὅτι οὐ ταὐτόν ἐστι δεσποτεία
καὶ πολιτική, οὐδὲ πᾶσαι ἀλλήλαις αἱ ἀρχαί, ὥσπερ τινές
φασιν· ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρων φύσει ἡ δὲ δούλων ἐστίν, καὶ
ἡ μὲν οἰκονομικὴ μοναρχία (μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος),
ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή. ὁ μὲν οὖν δεσπό- 2
της οὐ λέγεται κατὰ ἐπιστήμην, ἀλλὰ τῷ τοιόσδε εἶναι,
ὁμοίως δὲ καὶ ὁ δοῦλος καὶ ὁ ἐλεύθερος· ἐπιστήμη δ' ἂν
εἴη καὶ δεσποτικὴ καὶ δουλική, δουλικὴ μὲν οἵαν περ ὁ ἐν
Συρακούσαις ἐπαίδευεν· ἐκεῖ γὰρ λαμβάνων τις μισθὸν

Al hablar así no distinguen al esclavo del libre, ni a los de alto y bajo linaje, sino por su virtud o vileza, pues estiman que lo mismo que los hombres engendran hombres y las 1255 b
bestias, bestias, los hombres buenos engendran hombres buenos; no obstante, aunque la naturaleza tiende a esto, no siempre lo consigue.

Es evidente, pues, que hay cierto motivo para la controversia y que hay esclavos y libres que no lo son por naturaleza, y también que en algunos hombres su condición de esclavos o libres está bien definida, y entonces es conveniente para el uno ser esclavo y para el otro dominar, y es justo, y uno debe ser regido y otro regir según su disposición natural y, por tanto, también dominar. Pero el hacerlo mal es perjudicial para ambos, pues la parte y el todo, el cuerpo y el alma tienen los mismos intereses, y el esclavo es una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo. Por eso el amo y el esclavo que por naturaleza merecen serlo tienen intereses comunes y amistad recíproca, y cuando no es éste el caso, sino que son amo y esclavo por convención y violencia, sucede lo contrario.

7

Estas razones ponen también de manifiesto que no es lo mismo el gobierno del amo que el de la ciudad, ni todos los poderes entre sí, como dicen algunos, pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza y otro sobre esclavos, y el gobierno doméstico es una monarquía (ya que toda casa es gobernada por uno solo), mientras que el gobierno político es de libres e iguales. El amo no recibe ese nombre por poseer una ciencia determinada, sino por ser de tal condición, y análogamente el esclavo y el libre. Puede haber, no obstante, una ciencia del amo y del esclavo, como la que enseñaba aquel maestro de Siracusa que, mediante

ἐδίδασκε τὰ ἐγκύκλια διακονήματα τοὺς παῖδας. εἴη δ' 3
ἂν καὶ ἐπὶ πλεῖον τῶν τοιούτων μάθησις, οἷον ὀψοποιικὴ
καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα γένη τῆς διακονίας· ἔστι γὰρ ἕτερα
ἑτέρων τὰ μὲν ἐντιμότερα ἔργα τὰ δ' ἀναγκαιότερα, καὶ
κατὰ τὴν παροιμίαν δοῦλος πρὸ δούλου, δεσπότης πρὸ δε-
σπότου. αἱ μὲν οὖν τοιαῦται πᾶσαι δουλικαὶ ἐπιστῆμαί εἰσι, 4
δεσποτικὴ δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ χρηστικὴ δούλων· ὁ γὰρ δε-
σπότης οὐκ ἐν τῷ κτᾶσθαι τοὺς δούλους, ἀλλ' ἐν τῷ χρῆσθαι
δούλοις. ἔστι δ' αὕτη ἡ ἐπιστήμη οὐδὲν μέγα ἔχουσα οὐδὲ
σεμνόν· ἃ γὰρ τὸν δοῦλον ἐπίστασθαι δεῖ ποιεῖν, ἐκεῖνον δεῖ
ταῦτα ἐπίστασθαι ἐπιτάττειν. διὸ ὅσοις ἐξουσία μὴ αὐτοὺς 5
κακοπαθεῖν, ἐπίτροπος λαμβάνει ταύτην τὴν τιμήν, αὐτοὶ
δὲ πολιτεύονται ἢ φιλοσοφοῦσιν. ἡ δὲ κτητικὴ ἑτέρα ἀμ-
φοτέρων τούτων, οἷον ἡ δικαία, πολεμική τις οὖσα ἢ θηρευ-
τική. περὶ μὲν οὖν δούλου καὶ δεσπότου τοῦτον διωρίσθω
τὸν τρόπον·

1256 a 8 Ὅλως δὲ περὶ πάσης κτήσεως καὶ χρηματιστικῆς θεω-
ρήσωμεν κατὰ τὸν ὑφηγημένον τρόπον, ἐπείπερ καὶ ὁ δοῦ-
λος τῆς κτήσεως μέρος τι ἦν. πρῶτον μὲν οὖν ἀπορήσειεν
ἄν τις πότερον ἡ χρηματιστικὴ ἡ αὐτὴ τῇ οἰκονομικῇ ἐστὶν
ἢ μέρος τι ἢ ὑπηρετική, καὶ εἰ ὑπηρετική, πότερον ὡς ἡ
κερκιδοποιικὴ τῇ ὑφαντικῇ ἢ ὡς ἡ χαλκουργικὴ τῇ ἀν-
δριαντοποιίᾳ· οὐ γὰρ ὡσαύτως ὑπηρετοῦσιν, ἀλλ' ἡ μὲν ὄρ-
γανα παρέχει, ἡ δὲ τὴν ὕλην· λέγω δὲ ὕλην τὸ ὑποκεί- 2

un sueldo, instruía a los esclavos en sus menesteres ordinarios. Puede haber además un aprendizaje de cosas tales como la cocina y demás géneros de servicio semejantes, pues unos trabajos son más honrosos y otros más necesarios, y, como dice el proverbio, hay esclavos y esclavos, amos y amos.

Todas las ciencias de esta clase son, pues, ciencias serviles. La ciencia del amo es la que enseña a servirse de los esclavos, porque el ser amo no consiste en poder adquirir esclavos, sino en saber usarlos. Esta ciencia no tiene nada de grande ni imponente: simplemente, el amo tiene que saber mandar lo que el esclavo tiene que saber hacer. Por eso los que pueden desentenderse personalmente de este trabajo confían a un administrador este cargo y se dedican a la política o a la filosofía. En cuanto a la ciencia de adquirir esclavos--se entiende, de un modo justo--, es distinta de estas dos, pues se relaciona con la guerra o la caza. Quede, pues, así definido lo que se refiere al amo y al esclavo.

8

Puesto que el esclavo era una parte de la propiedad, 1256 a
consideremos ahora en general, de acuerdo con el método que seguimos, la propiedad y la crematística. En primer lugar se podría preguntar si la crematística es lo mismo que la economía, o una parte de ésta, o subordinada a ella, y, en caso de ser subordinada, si lo es como la fabricación de lanzaderas respecto del arte textil, o como la producción del bronce respecto de la escultura; estas dos, en efecto, no sirven de la misma manera a sus artes principales, sino que una suministra el instrumento y otra la materia, y llamo materia a la sustancia básica de que se fabrica una obra, por ejemplo, la lana para el tejedor y el bronce para el escultor. Es evidente, entonces, que no es lo mismo la

μενον, ἐξ οὗ τι ἀποτελεῖται ἔργον, οἷον ὑφάντῃ μὲν ἔρια,
ἀνδριαντοποιῷ δὲ χαλκόν. ὅτι μὲν οὖν οὐχ ἡ αὐτὴ οἰκονομικὴ τῇ χρηματιστικῇ, δῆλον· τῆς μὲν γὰρ τὸ πορίσασθαι, τῆς δὲ τὸ χρήσασθαι· τίς γὰρ ἔσται ἡ χρησομένη τοῖς κατὰ τὴν οἰκίαν παρὰ τὴν οἰκονομικήν; πότερον δὲ μέρος αὐτῆς ἐστί τι ἢ ἕτερον εἶδος, ἔχει διαμφισβήτησιν. εἰ γὰρ ἐστι τοῦ χρηματιστικοῦ θεωρῆσαι πόθεν χρήματα καὶ κτῆσις ἔσται, ἡ δὲ κτῆσις πολλὰ περιείληφε μέρη καὶ ὁ πλοῦτος, ὥστε πρῶτον ἡ γεωργικὴ πότερον μέρος τι τῆς χρηματιστικῆς ἢ ἑτερόν τι γένος, καὶ καθόλου ἡ περὶ τὴν τροφὴν ἐπιμέλεια καὶ κτῆσις; ἀλλὰ μὴν εἴδη γε πολλὰ τροφῆς, διὸ καὶ βίοι πολλοὶ καὶ τῶν ζῴων καὶ τῶν ἀνθρώπων εἰσίν· οὐ γὰρ οἷόν τε ζῆν ἄνευ τροφῆς, ὥστε αἱ διαφοραὶ τῆς τροφῆς τοὺς βίους πεποιήκασι διαφέροντας τῶν ζῴων. τῶν τε γὰρ θηρίων τὰ μὲν ἀγελαῖα τὰ δὲ σποραδικά ἐστιν, ὁποτέρως συμφέρει πρὸς τὴν τροφὴν αὐτοῖς, διὰ τὸ τὰ μὲν ζωοφάγα τὰ δὲ καρποφάγα τὰ δὲ παμφάγα αὐτῶν εἶναι, ὥστε πρὸς τὰς ῥᾳστώνας καὶ τὴν αἵρεσιν τὴν τούτων ἡ φύσις τοὺς βίους αὐτῶν διώρισεν, ἐπεὶ δ' οὐ ταὐτὸ ἑκάστῳ ἡδὺ κατὰ φύσιν ἀλλὰ ἕτερα ἑτέροις, καὶ αὐτῶν τῶν ζωοφάγων καὶ τῶν καρποφάγων οἱ βίοι πρὸς ἄλληλα διεστᾶσιν· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀνθρώπων· πολὺ γὰρ διαφέρουσιν οἱ τούτων βίοι. οἱ μὲν οὖν ἀργότατοι νομάδες εἰσίν· ἡ γὰρ ἀπὸ τῶν ἡμέρων τροφὴ ζῴων ἄνευ πόνου γίνεται σχολάζουσιν, ἀναγκαίου δὲ ὄντος μεταβάλλειν τοῖς κτήνεσι διὰ τὰς νομὰς καὶ αὐτοὶ ἀναγκάζονται συνακολουθεῖν, ὥσπερ γεωργίαν ζῶσαν γεωργοῦντες· οἱ δ' ἀπὸ θήρας ζῶσι, καὶ θήρας ἕτεροι ἑτέρας, οἷον οἱ μὲν ἀπὸ ληστείας, οἱ δ' ἀφ' ἁλιείας, ὅσοι λίμνας καὶ ἕλη καὶ ποταμοὺς ἢ θάλατταν τοιαύτην προσοικοῦσιν, οἱ δ' ἀπ' ὀρνίθων ἢ θηρίων ἀγρίων· τὸ δὲ πλεῖστον γένος τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τῆς γῆς ζῇ καὶ τῶν ἡμέρων καρπῶν. οἱ μὲν οὖν βίοι τοσοῦτοι σχεδόν εἰσιν, ὅσοι γε αὐτό-

economía que la crematística: ésta, en efecto, se ocupa de la adquisición, aquélla de la utilización; pues ¿qué arte será, sino la economía, el que entienda de la utilización de los bienes domésticos? En cambio, es discutible si la crematística es una parte de la economía o algo de distinta especie. En efecto, si corresponde a la crematística considerar de dónde se han de obtener los recursos y la propiedad, como la propiedad y la riqueza comprenden muchas partes, habrá que examinar primero si la agricultura es una parte de la crematística o algo de otro género, y en general el procurarse y adquirir el alimento.

Por otro lado, hay muchas clases de alimentos, y por eso son diferentes también las vidas tanto de los animales como de los hombres, pues no es posible vivir sin alimento, y las diferencias en la alimentación han hecho diferentes las vidas de los animales. Así, de los animales salvajes unos son gregarios y otros solitarios, según conviene a su alimentación, porque unos son carnívoros, otros herbívoros y otros omnívoros, y la naturaleza ha determinado sus costumbres encaminándolas a facilitarles el logro de su alimento, porque no agrada a todos ellos naturalmente el mismo, sino a unos uno y a otros otro, y así sus vidas son diferentes incluso entre los mismos carnívoros o herbívoros.

De un modo análogo, difieren mucho también las vidas de los hombres. Los más perezosos son pastores, pues los animales domésticos les suministran el alimento sin que ellos se preocupen de trabajar, si bien, como sus rebaños necesitan cambiar de lugar a causa de los pastos, se ven ellos obligados a seguirlos como si labraran una labranza viviente. Otros viven de la caza, pero de cazas distintas: unos de la piratería, otros de la pesca—los que habitan junto a lagunas, pantanos, ríos o mares—, otros de la caza de aves o animales salvajes. Pero la mayoría de los hombres viven de la tierra y de los frutos cultivados.

Estas son, pues, poco más o menos, las clases de vida

φυτον ἔχουσι τὴν ἐργασίαν καὶ μὴ δι' ἀλλαγῆς καὶ κα-
1256 b πηλείας πορίζονται τὴν τροφήν, νομαδικὸς γεωργικὸς λη-
στρικὸς ἁλιευτικὸς θηρευτικός· οἱ δὲ καὶ μιγνύντες ἐκ τού-
των ἡδέως ζῶσι, προσαναπληροῦντες τὸν ἐνδεέστατον βίον, ᾗ
τυγχάνει ἐλλείπων πρὸς τὸ αὐτάρκης εἶναι, οἷον οἱ μὲν
5 νομαδικὸν ἅμα καὶ λῃστρικόν, οἱ δὲ γεωργικὸν καὶ θηρευ-
τικόν· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς ἄλλους, ὡς ἂν ἡ χρεία συν- 9
αναγκάζῃ, τοῦτον τὸν τρόπον διάγουσιν. ἡ μὲν οὖν τοιαύτη
κτῆσις ὑπ' αὐτῆς φαίνεται τῆς φύσεως διδομένη πᾶσιν,
ὥσπερ κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν εὐθύς, οὕτω καὶ τελειω-
10 θεῖσιν. καὶ γὰρ κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν τὰ μὲν συνεκ- 10
τίκτει τῶν ζῴων τοσαύτην τροφὴν ὡς ἱκανὴν εἶναι μέχρις
οὗ ἂν δύνηται αὐτὸ αὑτῷ πορίζειν τὸ γεννηθέν, οἷον ὅσα
σκωληκοτοκεῖ ἢ ᾠοτοκεῖ· ὅσα δὲ ζῳοτοκεῖ, τοῖς γεννωμένοις
ἔχει τροφὴν ἐν αὐτοῖς μέχρι τινός, τὴν τοῦ καλουμένου γά-
15 λακτος φύσιν. ὥστε ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ γενομένοις οἰη- 11
τέον τά τε φυτὰ τῶν ζῴων ἕνεκεν εἶναι καὶ τὰ ἄλλα ζῷα
τῶν ἀνθρώπων χάριν, τὰ μὲν ἥμερα καὶ διὰ τὴν χρῆσιν
καὶ διὰ τὴν τροφήν, τῶν δὲ ἀγρίων, εἰ μὴ πάντα, ἀλλὰ
τά γε πλεῖστα τῆς τροφῆς καὶ ἄλλης βοηθείας ἕνεκεν, ἵνα
20 καὶ ἐσθὴς καὶ ἄλλα ὄργανα γίνηται ἐξ αὐτῶν. εἰ οὖν ἡ 12
φύσις μηδὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην, ἀναγκαῖον
τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν.
διὸ καὶ ἡ πολεμικὴ φύσει κτητική πως ἔσται, ἡ γὰρ θη-
ρευτικὴ μέρος αὐτῆς, ᾗ δεῖ χρῆσθαι πρός τε τὰ θηρία καὶ
25 τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφυκότες ἄρχεσθαι μὴ θέλουσιν, ὡς
φύσει δίκαιον τοῦτον ὄντα τὸν πόλεμον. ἓν μὲν οὖν εἶδος 13
κτητικῆς κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν· ὃ δεῖ

de los que trabajan los productos de la naturaleza y no adquieren su alimento mediante el cambio y el comercio: el 1256 b
pastoreo, la agricultura, la piratería, la pesca y la caza. Otros se procuran una vida confortable mezclando estos modos de subsistencia y supliendo así lo que falta al suyo propio para ser suficiente, por ejemplo, el pastoreo y la piratería, o la agricultura y la caza, y de modo semejante otros viven combinando las demás formas de subsistencia según los obligan a ello sus necesidades.

Es evidente que esta clase de facultad adquisitiva ha sido dada por la naturaleza a todos los animales, tanto desde el primer instante de su generación como cuando está acabado su desarrollo; en efecto, algunos animales, desde el principio de la generación, producen juntamente con su prole la cantidad de alimento suficiente para ella hasta que esté en condiciones de procurárselo por sí misma: así todos los vermíparos y ovíparos. En cuanto a los vivíparos, tienen en sí durante cierto tiempo el alimento de su prole: el producto natural que llamamos leche. En consecuencia, hemos de pensar evidentemente que, de un modo semejante, las plantas existen para los animales y los demás animales para el hombre: los domésticos para su utilización y para alimento; los salvajes—si no todos, al menos la mayor parte—para alimento y para suplir otras necesidades, suministrando vestido y diversos instrumentos. Por tanto, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha creado todos estos seres en vista del hombre. De aquí que el arte de la guerra sea en cierto modo un arte adquisitivo, puesto que el arte de la caza es una de sus partes, y éste debe utilizarse frente a los animales salvajes y frente a los hombres que, habiendo nacido para ser regidos, no quieren serlo, porque esta clase de guerra es por naturaleza justa.

Así pues, hay una especie de arte adquisitivo que es naturalmente parte de la economía: aquélla en virtud de

ἤτοι ὑπάρχειν ἢ πορίζειν αὐτὴν ὅπως ὑπάρχῃ, ὧν ἐστὶ θησαυρισμὸς χρημάτων πρὸς ζωὴν ἀναγκαίων καὶ χρησίμων
30 εἰς κοινωνίαν πόλεως ἢ οἰκίας. καὶ ἔοικεν ὁ γ' ἀληθινὸς 14
πλοῦτος ἐκ τούτων εἶναι. ἡ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως αὐτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζωὴν οὐκ ἄπειρός ἐστιν, ὥσπερ Σόλων φησὶ ποιήσας "πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται." κεῖται γὰρ ὥσπερ καὶ ταῖς ἄλλαις τέχναις· 15
35 οὐδὲν γὰρ ὄργανον ἄπειρον οὐδεμιᾶς ἐστὶ τέχνης οὔτε πλήθει οὔτε μεγέθει, ὁ δὲ πλοῦτος ὀργάνων πλῆθός ἐστιν οἰκονομικῶν καὶ πολιτικῶν. ὅτι μὲν τοίνυν ἔστι τις κτητικὴ κατὰ φύσιν τοῖς οἰκονόμοις καὶ τοῖς πολιτικοῖς, καὶ δι' ἣν αἰτίαν, δῆλον·

9 Ἔστι δὲ γένος ἄλλο κτητικῆς, ἣν μάλιστα καλοῦσι, καὶ δίκαιον αὐτὸ καλεῖν, χρηματιστικήν, δι' ἣν οὐδὲν δοκεῖ
1257 a πέρας εἶναι πλούτου καὶ κτήσεως· ἣν ὡς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν τῇ λεχθείσῃ πολλοὶ νομίζουσι διὰ τὴν γειτνίασιν· ἔστι δ' οὔτε ἡ αὐτὴ τῇ εἰρημένῃ οὔτε πόρρω ἐκείνης. ἔστι δ' ἡ μὲν φύσει ἡ δ' οὐ φύσει αὐτῶν, ἀλλὰ δι' ἐμπειρίας
5 τινὸς καὶ τέχνης γίνεται μᾶλλον. λάβωμεν δὲ περὶ αὐτῆς 2
τὴν ἀρχὴν ἐντεῦθεν. ἑκάστου γὰρ κτήματος διττὴ ἡ χρῆσίς ἐστιν, ἀμφότεραι δὲ καθ' αὐτὸ μὲν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως καθ' αὐτό, ἀλλ' ἡ μὲν οἰκεία ἡ δ' οὐκ οἰκεία τοῦ πράγματος, οἷον ὑποδήματος ἥ τε ὑπόδεσις καὶ ἡ μεταβλητική. ἀμ-
10 φότεραι γὰρ ὑποδήματος χρήσεις· καὶ γὰρ ὁ ἀλλαττόμενος 3
τῷ δεομένῳ ὑποδήματος ἀντὶ νομίσματος ἢ τροφῆς χρῆται τῷ ὑποδήματι ᾗ ὑπόδημα, ἀλλ' οὐ τὴν οἰκείαν χρῆσιν· οὐ γὰρ ἀλλαγῆς ἕνεκεν γέγονεν. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τῶν ἄλλων κτημάτων. ἔστι γὰρ ἡ 4

la cual la economía tiene a mano, o se procura para tener a mano, los recursos almacenables necesarios para la vida y útiles para la comunidad civil o doméstica. Estos recursos parecen constituir la verdadera riqueza, pues la propiedad de esta índole que basta para vivir bien no es ilimitada, como dice el verso de Solón: «ningún límite de la riqueza se ha prescrito a los hombres»; hay un límite aquí como en las demás artes, pues ningún instrumento de ningún arte es ilimitado en cantidad ni en magnitud, y la riqueza no es sino una cantidad de instrumentos económicos y políticos. Resulta, pues, evidente que hay un arte adquisitivo natural propio de los que administran la casa y la ciudad, y por qué causa es así.

9

Hay otra clase de arte adquisitivo que recibe generalmente el nombre—por lo demás justificado—de crematística, para la cual no parece haber límite alguno de la ri- 1257 a
queza y la propiedad. Muchos la consideran como idéntica a la antes mencionada, a causa de la proximidad entre ambas; sin embargo, no es la misma, si bien tampoco está lejos de ella. Una es natural y la otra no, sino más bien producto de cierta experiencia y técnica.

Empecemos su estudio con las siguientes consideraciones: todo objeto que se posee puede utilizarse como tal de dos maneras, pero no en el mismo sentido; una utilización es adecuada al objeto, y la otra no, por ejemplo, la utilización de una sandalia como calzado y como objeto de cambio. Las dos son, en efecto, utilizaciones de la sandalia, y el que cambia una sandalia al que la necesita por dinero o por alimentos utiliza la sandalia en cuanto sandalia, pero no con la utilización que le es propia, pues la sandalia no se ha hecho para cambiarla. Lo mismo ocurre con las demás posesiones, pues el cambio las abarca todas, y comen-

μεταβλητικὴ πάντων, ἀρξαμένη τὸ μὲν πρῶτον ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν, τῷ τὰ μὲν πλείω τὰ δ' ἐλάττω τῶν ἱκανῶν ἔχειν τοὺς ἀνθρώπους. ἢ καὶ δῆλον ὅτι οὐκ ἔστι φύσει τῆς χρηματιστικῆς ἡ καπηλική· ὅσον γὰρ ἱκανὸν αὐτοῖς, ἀναγκαῖον ἦν ποιεῖσθαι τὴν ἀλλαγήν. ἐν μὲν οὖν τῇ πρώτῃ κοινωνίᾳ (τοῦτο δ' ἐστὶν οἰκία) φανερὸν ὅτι οὐδέν ἐστιν ἔργον αὐτῆς, ἀλλ' ἦδη πλείονος τῆς κοινωνίας οὔσης. οἱ μὲν γὰρ τῶν αὐτῶν ἐκοινώνουν πάντων, οἱ δὲ κεχωρισμένοι πολλῶν πάλιν καὶ ἑτέρων· ὧν κατὰ τὰς δεήσεις ἀναγκαῖον ποιεῖσθαι τὰς μεταδόσεις, καθάπερ ἔτι πολλὰ ποιεῖ καὶ τῶν βαρβαρικῶν ἐθνῶν, κατὰ τὴν ἀλλαγήν. αὐτὰ γὰρ τὰ χρήσιμα πρὸς αὐτὰ καταλλάττονται, ἐπὶ πλέον δ' οὐδέν, οἷον οἶνον πρὸς σῖτον διδόντες καὶ λαμβάνοντες, καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ἕκαστον. ἡ μὲν οὖν τοιαύτη μεταβλητικὴ οὔτε παρὰ φύσιν οὔτε χρηματιστικῆς ἐστὶν εἶδος οὐδέν, εἰς ἀναπλήρωσιν γὰρ τῆς κατὰ φύσιν αὐταρκείας ἦν· ἐκ μέντοι ταύτης ἐγένετ' ἐκείνη κατὰ λόγον. ξενικωτέρας γὰρ γινομένης τῆς βοηθείας τῷ εἰσάγεσθαι ὧν ἐνδεεῖς καὶ ἐκπέμπειν ὧν ἐπλεόναζον, ἐξ ἀνάγκης ἡ τοῦ νομίσματος ἐπορίσθη χρῆσις. οὐ γὰρ εὐβάστακτον ἕκαστον τῶν κατὰ φύσιν ἀναγκαίων· διὸ πρὸς τὰς ἀλλαγὰς τοιοῦτόν τι συνέθεντο πρὸς σφᾶς αὐτοὺς διδόναι καὶ λαμβάνειν, ὃ τῶν χρησίμων αὐτὸ ὂν εἶχε τὴν χρείαν εὐμεταχείριστον πρὸς τὸ ζῆν, οἷον σίδηρος καὶ ἄργυρος κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον, τὸ μὲν πρῶτον ἁπλῶς ὁρισθὲν μεγέθει καὶ σταθμῷ, τὸ δὲ τελευταῖον καὶ χαρακτῆρα ἐπιβαλλόντων, ἵν' ἀπολύσῃ τῆς μετρήσεως αὐτούς· ὁ γὰρ χαρακτὴρ ἐτέθη τοῦ ποσοῦ σημεῖον. ποριστέντος οὖν ἤδη νομίσματος ἐκ τῆς ἀναγκαίας ἀλλαγῆς θάτερον εἶδος τῆς χρηματιστικῆς ἐγένετο, τὸ καπηλικόν, τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἁπλῶς ἴσως γινόμενον, εἶτα δι' ἐμπειρίας ἤδη τεχνικώτερον, πόθεν καὶ πῶς μεταβαλλόμενον πλεῖστον ποιήσει κέρδος. διὸ δοκεῖ ἡ χρηματιστικὴ μάλιστα περὶ τὸ

1257 b

zó en un principio de un modo natural, por tener unos más y otros menos de lo necesario. De lo cual resulta también evidente que el comercio al por menor no forma parte naturalmente de la crematística, pues entonces sería necesario que los cambios se limitasen a lo suficiente. Es manifiesto, sin duda, que en la comunidad primera, es decir, en la casa, el cambio no es menester, pero sí cuando la comunidad es ya mayor. Pues los unos tenían todas las cosas en común, y los otros, ya separados, muchas pero diferentes, por lo que necesitaban hacer cambios según sus necesidades, como los hacen todavía hoy muchos de los pueblos bárbaros, que cambian unos productos útiles por otros, y nada más; por ejemplo, dan vino y reciben a cambio trigo, o cualquier cosa análoga. Esta clase de cambio ni es contra naturaleza ni tampoco una forma de la crematística, sino que servía para completar la suficiencia natural. Pero de ella surgió de un modo natural la otra, pues cuando se dependió más del exterior para importar lo necesario y exportar lo que se tenía en abundancia, la necesidad hizo que se ideara la utilización del dinero por no ser fáciles de transportar todos los productos naturalmente necesarios. Por eso convinieron en dar y recibir recíprocamente en sus cambios algo que, siendo útil en sí mismo, fuera además de fácil manejo para la vida, como el hierro, la plata o algo semejante. Al principio determinaron su valor simplemente por su tamaño y peso, y por último le imprimieron un cuño para ahorrarse el trabajo de medirlo, ya que el cuño se puso para significar el valor.

Inventado el dinero a consecuencia de las necesidades del cambio, surgió la segunda forma de la crematística, el comercio al por menor, que al principio se practicó sin duda del modo más simple y después se hizo más técnico cuando la experiencia enseñó dónde y cómo se habían de hacer los cambios para obtener el máximo lucro. Por eso la crematística parece tener que ver sobre todo con el di-

1257 b

νόμισμα εἶναι, καὶ ἔργον αὐτῆς τὸ δύνασθαι θεωρῆσαι πόθεν ἔσται πλῆθος χρημάτων· ποιητικὴ γὰρ εἶναι τοῦ πλούτου καὶ χρημάτων. καὶ γὰρ τὸν πλοῦτον πολλάκις τιθέασι νομίσματος πλῆθος, διὰ τὸ περὶ τοῦτ' εἶναι τὴν χρηματιστικὴν καὶ τὴν καπηλικήν. ὁτὲ δὲ πάλιν λῆρος εἶναι δοκεῖ τὸ 11 νόμισμα καὶ νόμος παντάπασι, φύσει δ' οὐδέν, ὅτι μεταθεμένων τε τῶν χρωμένων οὐδενὸς ἄξιον οὔτε χρήσιμον πρὸς οὐδὲν τῶν ἀναγκαίων ἐστί, καὶ νομίσματος πλουτῶν πολλάκις ἀπορήσει τῆς ἀναγκαίας τροφῆς· καίτοι ἄτοπον τοιοῦτον εἶναι πλοῦτον οὗ εὐπορῶν λιμῷ ἀπολεῖται, καθάπερ καὶ τὸν Μίδαν ἐκεῖνον μυθολογοῦσι διὰ τὴν ἀπληστίαν τῆς εὐχῆς πάντων αὐτῷ γιγνομένων τῶν παρατιθεμένων χρυσῶν. διὸ 12 ζητοῦσιν ἕτερόν τι τὸν πλοῦτον καὶ τὴν χρηματιστικήν, ὀρθῶς ζητοῦντες. ἔστι γὰρ ἑτέρα ἡ χρηματιστικὴ καὶ ὁ πλοῦτος ὁ κατὰ φύσιν, καὶ αὕτη μὲν οἰκονομική, ἡ δὲ καπηλική, ποιητικὴ χρημάτων οὐ πάντως, ἀλλ' ἢ διὰ χρημάτων μεταβολῆς. καὶ δοκεῖ περὶ τὸ νόμισμα αὕτη εἶναι· τὸ γὰρ νόμισμα στοιχεῖον καὶ πέρας τῆς ἀλλαγῆς ἐστίν. καὶ ἄπειρος δὴ οὗτος ὁ πλοῦτος ὁ ἀπὸ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς· 13 ὥσπερ γὰρ ἡ ἰατρικὴ τοῦ ὑγιαίνειν εἰς ἄπειρόν ἐστι καὶ ἑκάστη τῶν τεχνῶν τοῦ τέλους εἰς ἄπειρον (ὅτι μάλιστα γὰρ ἐκεῖνο βούλονται ποιεῖν), τῶν δὲ πρὸς τὸ τέλος οὐκ εἰς ἄπειρον (πέρας γὰρ τὸ τέλος πάσαις), οὕτω καὶ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς οὐκ ἔστι τοῦ τέλους πέρας, τέλος δὲ ὁ τοιοῦτος πλοῦτος καὶ χρημάτων κτῆσις· τῆς δ' οἰκονομικῆς, οὐ χρη- 14 ματιστικῆς, ἔστι πέρας· οὐ γὰρ τοῦτο τῆς οἰκονομικῆς ἔργον. διὸ τῇ μὲν φαίνεται ἀναγκαῖον εἶναι παντὸς πλούτου πέρας, ἐπὶ δὲ τῶν γινομένων ὁρῶ (μεν) συμβαῖνον τοὐναντίον· πάντες

nero, y su misión parece ser averiguar cómo se obtendrá la mayor abundancia de recursos, pues es un arte productivo de riqueza y recursos. Y, en efecto, la riqueza se considera muchas veces como abundancia de dinero porque éste es el fin de la crematística y del comercio. Otros opinan, por el contrario, que el dinero es algo desprovisto en sí mismo de valor, algo que no es natural, sino pura convención, ya que si se lo sustituye por otra moneda no vale nada ni es útil para nada necesario, y aun siendo rico en dinero, puede uno con frecuencia verse desprovisto del alimento necesario, y sin duda es una extraña riqueza ésta que no impide que el que la posee en abundancia se muera de hambre, como cuentan de aquel famoso Midas a quien por su codiciosa petición todo lo que tocaba se le convertía en oro.

Por eso buscan, y con razón, otra definición de la riqueza y de la crematística. En efecto, otra cosa son la crematística y la riqueza naturales, y éstas son propias de la administración doméstica, mientras que aquella crematística es comercial y productiva de dinero, no en general, sino mediante el cambio. Esta crematística comercial parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento y el término del cambio, y la riqueza resultante de esta crematística es ilimitada. Lo mismo que la medicina no tiene límite en cuanto a la consecución de la salud y todas las artes son ilimitadas respecto a su fin (pues se proponen conseguirlo en el más alto grado posible), pero en cambio no son ilimitadas en cuanto a los medios para obtener su fin (pues el fin es entonces el límite de todas ellas), así también esta clase de crematística no tiene límite en cuanto a su fin, que es el género de riqueza a que nos hemos referido y la adquisición de recursos. La economía doméstica, en cambio, por oposición a esta clase de crematística, tiene un límite, pues su misión no es la adquisición ilimitada de dinero. Por un lado, pues, resulta claro que toda riqueza debe tener un límite, pero de hecho vemos

γὰρ εἰς ἄπειρον αὔξουσιν οἱ χρηματιζόμενοι τὸ νόμισμα.
αἴτιον δὲ τὸ σύνεγγυς αὐτῶν· ἐπαλλάττει γὰρ ἡ χρῆσις 15
τοῦ αὐτοῦ οὖσα ἑκατέρα τῆς χρηματιστικῆς, τῆς γὰρ αὐτῆς
ἐστὶ χρήσεως κτῆσις, ἀλλ' οὐ κατὰ ταὐτόν, ἀλλὰ τῆς μὲν
ἕτερον τέλος, τῆς δ' ἡ αὔξησις. ὥστε δοκεῖ τισὶ τοῦτ' εἶναι
τῆς οἰκονομικῆς ἔργον, καὶ διατελοῦσιν ἢ σώζειν οἰόμενοι
δεῖν ἢ αὔξειν τὴν τοῦ νομίσματος οὐσίαν εἰς ἄπειρον. αἴτιον 16
δὲ ταύτης τῆς διαθέσεως τὸ σπουδάζειν περὶ τὸ ζῆν, ἀλλὰ
1258 a μὴ τὸ εὖ ζῆν· εἰς ἄπειρον οὖν ἐκείνης τῆς ἐπιθυμίας οὔσης,
καὶ τῶν ποιητικῶν ἀπείρων ἐπιθυμοῦσιν. ὅσοι δὲ καὶ τοῦ εὖ
ζῆν ἐπιβάλλονται, τὸ πρὸς τὰς ἀπολαύσεις τὰς σωματικὰς
ζητοῦσιν, ὥστ' ἐπεὶ καὶ τοῦτ' ἐν τῇ κτήσει φαίνεται ὑπάρ-
χειν, πᾶσα ἡ διατριβὴ περὶ τὸν χρηματισμόν ἐστι, καὶ τὸ
ἕτερον εἶδος τῆς χρηματιστικῆς διὰ τοῦτ' ἐλήλυθεν. ἐν ὑπερ- 17
βολῇ γὰρ οὔσης τῆς ἀπολαύσεως, τὴν τῆς ἀπολαυστικῆς
ὑπερβολῆς ποιητικὴν ζητοῦσιν· κἂν μὴ διὰ τῆς χρηματιστι-
κῆς δύνωνται πορίζειν, δι' ἄλλης αἰτίας τοῦτο πειρῶνται,
ἑκάστῃ χρώμενοι τῶν δυνάμεων οὐ κατὰ φύσιν· ἀνδρίας
γὰρ οὐ χρήματα ποιεῖν ἐστὶν ἀλλὰ θάρσος, οὐδὲ στρατηγικῆς
καὶ ἰατρικῆς, ἀλλὰ τῆς μὲν νίκην τῆς δ' ὑγίειαν· οἱ δὲ 18
πάσας ποιοῦσι χρηματιστικάς, ὡς τοῦτο τέλος ὄν, πρὸς δὲ
τὸ τέλος ἅπαντα δέον ἀπαντᾶν. περὶ μὲν οὖν τῆς τε μὴ
ἀναγκαίας χρηματιστικῆς, καὶ τίς, καὶ δι' αἰτίαν τίνα ἐν
χρείᾳ ἐσμὲν αὐτῆς, εἴρηται· καὶ περὶ τῆς ἀναγκαίας, ὅτι
ἑτέρα μὲν αὐτῆς οἰκονομικὴ δὲ κατὰ φύσιν ἡ περὶ τὴν
τροφήν, οὐχ ὥσπερ αὐτὴ ἄπειρος, ἀλλὰ ἔχουσα ὅρον·

que ocurre lo contrario, pues todos los que trafican aumentan su caudal indefinidamente. La causa de ello es la proximidad entre las dos clases de crematística; las dos coinciden en la utilización del mismo medio, ya que ambas utilizan la propiedad, pero no de la misma manera, pues una persigue un fin exterior y la otra su propio aumento. De aquí que algunos opinen que esto último es el fin de la economía doméstica y acaben por pensar que hay que conservar o aumentar indefinidamente la riqueza. La causa de esta actitud es el afán de vivir, no de vivir bien, pues siendo ese apetito ilimitado, apetecen medios también ilimitados. 1258 a
Por otra parte, los que además aspiran a vivir bien buscan los medios para los placeres corporales, y como éstos parecen depender de los bienes que se poseen, dedican toda su actividad a los negocios. Así ha surgido la segunda forma de crematística, pues al perseguir el placer en exceso, procuran también lo que puede proporcionarles ese placer excesivo, y si no pueden procurárselo por medio de la crematística, lo intentan por otro medio, usando todas sus facultades de un modo antinatural; lo propio de la valentía no es producir dinero, sino confianza, ni tampoco es lo propio de la estrategia ni de la medicina, cuyos fines respectivos son la victoria y la salud. No obstante, algunos convierten en crematísticas todas las facultades, como si el producir dinero fuese el fin de todas ellas y todo tuviera que encaminarse a ese fin.

Hemos tratado, pues, de la crematística innecesaria y hemos dicho en qué consiste y por qué la usamos; y en cuanto a la necesaria, hemos dicho que es distinta de aquélla y pertenece naturalmente a la administración doméstica, relacionada con el alimento, y no, como aquélla, ilimitada, sino reducida a límites.

10 δῆλον δὲ καὶ τὸ ἀπορούμενον ἐξ ἀρχῆς, πότερον τοῦ
20 οἰκονομικοῦ καὶ πολιτικοῦ ἐστὶν ἡ χρηματιστικὴ ἢ οὔ, ἀλλὰ
δεῖ τοῦτο μὲν ὑπάρχειν· ὥσπερ γὰρ καὶ ἀνθρώπους οὐ ποιεῖ
ἡ πολιτική, ἀλλὰ λαβοῦσα παρὰ τῆς φύσεως χρῆται
αὐτοῖς, οὕτω καὶ τροφὴν τὴν φύσιν δεῖ παραδοῦναι γῆν ἢ
θάλατταν ἢ ἄλλο τι· ἐκ δὲ τούτων ὡς δεῖ ταῦτα διαθεῖ-
25 ναι προσήκει τὸν οἰκονόμον. οὐ γὰρ τῆς ὑφαντικῆς ἔρια 2
ποιῆσαι, ἀλλὰ χρήσασθαι αὐτοῖς, καὶ γνῶναι δὲ τὸ ποῖον
χρηστὸν καὶ ἐπιτήδειον ἢ φαῦλον καὶ ἀνεπιτήδειον. καὶ γὰρ
ἀπορήσειεν ἄν τις διὰ τί ἡ μὲν χρηματιστικὴ μόριον τῆς
οἰκονομίας, ἡ δ' ἰατρικὴ οὐ μόριον· καίτοι δεῖ ὑγιαίνειν τοὺς
30 κατὰ τὴν οἰκίαν, ὥσπερ ζῆν ἢ ἄλλο τι τῶν ἀναγκαίων.
ἐπεὶ δὲ ἔστι μὲν ὡς τοῦ οἰκονόμου καὶ τοῦ ἄρχοντος καὶ περὶ 3
ὑγιείας ἰδεῖν, ἔστι δὲ ὡς οὔ, ἀλλὰ τοῦ ἰατροῦ, οὕτω καὶ περὶ
τῶν χρημάτων ἔστι μὲν ὡς τοῦ οἰκονόμου, ἔστι δὲ ὡς οὔ, ἀλλὰ
τῆς ὑπηρετικῆς· μάλιστα δέ, καθάπερ εἴρηται πρότερον, δεῖ
35 φύσει τοῦτο ὑπάρχειν· φύσεως γάρ ἐστιν ἔργον τροφὴν τῷ
γεννηθέντι παρέχειν· παντὶ γάρ, ἐξ οὗ γίνεται, τροφὴ τὸ
λειπόμενόν ἐστιν. διὸ κατὰ φύσιν ἐστὶν ἡ χρηματιστικὴ 4
πᾶσιν ἀπὸ τῶν καρπῶν καὶ τῶν ζώων. διπλῆς δ' οὔσης
αὐτῆς, ὥσπερ εἴπομεν, καὶ τῆς μὲν καπηλικῆς τῆς δ' οἰκο-
40 νομικῆς, καὶ ταύτης μὲν ἀναγκαίας καὶ ἐπαινουμένης, τῆς
1258 b δὲ μεταβλητικῆς ψεγομένης δικαίως (οὐ γὰρ κατὰ φύσιν
ἀλλ' ἀπ' ἀλλήλων ἐστίν), εὐλογώτατα μισεῖται ἡ ὀβολο-

10

Queda también en claro lo que nos preguntábamos al principio: si la crematística es propia del administrador de su casa y del gobernante o no. Ambos tienen que contar con recursos. De la misma manera que la política no hace a los hombres sino que los toma de la naturaleza y se sirve de ellos, así también la tierra o el mar o algún otro elemento tienen que suministrar los alimentos, y después corresponde al administrador ver cómo han de manejarse, de igual modo que no es propio del arte textil fabricar la lana, sino servirse de ella y saber cuál es buena y útil y cuál mala e inútil. En efecto, también podría uno preguntarse por qué razón la crematística forma parte de la economía doméstica y la medicina no, ya que los miembros de la casa tienen que tener salud lo mismo que vida o cualquier otra cosa necesaria; pero de igual manera que en cierto sentido es propio del administrador de su casa y del gobernante mirar por la salud, y en otro no, sino propio del médico, así también, tratándose de los recursos, en un sentido interesan a la economía y en otro no, sino a una disciplina subalterna. Pero, como antes se ha dicho, es principalmente la naturaleza quien tiene que suministrar los recursos, ya que es misión de la naturaleza proveer de alimento a los seres que nacen: todos ellos se nutren, en efecto, del residuo de aquello de que se originan. Por eso la crematística que opera con los frutos de la tierra y con los animales es siempre natural. Ahora bien, la crematística tiene, como hemos dicho, dos formas: una la del comercio al por menor y otra la de la economía doméstica, esta última necesaria y laudable, y la de cambio justamente censurada (pues no es natural, sino a costa de otros); y con tanta más razón se aborrecerá la usura, porque en ella la ganancia se obtiene del mismo dinero y no de aquello para lo que éste se inventó, 1258 b

στατικὴ διὰ τὸ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ νομίσματος εἶναι τὴν κτῆσιν καὶ οὐκ ἐφ' ὅπερ ἐπορίσθη· μεταβολῆς γὰρ ἐγένετο χάριν, ὁ δὲ τόκος αὐτὸ ποιεῖ πλέον. ὅθεν καὶ τοὔνομα τοῦτ' εἴληφεν· ὅμοια γὰρ τὰ τικτόμενα τοῖς γεννῶσιν αὐτά ἐστιν, ὁ δὲ τόκος γίνεται νόμισμα νομίσματος· ὥστε καὶ μάλιστα παρὰ φύσιν οὗτος τῶν χρηματισμῶν ἐστίν.

11 Ἐπεὶ δὲ τὰ πρὸς τὴν γνῶσιν διωρίκαμεν ἱκανῶς, τὰ πρὸς τὴν χρῆσιν δεῖ διελθεῖν. πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα τὴν μὲν θεωρίαν ἐλεύθερον ἔχει, τὴν δ' ἐμπειρίαν ἀναγκαίαν. ἔστι δὲ χρηματιστικῆς μέρη χρήσιμα τὸ περὶ τὰ κτήματα ἔμπειρον εἶναι, ποῖα λυσιτελέστατα καὶ ποῦ καὶ πῶς, οἷον ἵππων κτῆσις ποία τις ἢ βοῶν ἢ προβάτων, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ζώων (δεῖ γὰρ ἔμπειρον εἶναι πρὸς ἄλληλά 2 τε τούτων τίνα λυσιτελέστατα, καὶ ποῖα ἐν ποίοις τόποις· ἄλλα γὰρ ἐν ἄλλαις εὐθηνεῖ χώραις), εἶτα περὶ γεωργίας, καὶ ταύτης ἤδη ψιλῆς τε καὶ πεφυτευμένης, καὶ μελιττουργίας, καὶ τῶν ἄλλων ζώων τῶν πλωτῶν ἢ πτηνῶν, ἀφ' ὅσων ἔστι τυγχάνειν βοηθείας. τῆς μὲν οὖν οἰκειοτάτης χρη- 3 ματιστικῆς ταῦτα μόρια καὶ πρῶτα, τῆς δὲ μεταβλητικῆς μέγιστον μὲν ἐμπορία (καὶ ταύτης μέρη τρία, ναυκληρία φορτηγία παράστασις· διαφέρει δὲ τούτων ἕτερα ἑτέρων τῷ τὰ μὲν ἀσφαλέστερα εἶναι, τὰ δὲ πλείω πορίζειν τὴν ἐπικαρπίαν), δεύτερον δὲ τοκισμός, τρίτον δὲ μισθαρνία· ταύ- 4 της δ' ἡ μὲν τῶν βαναύσων τεχνῶν, ἡ δὲ τῶν ἀτέχνων καὶ τῷ σώματι μόνῳ χρησίμων· τρίτον δὲ εἶδος χρηματιστικῆς μεταξὺ ταύτης καὶ τῆς πρώτης (ἔχει γὰρ καὶ τῆς κατὰ φύσιν τι μέρος καὶ τῆς μεταβλητικῆς), ὅσα ἀπὸ γῆς καὶ τῶν ἀπὸ γῆς γινομένων ἀκάρπων μὲν χρησίμων δέ,

pues el dinero se hizo para el cambio, y en la usura el interés por sí solo produce más dinero. Por eso se llama en griego *tokos*, pues lo engendrado *(tiktómena)* es de la misma naturaleza que sus generadores, y el interés viene a ser dinero de dinero; de suerte que de todas las clases de tráfico éste es el más antinatural.

11

Una vez delimitada suficientemente la cuestión desde el punto de vista teórico, hemos de examinarla desde el punto de vista práctico. En todas estas disciplinas hay libertad respecto de la teoría, pero su ejercicio es forzoso.

Hay partes de la crematística útiles para entender prácticamente de ganadería y saber qué ganado es más útil y dónde y cómo, cuáles son las condiciones de la adquisición y cría del caballar, del vacuno o del lanar, y lo mismo de los demás, pues hay que entender de cuáles son entre ellos los de mayor rendimiento y en qué lugares cada uno, porque unos prosperan en unas regiones y otros en otras, y del cultivo de la tierra y los árboles frutales, de la apicultura y de la cría de los demás animales, acuáticos o volátiles, de los que puede obtenerse rendimiento. Todas estas son partes y principios de la crematística en sentido estricto; de la crematística de cambio la forma más importante es el comercio (el cual a su vez tiene tres partes: embarque, transporte y venta, que difieren entre sí por su mayor o menor seguridad y por proporcionar más o menos ganancia); la segunda es la usura, y la tercera el trabajo asalariado, que a su vez puede ser el de los oficios mecánicos o el de las faenas meramente corporales sin conocimientos técnicos. Una tercera forma de crematística, intermedia entre ésta y la primera (pues participa de la natural y de la de cambio), es la que obtiene sus ganancias de la tierra y de los productos de ella que, sin ser frutos, son útiles, como la industria

οἷον ὑλοτομία τε καὶ πᾶσα μεταλλευτική. αὕτη δὲ πολλὰ 5
ἤδη περιείληφε γένη· πολλὰ γὰρ εἴδη τῶν ἐκ γῆς μεταλ-
λευομένων ἐστίν. περὶ ἑκάστου δὲ τούτων καθόλου μὲν εἴρηται
καὶ νῦν, τὸ δὲ κατὰ μέρος ἀκριβολογεῖσθαι χρήσιμον μὲν
πρὸς τὰς ἐργασίας, φορτικὸν δὲ τὸ ἐνδιατρίβειν. εἰσὶ δὲ 6
τεχνικώταται μὲν τῶν ἐργασιῶν ὅπου ἐλάχιστον τύχης,
βαναυσόταται δ' ἐν αἷς τὰ σώματα λωβῶνται μάλιστα,
δουλικώταται δὲ ὅπου τοῦ σώματος πλεῖσται χρήσεις, ἀγεννέ-
σταται δὲ ὅπου ἐλάχιστον προσδεῖ ἀρετῆς. ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἐνίοις 7
γεγραμμένα περὶ τούτων, οἷον Χαρητίδῃ τῷ Παρίῳ καὶ
1259 a 'Απολλοδώρῳ τῷ Λημνίῳ περὶ γεωργίας καὶ ψιλῆς καὶ
πεφυτευμένης, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλοις περὶ ἄλλων, ταῦτα
μὲν ἐκ τούτων θεωρείτω ὅτῳ ἐπιμελές· ἔτι δὲ καὶ τὰ λε-
γόμενα σποράδην, δι' ὧν ἐπιτετυχήκασιν ἔνιοι χρηματιζό-
μενοι, δεῖ συλλέγειν· πάντα γὰρ ὠφέλιμα ταῦτ' ἐστὶ τοῖς 8
τιμῶσι τὴν χρηματιστικήν, οἷον καὶ τὸ Θάλεω τοῦ Μιλησίου·
τοῦτο γάρ ἐστι κατανόημά τι χρηματιστικόν, ἀλλ' ἐκείνῳ
μὲν διὰ τὴν σοφίαν προσάπτουσι, τυγχάνει δὲ καθόλου τι
ὄν. ὀνειδιζόντων γὰρ αὐτῷ διὰ τὴν πενίαν ὡς ἀνωφελοῦς 9
τῆς φιλοσοφίας οὔσης, κατανοήσαντά φασιν αὐτὸν ἐλαιῶν
φορὰν ἐσομένην ἐκ τῆς ἀστρολογίας, ἔτι χειμῶνος ὄντος
εὐπορήσαντα χρημάτων ὀλίγων ἀρραβῶνας διαδοῦναι τῶν
ἐλαιουργείων τῶν τ' ἐν Μιλήτῳ καὶ Χίῳ πάντων, ὀλίγου μι-
σθωσάμενον ἅτ' οὐδενὸς ἐπιβάλλοντος· ἐπειδὴ δ' ὁ καιρὸς ἦκε,
πολλῶν ζητουμένων ἅμα καὶ ἐξαίφνης, ἐκμισθοῦντα ὃν τρόπον
ἠβούλετο, πολλὰ χρήματα συλλέξαντα ἐπιδεῖξαι ὅτι ῥᾴδιόν
ἐστι πλουτεῖν τοῖς φιλοσόφοις, ἂν βούλωνται, ἀλλ' οὐ τοῦτ'
ἐστὶ περὶ ὃ σπουδάζουσιν. Θαλῆς μὲν οὖν λέγεται τοῦτον 10
τὸν τρόπον ἐπίδειξιν ποιήσασθαι τῆς σοφίας· ἔστι δ', ὥσπερ
εἴπομεν, καθόλου τὸ τοιοῦτον χρηματιστικόν, ἐάν τις δύνηται

de la madera y toda clase de minería. Esta comprende muchos géneros, pues hay muchas especies de minerales. De cada una de estas formas de crematística hemos hablado ahora en general; el estudio minucioso de sus partes tendría sin duda utilidad práctica, pero sería demasiado fatigoso detenernos en él mucho tiempo. Entre las ocupaciones, las más técnicas son aquellas en que hay un mínimo de azar, las más rudas aquellas que desgastan más el cuerpo, las más serviles las que más utilizan lo corporal, y las menos nobles las que exigen menos dotes cualificadas.

Puesto que varios autores han escrito sobre todo esto, como Carétides de Paros y Apolodoro de Lemnos sobre la 1259 a
labranza y las plantaciones, y otros sobre temas semejantes, el que esté interesado en ello puede referirse a sus obras.

También debería reunirse lo que se ha dicho esporádicamente sobre los medios por los que algunos llegaron a enriquecerse, ya que todo esto es de interés para los que tienen en estima la crematística. Por ejemplo, la ocurrencia crematística de Tales de Mileto, que le atribuyen por su reputación de sabiduría, pero que es en realidad aplicación de un principio general. Cuentan, en efecto, que, como la gente le echaba en cara su pobreza y la achacaba a que la filosofía es improductiva, previó gracias a sus conocimientos de astronomía, cuando todavía era invierno, la cosecha que producirían los olivos y, como tenía un poco de dinero, se aseguró mediante fianzas el arrendamiento de todos los molinos de aceite de Mileto y de Quíos, por muy poco, ya que no tenía ningún competidor. Cuando llegó el momento oportuno y muchos acudieron a la vez y apresuradamente en busca de los molinos, los arrendó en las condiciones que quiso y, reuniendo mucho dinero, demostró que es fácil para los filósofos enriquecerse si quieren, pero que no se afanan por ello. Se dice que Tales dió de este modo prueba de su sabiduría, pero en realidad se

μονοπωλίαν αὐτῷ κατασκευάζειν. διὸ καὶ τῶν πόλεων ἔνιαι τοῦτον ποιοῦνται τὸν πόρον, ὅταν ἀπορῶσι χρημάτων· μονοπωλίαν γὰρ τῶν ὠνίων ποιοῦσιν. ἐν Σικελίᾳ δέ τις τεθέντος 11
παρ' αὐτῷ νομίσματος συνεπρίατο πάντα τὸν σίδηρον ἐκ
25 τῶν σιδηρείων, μετὰ δὲ ταῦτα ὡς ἀφίκοντο ἐκ τῶν ἐμπορίων οἱ ἔμποροι, ἐπώλει μόνος, οὐ πολλὴν ποιήσας ὑπερβολὴν τῆς τιμῆς· ἀλλ' ὅμως ἐπὶ τοῖς πεντήκοντα ταλάντοις ἐπέλαβεν ἑκατόν. τοῦτον μὲν οὖν ὁ Διονύσιος αἰσθόμενος τὰ 12
μὲν χρήματα ἐκέλευσεν ἐκκομίσασθαι, μὴ μέντοι γε ἔτι
30 μένειν ἐν Συρακούσαις, ὡς πόρους εὑρίσκοντα τοῖς αὑτοῦ πράγμασιν ἀσυμφόρους· τὸ μέντοι ὅραμα Θάλεω καὶ τοῦτο ταὐτόν ἐστιν· ἀμφότεροι γὰρ ἑαυτοῖς ἐτέχνασαν γενέσθαι μονοπωλίαν. χρήσιμον δὲ γνωρίζειν ταῦτα καὶ τοῖς πολι- 13
τικοῖς· πολλαῖς γὰρ πόλεσι δεῖ χρηματισμοῦ καὶ τοιούτων
35 πόρων, ὥσπερ οἰκίᾳ, μᾶλλον δέ. διόπερ τινὲς καὶ πολιτεύονται τῶν πολιτευομένων ταῦτα μόνον.

12 Ἐπεὶ δὲ τρία μέρη τῆς οἰκονομικῆς ἦν, ἓν μὲν δεσποτική, περὶ ἧς εἴρηται πρότερον, ἓν δὲ πατρική, τρίτον δὲ γαμική· καὶ γὰρ γυναικὸς ἄρχειν καὶ τέκνων, ὡς ἐλευθέ-
40 ρων μὲν ἀμφοῖν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ
1259 b γυναικὸς μὲν πολιτικῶς, τέκνων δὲ βασιλικῶς· τό τε γὰρ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον, εἰ μή που συνέστηκε παρὰ φύσιν, καὶ τὸ πρεσβύτερον καὶ τέλειον τοῦ νεωτέρου καὶ ἀτελοῦς. ἐν μὲν οὖν ταῖς πολιτικαῖς ἀρχαῖς ταῖς 2
5 πλείσταις μεταβάλλει τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον (ἐξ ἴσου

trata, como hemos dicho, de un principio crematístico general: el de conseguir, siempre que sea posible, el monopolio. Por eso algunas ciudades recurren también a este medio cuando se ven apuradas de dinero, y establecen el monopolio de las mercancías.

Un siciliano al que se había confiado un depósito de dinero compró de una vez todo el hierro de las minas, y después, cuando llegaron de los mercados los comerciantes, era el único que lo vendía, sin elevar mucho el precio; con todo, ganó cien talentos sobre una inversión de cincuenta. Dionisio, cuando se enteró, dió orden de que se llevara el dinero pero no permaneciera más tiempo en Siracusa, por haber descubierto un modo de obtener recursos perjudicial para sus intereses. La idea de Tales y ésta son la misma cosa: ambos se las ingeniaron para conseguir el monopolio. El conocimiento de estas cosas es útil también para los políticos, pues muchas ciudades están tan necesitadas de recursos y de negociar para procurárselos como una casa, o más todavía. Por eso algunos gobernantes se interesan sólo por estas cosas.

12

Tres eran las partes de la administración doméstica: la de señorío, de que antes se ha hablado, la paterna y la conyugal. El padre y marido gobierna a su mujer y a sus hijos como a libres en ambos casos, pero no con la misma clase de autoridad: sino a la mujer como a un ciudadano y a los 1259 b
hijos como vasallos. En efecto, salvo excepciones antinaturales, el varón es más apto para la dirección que la hembra, y el de más edad y hombre ya hecho, más que el más joven y todavía inmaturo. Pues bien, en la mayoría de los regímenes de ciudadanos, éstos alternan sucesivamente en las funciones de gobernante y gobernado (pues son igua-

γὰρ εἶναι βούλεται τὴν φύσιν καὶ διαφέρειν μηδέν), ὅμως
δέ, ὅταν τὸ μὲν ἄρχῃ τὸ δὲ ἄρχηται, ζητεῖ διαφορὰν εἶναι
καὶ σχήμασι καὶ λόγοις καὶ τιμαῖς, ὥσπερ καὶ Ἄμασις
εἶπε τὸν περὶ τοῦ ποδανιπτῆρος λόγον· τὸ δ' ἄρρεν ἀεὶ πρὸς 3
τὸ θῆλυ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον. ἡ δὲ τῶν τέκνων ἀρχὴ
βασιλική· τὸ γὰρ γεννῆσαν καὶ κατὰ φιλίαν ἄρχον καὶ
κατὰ πρεσβείαν ἐστίν, ὅπερ ἐστὶ βασιλικῆς εἶδος ἀρχῆς. διὸ
καλῶς Ὅμηρος τὸν Δία προσηγόρευσεν εἰπὼν "πατὴρ ἀν-
δρῶν τε θεῶν τε," τὸν βασιλέα τούτων ἁπάντων. φύσει γὰρ
τὸν βασιλέα διαφέρειν μὲν δεῖ, τῷ γένει δ' εἶναι τὸν αὐτόν·
ὅπερ πέπονθε τὸ πρεσβύτερον πρὸς τὸ νεώτερον καὶ ὁ γεν-
νήσας πρὸς τὸ τέκνον.

13 Φανερὸν τοίνυν ὅτι πλείων ἡ σπουδὴ τῆς οἰκονομίας
περὶ τοὺς ἀνθρώπους ἢ περὶ τὴν τῶν ἀψύχων κτῆσιν, καὶ
περὶ τὴν ἀρετὴν τούτων ἢ περὶ τὴν τῆς κτήσεως, ὃν καλοῦμεν
πλοῦτον, καὶ τῶν ἐλευθέρων μᾶλλον ἢ δούλων. πρῶτον μὲν 2
οὖν περὶ δούλων ἀπορήσειεν ἄν τις, πότερόν ἐστιν ἀρετή τις
δούλου παρὰ τὰς ὀργανικὰς καὶ διακονικὰς ἄλλη τιμιωτέρα
τούτων, οἷον σωφροσύνη καὶ ἀνδρία καὶ δικαιοσύνη καὶ τῶν
ἄλλων τῶν τοιούτων ἕξεων, ἢ οὐκ ἔστιν οὐδεμία παρὰ τὰς
σωματικὰς ὑπηρεσίας. ἔχει γὰρ ἀπορίαν ἀμφοτέρως· εἴτε 3
γὰρ ἔστι, τί διοίσουσι τῶν ἐλευθέρων; εἴτε μή ἐστιν, ὄντων
ἀνθρώπων καὶ λόγου κοινωνούντων ἄτοπον. σχεδὸν δὲ
ταὐτόν ἐστι τὸ ζητούμενον καὶ περὶ γυναικὸς καὶ παιδός,

les en cuanto a su naturaleza y no difieren en nada); sin embargo, cuando uno rige y el otro es regido, se procura establecer una diferencia mediante el atavío, los tratamientos y los honores, como lo dió a entender Amasis con su ejemplo del lavapiés (15). La relación del varón respecto de la hembra es siempre de esta manera. En cambio, la autoridad que se ejerce sobre los hijos es regia, porque el que los ha engendrado los gobierna por razón del afecto y de su mayor edad, en lo que consiste precisamente la esencia de la autoridad real. Por eso Homero invoca con razón a Zeus llamándole «padre de los dioses y de los hombres», ya que es rey de todos ellos. El rey tiene que ser, en efecto, naturalmente distinto de sus súbditos, pero de la misma casta, y en esa relación está el más viejo respecto del más joven y el padre respecto del hijo.

13

Resulta claro, por consiguiente, que importan más para el gobierno doméstico los hombres que la posesión de cosas inanimadas, y más las virtudes de aquéllos que las de las posesiones llamadas riqueza, y más las de los libres que las de los esclavos. En primer lugar, pues, podríamos preguntarnos acerca de los esclavos si existe una virtud propia del esclavo aparte de las instrumentales y serviles, y más valiosa que éstas, como la templanza, la fortaleza, la justicia y demás hábitos semejantes, o no tiene ninguna fuera de su rendimiento corporal. Ambas respuestas son dificultosas; porque si la tienen, ¿en qué se distinguirán de los libres? Y que no la tengan, siendo hombres y participando de la razón, es absurdo. La misma cuestión se plantea, poco más o menos, respecto de la mujer y del niño: ¿tienen también ellos virtudes? ¿Debe ser la mujer morigerada y fuerte y justa? ¿Es el niño licencioso o morigerado, o no?

πότερα καὶ τούτων εἰσὶν ἀρεταί, καὶ δεῖ τὴν γυναῖκα εἶναι σώφρονα καὶ ἀνδρείαν καὶ δικαίαν, καὶ παῖς ἐστὶ καὶ ἀκόλαστος καὶ σώφρων, ἢ οὔ; καὶ καθόλου δὴ τοῦτ' ἐστὶν ἐπισκεπτέον περὶ ἀρχομένου φύσει καὶ ἀρχοντος, πότερον ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἢ ἑτέρα. εἰ μὲν γὰρ δεῖ ἀμφοτέρους μετέχειν καλοκἀγαθίας, διὰ τί τὸν μὲν ἄρχειν δέοι ἂν τὸν δὲ ἄρχεσθαι καθάπαξ; οὐδὲ γὰρ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον οἷόν τε διαφέρειν· τὸ μὲν γὰρ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν εἴδει διαφέρει, τὸ δὲ μᾶλλον καὶ ἧττον οὐδέν· εἰ δὲ τὸν μὲν δεῖ τὸν δὲ μή, θαυμαστόν. εἴτε γὰρ ὁ ἄρχων μὴ ἔσται σώφρων καὶ δίκαιος, πῶς ἄρξει καλῶς; εἴθ' ὁ ἀρχόμενος, πῶς ἀρχθήσεται καλῶς; ἀκόλαστος γὰρ ὢν καὶ δειλὸς οὐδὲν ποιήσει τῶν προσηκόντων. φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀνάγκη μὲν μετέχειν ἀμφοτέρους ἀρετῆς, ταύτης δ' εἶναι διαφοράς, ὥσπερ καὶ τῶν φύσει ἀρχομένων. καὶ τοῦτο εὐθὺς ὑφήγηται περὶ τὴν ψυχήν· ἐν ταύτῃ γάρ ἐστι φύσει τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον, ὧν ἑτέραν φαμὲν εἶναι ἀρετήν, οἷον τοῦ λόγον ἔχοντος καὶ τοῦ ἀλόγου. δῆλον τοίνυν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὥστε φύσει τὰ πλείω ἄρχοντα καὶ ἀρχόμενα· ἄλλον γὰρ τρόπον τὸ ἐλεύθερον τοῦ δούλου ἄρχει καὶ τὸ ἄρρεν τοῦ θήλεος καὶ ἀνὴρ παιδός· καὶ πᾶσιν ἐνυπάρχει μὲν τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἐνυπάρχει διαφερόντως· ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μέν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μέν, ἀλλ' ἀτελές. ὁμοίως τοίνυν ἀναγκαῖον ἔχειν καὶ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ὑποληπτέον, δεῖν μὲν μετέχειν πάντας, ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ' ὅσον ἑκάστῳ πρὸς τὸ αὐτοῦ ἔργον. διὸ τὸν μὲν ἄρχοντα τελέαν ἔχειν δεῖ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν (τὸ γὰρ ἔργον ἐστὶν ἁπλῶς τοῦ ἀρχιτέκτονος, ὁ δὲ λόγος ἀρχιτέκτων), τῶν δ' ἄλλων ἕκαστον, ὅσον ἐπιβάλλει

Y en general hay que estudiar la cuestión respecto del que manda y del que obedece y ver si ambos tienen la misma virtud o virtudes diferentes. Porque si ambos tienen que participar de la *kalokagathía* (16), ¿por qué el uno ha de mandar siempre, y el otro obedecer? Y no es posible que difieran sólo en grado, porque el obedecer y el mandar difieren específicamente, y las cosas sólo diferentes en grado, no. Por otra parte, que uno tenga que participar de dicha excelencia y otro no, parece extraño. Porque si el que manda no es morigerado y justo, ¿cómo mandará bien? Y si no lo es el que obedece, ¿cómo obedecerá bien? Si es licencioso y cobarde no hará nunca lo que debe. Es evidente, por tanto, que ambos tienen que participar de la virtud, y ha de haber dentro de ella diferencias correspondientes a las de aquéllos que por naturaleza deben obedecer.

Este ha sido nuestro principio rector cuando tratábamos del alma: en ésta, en efecto, existe por naturaleza un elemento dirigente y otro dirigido, a los que decimos corresponder virtudes distintas, como la de lo racional y la de lo irracional. Es claro, pues, que lo mismo ocurre también en los demás casos, de suerte que en la mayoría los regentes y los regidos lo son por naturaleza. El libre rige al esclavo de otro modo que el varón a la hembra y el hombre al niño, y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de distinto modo: el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero desprovista de autoridad; el niño la tiene, pero imperfecta. Hemos de suponer que ocurre necesariamente algo semejante con las virtudes morales: todos tienen que participar de ellas, pero no de la misma manera, sino cada uno en la medida suficiente para su oficio. Así, el que rige debe poseer la virtud moral perfecta (pues quien posee plenamente el oficio es el maestro, y la razón es en este caso el maestro); y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde. Es evidente, pues, que todos los que hemos dicho

αὐτοῖς. ὥστε φανερὸν ὅτι ἐστὶν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων 9
πάντων, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός,
οὐδ' ἀνδρία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ᾤετο Σωκράτης, ἀλλ'
ἡ μὲν ἀρχικὴ ἀνδρία, ἡ δ' ὑπηρετική. ὁμοίως δ' ἔχει καὶ
περὶ τὰς ἄλλας. δῆλον δὲ τοῦτο καὶ κατὰ μέρος μᾶλλον 10
ἐπισκοποῦσιν· καθόλου γὰρ οἱ λέγοντες ἐξαπατῶσιν ἑαυτούς,
ὅτι τὸ εὖ ἔχειν τὴν ψυχὴν ἀρετή, τὸ ὀρθοπραγεῖν, ἤ τι
τῶν τοιούτων· πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες
τὰς ἀρετάς, ὥσπερ Γοργίας, τῶν οὕτως ὁριζομένων. διὸ δεῖ, 11
ὥσπερ ὁ ποιητὴς εἴρηκε περὶ γυναικός, οὕτω νομίζειν ἔχειν
περὶ πάντων, "γυναικὶ κόσμον ἡ σιγὴ φέρει," ἀλλ' ἀνδρὶ
οὐκέτι τοῦτο. ἐπεὶ δ' ὁ παῖς ἀτελής, δῆλον ὅτι τούτου μέν καὶ
ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτοῦ πρὸς αὐτόν ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸ τέλος
καὶ τὸν ἡγούμενον. ὁμοίως δὲ καὶ δούλου πρὸς δεσπότην. ἔθε- 12
μεν δὲ πρὸς τἀναγκαῖα χρήσιμον εἶναι τὸν δοῦλον, ὥστε δῆ-
λον ὅτι καὶ ἀρετῆς δεῖται μικρᾶς, καὶ τοσαύτης ὅπως μήτε
δι' ἀκολασίαν μήτε διὰ δειλίαν ἐλλείψῃ τῶν ἔργων. ἀπο-
ρήσειε δ' ἄν τις, τὸ νῦν εἰρημένον εἰ ἀληθές, ἆρα καὶ τοὺς
τεχνίτας δεήσει ἔχειν ἀρετήν· πολλάκις γὰρ δι' ἀκολασίαν
ἐλλείπουσι τῶν ἔργων. ἢ διαφέρει τοῦτο πλεῖστον; ὁ μὲν γὰρ 13
δοῦλος κοινωνὸς ζωῆς, ὁ δὲ πορρώτερον, καὶ τοσοῦτον ἐπι-
βάλλει ἀρετῆς ὅσον περ καὶ δουλείας· ὁ γὰρ βάναυσος τεχ-
1260 b νίτης ἀφωρισμένην τινὰ ἔχει δουλείαν· καὶ ὁ μὲν δοῦλος
τῶν φύσει, σκυτοτόμος δ' οὐδείς, οὐδὲ τῶν ἄλλων τεχνιτῶν.
φανερὸν τοίνυν ὅτι τῆς τοιαύτης ἀρετῆς αἴτιον εἶναι δεῖ τῷ 14
δούλῳ τὸν δεσπότην, ἀλλ' οὐ τὴν διδασκαλικὴν ἔχοντα τῶν
ἔργων δεσποτικήν. διὸ λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ λόγου τοὺς δού-
λους ἀποστεροῦντες καὶ φάσκοντες ἐπιτάξει χρῆσθαι μόνον·
νουθετητέον γὰρ μᾶλλον τοὺς δούλους ἢ τοὺς παῖδας.

poseen la virtud moral, pero no es la misma templanza la de la mujer que la del hombre, ni la misma fortaleza, como creía Sócrates, sino que la del hombre es una fortaleza para mandar, la de la mujer para servir, y lo mismo las demás virtudes.

Esto es claro también si se considera la cuestión más en detalle, pues los que hablan en general se engañan a sí mismos al decir que la virtud consiste en la buena disposición del alma, en la conducta recta o en algo semejante. Mucho mejor hablan los que enumeran las virtudes, como Gorgias, que los que la definen así. Por eso se debe aplicar a todos lo que el poeta dijo de la mujer: «en la mujer el silencio es un ornato», pero no en el hombre. Como el niño es imperfecto, es claro que su virtud no es exclusivamente suya y referente a él, sino relativa a su perfección y a su maestro, y de modo análogo, la virtud del esclavo es relativa al dueño. Por otra parte, dijimos que el esclavo era útil para los menesteres necesarios, de modo que es claro que también necesita de poca virtud, la indispensable para no faltar en su trabajo por intemperancia o cobardía. Alguien podría preguntarse si, supuesto que lo dicho sea verdad, no tendrán que tener virtud también los artesanos, ya que muchas veces faltan en su trabajo por intemperancia. Pero ¿no es el caso completamente distinto? El esclavo participa de la vida de su amo, el artesano está menos íntimamente relacionado con él, y sólo tiene parte en la virtud en la medida en que participa de la esclavitud, pues el obrero manual tiene una especie de servidumbre limi- 1260 b
tada, y mientras el esclavo lo es por naturaleza, no así el zapatero ni ningún otro artesano. Es claro, pues, que el amo debe ser para el esclavo la causa de tal virtud, pero no porque posea la disciplina que enseña a dirigir los trabajos. Por eso se equivocan los que no dan razones a los esclavos y declaran que sólo debemos darles órdenes; porque los esclavos necesitan más advertencias que los niños.

Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον· περὶ δ' ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς καὶ τέκνων καὶ πατρός, τῆς τε περὶ ἕκαστον αὐτῶν ἀρετῆς καὶ τῆς πρὸς σφᾶς αὐτοὺς ὁμιλίας, τί τὸ καλῶς καὶ μὴ καλῶς ἐστί, καὶ πῶς δεῖ τὸ μὲν εὖ διώκειν τὸ δὲ κακῶς φεύγειν, ἐν τοῖς περὶ τὰς πολιτείας ἀναγκαῖον ἐπελθεῖν· ἐπεὶ γὰρ οἰκία μὲν πᾶσα μέρος πόλεως, ταῦτα δ' οἰκίας, τὴν δὲ τοῦ μέρους πρὸς τὴν τοῦ ὅλου δεῖ βλέπειν ἀρετήν, ἀναγκαῖον πρὸς τὴν πολιτείαν βλέποντας παιδεύειν καὶ τοὺς παῖδας καὶ τὰς γυναῖκας, εἴπερ τι διαφέρει πρὸς τὸ τὴν πόλιν εἶναι σπουδαίαν καὶ τοὺς παῖδας εἶναι σπουδαίους καὶ τὰς γυναῖκας σπουδαίας. ἀναγκαῖον δὲ διαφέρειν· αἱ μὲν γὰρ γυναῖκες ἥμισυ μέρος τῶν ἐλευθέρων, ἐκ δὲ τῶν παίδων οἱ κοινωνοὶ γίνονται τῆς πολιτείας. ὥστ' ἐπεὶ περὶ μὲν τούτων διώρισται, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν ἐν ἄλλοις λεκτέον, ἀφέντες ὡς τέλος ἔχοντας τοὺς νῦν λόγους, ἄλλην ἀρχὴν ποιησάμενοι λέγωμεν, καὶ πρῶτον ἐπισκεψώμεθα περὶ τῶν ἀποφηναμένων περὶ τῆς πολιτείας τῆς ἀρίστης.

Sobre esta cuestión, baste con las precisiones aducidas. En cuanto al marido y la mujer, los hijos y el padre, la virtud propia de cada uno de ellos y las relaciones entre sí, qué es lo que está bien y lo que no está bien, y cómo deben seguir el bien y rehuir el mal, son puntos que tendremos que examinar cuando tratemos de las formas de gobierno; porque como toda casa es parte de la ciudad, y esas relaciones constituyen la casa, y la virtud de la parte debe considerarse en relación con la del todo, hay que educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen político, si en realidad el que los hijos y las mujeres sean como es debido tiene alguna importancia para que la ciudad lo sea también. Y necesariamente ha de tenerla, pues las mujeres son la mitad de la población libre y de los niños proceden los ciudadanos. Así, ya que hemos precisado estas cuestiones y de las demás hemos de hablar en otro lugar, demos por terminada esta parte y, para iniciar un nuevo tema, examinemos en primer lugar lo que otros han dicho sobre la mejor forma de gobierno.

SANTO TOMÁS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

SANTO TOMÁS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

Edición dirigida por
los Regentes de Estudios de las
Provincias Dominicanas en España

PRESENTACIÓN POR

DAMIÁN BYRNE, O.P.
MAESTRO GENERAL DE LA ORDEN DE PREDICADORES

PLAN GENERAL DE LA OBRA

TOMO I: *Introducción general y Parte I.*

TOMO II: *Parte I-II.*

TOMO III: *Parte II-II (a).*

TOMO IV: *Parte II-II (b).*

TOMO V: *Parte III e Índices.*

SANTO TOMÁS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

I

PARTE I

COLABORADORES

José Martorell • Gregorio Celada • Alberto Escallada • Sebastián Fuster • José María Artola • Armando Bandera • Eliseo Rodríguez • Fernando Soria

CUARTA EDICIÓN
(Reimpresión)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MMI

Primera edición: marzo de 1988
Segunda edición: julio de 1994
Tercera edición (reimpresión): julio de 1998
Cuarta edición (reimpresión): marzo de 2001

© Biblioteca de Autores Cristianos
Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2001
Depósito legal: M.-2.870-1997
ISBN: 84-7914-277-4 (obra completa)
ISBN: 84-7914-131-X (tomo I)
Impreso en España. Printed in Spain

EQUIPO DE COLABORADORES

PARTE I

Traducción y referencias del texto:	José Martorell Capó.
Introducciones y notas doctrinales:	
Introducción general:	Gregorio Celada Luengo.
Introducción y notas al Prólogo y a la cuestión 1:	Alberto Escallada Tijero.
Introducción y notas a las cuestiones 2 a 26y 27 a 43:	Sebastián Fuster Perelló.
Introducción y notas a las cuestiones 44 a 49y 103 a 119:	José María Artola Barrenechea.
Introducción y notas a las cuestiones 50 a 64:	Armando Bandera González.
Introducción y notas a las cuestiones 65 a 74:	Eliseo Rodríguez Gutiérrez.
Introducción y notas a las cuestiones 75 a 102:	Fernando Soria Heredia.

ÍNDICE GENERAL

Págs.

PRESENTACIÓN, por Damián Byrne, O.P., Maestro General de la Orden de Predicadores XXXI
PRÓLOGO de los editores XXXIII
SIGLAS Y ABREVIATURAS XXXVII

INTRODUCCIÓN A LA SUMA DE TEOLOGÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, por Gregorio Celada Luengo, O.P. 3
I. La elaboración de la Suma de Teología 4
1. Tomás de Aquino 4
2. Composición y transmisión de la Suma 7
3. La Suma, obra de teología medieval 13
4. La exposición de la teología en artículos 17
5. La estructuración de los materiales de la Suma 22
II. La Suma en la historia de la teología 28
1. La enseñanza teológica de la Escritura 29
2. La teología en el marco universitario 31
3. La misión teológica del maestro Tomás 36
4. La suerte histórica de la Suma de Teología 43
OBRAS DE SANTO TOMÁS 48
El prólogo a la Suma, por Alberto Escallada Tijero, O.P. 53

SUMA DE TEOLOGÍA

PRÓLOGO 57

PARTE I

Sinopsis de la Parte I 61
Fuentes usadas por Santo Tomás en la Parte I 65

CONDICIÓN Y PANORAMA DE LA TEOLOGÍA

Introducción a la cuestión 1, por ALBERTO ESCALLADA TIJERO, O.P. 75

CUESTIÓN 1: **¿Qué es y qué comprende la doctrina sagrada?** 85
Art. 1: ¿Es o no es necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina? 85
Art. 2: La doctrina sagrada, ¿es o no es ciencia? 86
Art. 3: La doctrina sagrada en cuanto ciencia, ¿es una o múltiple? 88
Art. 4: La doctrina sagrada, ¿es o no es ciencia práctica? 89
Art. 5: La doctrina sagrada, ¿es o no es superior a las otras ciencias? 90
Art. 6: La doctrina sagrada, ¿es o no es sabiduría? 92
Art. 7: ¿Es o no es Dios el sujeto de esta ciencia? 93
Art. 8: La doctrina sagrada, ¿es o no es argumentativa? 95
Art. 9: La Sagrada Escritura, ¿debe o no debe utilizar metáforas? 97
Art. 10: El texto de la Sagrada Escritura, ¿tiene o no tiene varios sentidos? . 98

LA NATURALEZA DIVINA

Introducción a las cuestiones 2 a 26, por SEBASTIÁN FUSTER PERELLÓ, O.P. 101

CUESTIÓN 2: **Sobre la existencia de Dios** 107
Art. 1: Dios, ¿es o no es evidente por sí mismo? 108

Págs.

Art. 2: La existencia de Dios, ¿es o no es demostrable? ... 109
Art. 3: ¿Existe o no existe Dios? ... 110

CUESTIÓN 3: **Sobre la simplicidad de Dios** ... 113
Art. 1: Dios, ¿es o no es cuerpo? ... 114
Art. 2: En Dios, ¿hay o no hay composición de forma y de materia? ... 115
Art. 3: Dios, ¿es o no es lo mismo que su esencia o naturaleza? ... 116
Art. 4: En Dios, ¿es o no es lo mismo su esencia y existencia? ... 117
Art. 5: Dios, ¿pertenece o no pertenece a algún género? ... 118
Art. 6: En Dios, ¿hay o no hay algo accidental? ... 120
Art. 7: Dios, ¿es o no es absolutamente simple? ... 120
Art. 8: Dios, ¿entra o no entra en la composición de los demás seres? 121

CUESTIÓN 4: **Sobre la perfección de Dios** ... 123
Art. 1: Dios, ¿es o no es perfecto? ... 123
Art. 2: En Dios, ¿están o no están las perfecciones de todas las cosas? .. 124
Art. 3: ¿Puede o no puede alguna criatura ser semejante a Dios? ... 125

CUESTIÓN 5: **Sobre el bien en general** ... 127
Art. 1: El bien y el ser, ¿se distinguen o no se distinguen realmente? ... 127
Art. 2: El bien, ¿es o no es conceptualmente anterior al ser? ... 128
Art. 3: ¿Es o no es bueno todo ser? ... 129
Art. 4: ¿Tiene o no tiene el bien razón de causa final? 130
Art. 5: El concepto de bien, ¿consiste o no consiste en el modo, la especie y el orden? ... 131
Art. 6: ¿Es o no es adecuado dividir el bien en honesto, útil y deleitable? . 133

CUESTIÓN 6: **Sobre la bondad de Dios** ... 134
Art. 1: A Dios, ¿le corresponde o no le corresponde ser bueno? ... 134
Art. 2: Dios, ¿es o no es el sumo bien? ... 135
Art. 3: Ser bueno por esencia, ¿es o no es propio de Dios? ... 136
Art. 4: Todas las cosas, ¿son o no son buenas por bondad divina? ... 137

CUESTIÓN 7: **Sobre la infinitud de Dios** ... 138
Art. 1: Dios, ¿es o no es infinito? ... 139
Art. 2: Además de Dios, ¿puede o no puede alguna cosa ser infinita por esencia? ... 140
Art. 3: ¿Puede o no puede algo ser infinito en acto por razón de magnitud? ... 140
Art. 4: ¿Puede o no puede lo infinito estar en las cosas por multitud? ... 142

CUESTIÓN 8: **Sobre la presencia de Dios en las cosas** ... 143
Art. 1: Dios, ¿está o no está en todas las cosas? ... 144
Art. 2: Dios, ¿está o no está en todas partes? ... 145
Art. 3: Dios, ¿está o no está en todas partes por esencia, presencia y potencia? ... 146
Art. 4: ¿Es o no es propio de Dios estar en todas partes? ... 147

CUESTIÓN 9: **Sobre la inmutabilidad de Dios** ... 149
Art. 1: Dios, ¿es o no es completamente inmutable? ... 150
Art. 2: ¿Es o no es propio de Dios ser inmutable? ... 151

CUESTIÓN 10: **Sobre la eternidad de Dios** ... 152
Art. 1: ¿Es o no es correcto definir la eternidad como la posesión total, simultánea y completa de la vida interminable? ... 153
Art. 2: Dios, ¿es o no es eterno? ... 154
Art. 3: Ser eterno, ¿es o no es propio de Dios? ... 155
Art. 4: ¿Hay o no hay diferencia entre tiempo y eternidad? ... 156
Art. 5: Sobre la diferencia entre evo y tiempo ... 157
Art. 6: ¿Hay o no hay un solo evo? ... 158

CUESTIÓN 1

¿Qué es y qué comprende la doctrina sagrada?

Para encuadrar debidamente el plan que nos hemos trazado, es imprescindible que, antes de nada, averigüemos qué es y qué comprende la doctrina sagrada. Esta cuestión plantea y exige respuesta a diez problemas:

1. ¿Es o no es necesaria?—2. ¿Es o no es ciencia?—3. ¿Es una o múltiple?—4. ¿Es especulativa o práctica?—5. ¿Es o no es comparable a otras ciencias?—6. ¿Es o no es sabiduría?—7. ¿Cuál es su sujeto?—8. ¿Es o no es argumentativa?—9. ¿Debe o no debe utilizar expresiones metafóricas o simbólicas?—10. ¿Puede o no puede exponer textos de la Sagrada Escritura en varios sentidos?

ARTÍCULO 1

¿Es o no necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina?[a]

2-2 q.2 a.3 y 4; *In Sent.* 3, Pról., a.1; op.70 *de Trin.* q.1 a.1; *De verit.* q.14 a.10; *Cont. Gentes* 1,4,5.

Objeciones por las que parece que no es necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina:

1. Dice Eclo 3,22: *No pretendas alcanzar lo que no puedes.* Así, pues, el hombre no debe pretender asimilar lo que excede su capacidad de entender. Puesto que lo que entra dentro de su capacidad de entender es suficientemente tratado por las materias filosóficas, parece del todo superfluo que, además de estas materias, haya otra doctrina.

2. Aún más. No hay doctrina si no trata del ser, pues sólo se puede conocer lo verdadero, que es lo mismo que decir ser. Pero las materias filosóficas abarcan el estudio de todos los seres, incluido Dios. De ahí que, tal como nos consta por el Filósofo en VI *Metaphys.*[1], una parte de la filosofía sea llamada *Teología*[b]. Así, pues, no fue[2] necesario que, además de las materias filosóficas, hubiera otra doctrina.

En cambio está lo que dice 2 Tim 3,16: *Toda escritura, divinamente inspirada, sirve para enseñar, argüir, corregir, formar para la justicia.* Ahora bien, la Escritura divinamente inspirada no entra dentro del campo de las materias filosóficas, ya que éstas son el resultado de la razón humana solamente. De donde se sigue que tiene sentido que, además de las materias filosóficas, haya otra ciencia divinamente inspirada.

Solución. *Hay que decir:* Para la salvación humana fue necesario[c] que, además de las materias filosóficas, cuyo campo

1. ARISTÓTELES, *Metaphys.* c.1. n.7 (BK 1026 a 19): S. Th. lect.6 n.1166. 2. El texto crítico ha fijado el verbo en perfecto *(fuit)* no en presente *(est).* Por regla general las traducciones mantienen el *est.* No obstante aquí traducimos el *fuit* porque, junto a la fuerza que da a la objeción, resalta la autoridad concedida a Aristóteles. *(N. del T.)*

---

a. La necesidad es la propiedad existencial (: relativa a la existencia) de la *sacra doctrina.* En este primer artículo *sacra doctrina* equivale a conjunto de verdades adquiridas por revelación. Conviene completar la doctrina de este artículo leyendo *Cont. Gent.* 1, 3 a 5.

b. En esta segunda objeción y en la respuesta a la misma se emplea «theologia» en el sentido filosófico que tenía en Aristóteles, llamada también metafísica: «quae alio nomine methaphysica dicitur». *In Boet. de Trin.* q.5 a.4.

c. ¿De qué tipo de necesidad se trata? El modo de responder Sto. Tomás a la cuestión propuesta nos orienta. «Para la salvación humana»: o sea, en la hipótesis de un determinado fin. No es, pues, necesidad absoluta o según las causas intrínsecas. Ahora bien, la respuesta de Santo Tomás es doble: la necesidad es total *(ad esse)* respecto a la doctrina que excede la razón humana; es sólo conveniencia *(ad melius esse)* respecto a verdades que, si bien asequibles a la capaci-

analiza la razón humana, hubiera alguna ciencia cuyo criterio fuera la revelación divina. Y esto es así porque Dios, como fin al que se dirige el hombre, excede la comprensión a la que puede llegar sólo la razón. Dice Is 64,4: *¡Dios! Nadie ha visto lo que tienes preparado para los que te aman. Sólo Tú.*

El fin tiene que ser conocido por el hombre para que hacia El pueda dirigir su pensar y su obrar. Por eso fue necesario que el hombre, para su salvación, conociera por revelación divina lo que no podía alcanzar por su exclusiva razón humana.

Más aún. Lo que de Dios puede comprender la sola razón humana, también precisa la revelación divina, ya que, con sola la razón humana, la verdad de Dios sería conocida por pocos, después de muchos análisis y con resultados plagados de errores. Y, sin embargo, del exacto conocimiento de la verdad de Dios depende la total salvación del hombre, pues en Dios está la salvación.

Así, pues, para que la salvación llegara a los hombres de forma más fácil y segura, fue necesario que los hombres fueran instruidos, acerca de lo divino, por revelación divina. Por todo ello se deduce la necesidad de que, además de las materias filosóficas, resultado de la razón, hubiera una doctrina sagrada, resultado de la revelación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre no debe analizar con sus solas fuerzas naturales lo que excede su comprensión; sin embargo, esto que le excede ha sido revelado por Dios para ser aceptado por la fe. De ahí que el texto aquel continúe diciendo (v.25): *Te han sido mostradas muchas cosas que están por encima del hombre.* En estas cosas se centra la doctrina sagrada.

2. A la segunda hay que decir: A diversos modos de conocer, diversas ciencias. Por ejemplo, tanto el astrólogo como el físico pueden concluir que la tierra es redonda. Pero mientras el astrólogo lo deduce por algo abstracto, la matemática, el físico lo hace por algo concreto, la materia. De ahí que nada impida que unas mismas cosas entren dentro del campo de las materias filosóficas siendo conocidas por la simple razón natural, y, al mismo tiempo, dentro del campo de otra ciencia cuyo modo de conocer es por la luz de la revelación divina[d]. De donde se deduce que la teología que estudia la doctrina sagrada, por su género es distinta de la teología que figura como parte de la filosofía.

ARTÍCULO 2

La doctrina sagrada, ¿es o no es ciencia?[e]

2-2 q.1 ad 5 ad 2; *In Sent.* 1, Pról., a.3 q.ª.2; *De verit.* 14 a.9 ad 3; *In Boet. De Trin.* q.2 a.2; *In Post. Analyt.* 1 lect. 25.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es ciencia: 1. Toda ciencia deduce sus conclusiones partiendo de principios evidentes. Pero la doctrina sagrada las deduce partiendo de los artículos de fe que no son evidentes, ya que no son admitidos por todos. Ya dice 2 Tes 3,2: *No todos tienen fe.* Así, pues, la doctrina sagrada no es ciencia.

2. Más aún. La ciencia no trata lo individual. La doctrina sagrada, por su parte, sí lo hace cuando nos relata hechos concretos de Abraham, Isaac, Jacob y otros. Por lo tanto, la doctrina sagrada no es ciencia[f].

dad humana, pueden serlo difícilmente por diversas razones. La delimitación de la capacidad humana no dejará de ser cuestión sumamente problemática. Las dificultades enumeradas se entienden copulativamente, es decir, se suman.

d. La diversidad de «luz» bajo la que idénticas cosas son cognoscibles da lugar a saberes distintos. El metafísico estudia a Dios como causa eficiente primera y como fin último de todo: pero bajo la luz natural de la razón y en tanto que ser. El teólogo, en cambio, estudia a Dios bajo la luz de la revelación y en tanto que Dios.

e. El problema es si puede llamarse o no ciencia a la teología en sentido aristotélico: es decir, como conocimiento cierto por las causas universales y necesarias, y a partir de unos principios evidentes *(principia per se nota).* ¿Es atribuible a la *sacra doctrina* el proceso por el que a partir de ciertas verdades que se suponen conocidas (principios) se va hacia otras verdades (conclusiones) que se pueden decir del sujeto de ese saber?

f. Notar que Sto. Tomás toma las dificultades de lo más cuestionable, habida cuenta del concepto aristotélico de ciencia: la teología carece de principios evidentes, y trata de realidades singulares.

En cambio está lo que dice Agustín en el XIV *De Trinitate*[3]: *A esta ciencia pertenece solamente aquello con lo que se fecunda, alimenta, defiende y robustece la fe que salva.* Esto corresponde sólo a la doctrina sagrada, no a ninguna otra ciencia. Por lo tanto, la doctrina sagrada es ciencia.

Solución. *Hay que decir:* La doctrina sagrada es ciencia. Hay dos tipos de ciencias. 1) *Unas,* como la aritmética, la geometría y similares, que deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes por la luz del entendimiento natural. 2) *Otras,* por su parte, deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes, por la luz De una ciencia superior. Así, la perspectiva, que parte de los principios que le proporciona la geometría; o la música, que parte de los que le proporciona la aritmética. En este último sentido se dice que la doctrina sagrada es ciencia, puesto que saca sus conclusiones a partir de los principios evidentes por la luz de una ciencia superior, esto es, la ciencia de Dios y de los Santos. Así, pues, de la misma forma que la música acepta los principios que le proporciona el matemático, la doctrina sagrada acepta los principios que por revelación le proporciona Dios[g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los principios de una ciencia cualquiera o son evidentes o quedan reducidos a los que le proporciona una ciencia superior. Estos últimos son los principios propios de la doctrina sagrada tal como se ha dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Los hechos concretos que aparecen en la doctrina sagrada no son tratados como objetivo principal, sino como ejemplo a imitar; así ocurre en la moral. O también para declarar la autoridad de aquellos nombres por los que se nos ha transmitido la revelación divina que es el fundamento de la Escritura o Doctrina[h] Sagrada.

3. S. AGUSTÍN, c.7: ML 42, 1037.

---

g. El cuerpo del artículo se desarrolla en torno -al tema de la evidencia de los principios; y la dificultad que presentan los principios de esta ciencia, que son los artículos de la fe, se resuelve apelando a la teoría aristotélica de la subalternación.

h. Recoge Sto. Tomás el enunciado aristotélico, y dicho común entre los escolásticos, *de singularibus non est scientia,* que se dice de la ciencia propiamente tal o especulativa, no de la práctica, como deja indicado la respuesta al referirse a ejemplos de conducta moral. El contenido, sin embargo, de tal dicho habla de singularidad cuando, en realidad, la exigencia ineludible para que haya ciencia es más bien la necesidad. Lo importante en la demostración científica, característica de la teoría aristotélica, es que a partir de ciertas verdades que se suponen conocidas, o sea, de los principios, se vaya en un proceso deductivo necesario al conocimiento de otras verdades, que serán las conclusiones. La necesidad es, pues, un aspecto esencial del proceso. Es decir, la inteligibilidad lo que postula es alejamiento de lo contingente y proximidad a lo necesario. Como suele ser cierto que no se dan propiedades o atributos que convengan necesariamente al individuo en cuanto tal, suele ser válido el axioma. Pero siempre que, del modo que sea, fuere compatible la singularidad con la necesidad, podría darse ciencia, incluso de realidades singulares.

La teología, ciencia de la fe y que procede de la fe, sigue e imita el conocimiento de Dios. Pero Dios se conoce a sí mismo, y él es su único objeto esencial de conocimiento. Todo lo demás es sólo objeto secundario, y lo es en la medida que se relaciona con Dios. Los artículos de la fe que se refieren a las criaturas, y, en ellos, las circunstancias históricas, no son objeto de fe más que en cuanto con ellos se añade algo a Dios *(secundum quod eis aliquid veritatis primae adiungitur: De verit.* q.14 a.8 ad 1). Pero entonces esos personajes o hechos, en sí mismos contingentes, tienen algo de eterno, de necesario, y algo de verdad inamovible, en la medida que le afecta la decisión y el conocimiento de Dios. Ante los hechos de la Historia Sagrada, Santo Tomás, aun partiendo de términos inspirados en la epistemología aristotélica, no se sitúa como Aristóteles. Para él lo temporal y singular, como tal, del objeto de fe, es accidental a la fe misma. Los hechos interesan por su relación a la verdad Primera *(temporalia quae in fide proponuntur non pertinent ad obiectum fidei nisi in ordine ad aliquid aeternum, quod est veritas prima: 2-2* q.4 a.6 ad 1; cf. q.1 a.1 y a.6 ad 1; *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.4 q.ª2 ad 1; d.24 q.1 a.1 q.ª1 ad 1; q.ª2 ad 4; *De verit.* q.14 a.8 ad 2).

ARTÍCULO 3

La doctrina sagrada en cuanto ciencia, ¿es una o múltiple?

In Sent. 1, Pról. a.2.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es una única ciencia: 1. Dice el Filósofo en I *Poster.*[4] *Es una la ciencia cuando su sujeto es de un solo género.* Como quiera que la doctrina sagrada trata del Creador y de lo creado, que no son del mismo género, hay que decir que la doctrina sagrada no es una única ciencia.

2. Más aún. En la doctrina sagrada se trata de los ángeles, de seres corpóreos y del comportamiento de los hombres. Todo esto es tratado en diversas ciencias filosóficas. Así, pues, la doctrina sagrada no es una única ciencia [i].

En cambio está la Sagrada Escritura que habla de ella como de una única ciencia, pues dice Sab 10,10: *Le concedió la ciencia de los santos.*

Solución. *Hay que decir:* La doctrina sagrada es una única ciencia. La unidad de la facultad o del hábito la da el objeto, pero no bajo el aspecto material, sino formal [j]. Por ejemplo, el hombre, el asno y la piedra pueden ser considerados bajo el aspecto formal del color, que es el objeto de la vista. Si tenemos presente, como ya hemos dicho (a.2), que la Sagrada Escritura considera algunas cosas en cuanto reveladas por Dios, todo lo que puede ser revelado por Dios cae bajo el aspecto formal del objeto [k] de tal

4. ARISTÓTELES, c.28 n.1 (BK 87 a 38): S. Th. lect.41 n.7.

---

i. El problema de la unidad esencial o específica de la teología surge pacíficamente para Sto. Tomás ante la variedad del panorama abarcado por la *sacra doctrina.* No hay situación enmarañada o encrespada de opiniones sobre la que dictaminar. Más que luz «retrospectiva» difunde aquí Sto. Tomás una iluminación «prospectiva». De forma rotunda se pronuncia por la unidad de la teología, que después de él será tan cuestionada en virtud de la gran fragmentación sufrida.

j. Unos cuantos conceptos son imprescindibles para captar el alcance de esta respuesta de Sto. Tomás. Son los de «objeto», «hábito», «potencia», «formal».

Objeto: lo que está ahí *(ob-iacet).* Lo que es alcanzado por el acto humano de una determinada potencia, facultad o hábito. Él especifica (determina la especie o caracteriza en sí misma) esa potencia, la tendencia que de ella procede y el acto que le es propio. Es frecuente la distinción entre objeto material y objeto formal. En el lenguaje de Sto. Tomás, objeto material es el campo amplio e indeterminado a que se extiende la actividad precitada. Objeto formal es el aspecto o formalidad particular considerados en el objeto material. Dentro del objeto formal aún cabe distinguir entre objeto terminativo (en cuanto cosa —*ut est res*— u objeto formal *quod)* que *es lo* alcanzado del objeto material, y objeto motivo (en cuanto escible o cognoscible —*ut est scibile* u objeto formal *quo)* que *es aquello por lo que* es alcanzado o asequible el objeto material. En el ejemplo aducido en este artículo por Sto. Tomás, el asno o la piedra serían para la vista el objeto material, el color objeto formal terminativo, y la luz objeto formal motivo.

Formal. El aspecto formal de un ser es consiguiente a su «forma». Esta traduce la μορφή griega, que no tiene nada que ver con el aspecto exterior, como significaría en su acepción corriente, sino que es el principio determinante o constitutivo de todo lo que es. Concepto correlativo al de «materia», que es indeterminación, potencialidad. Las cosas son lo que son por su «forma», que es principio intrínseco constitutivo y operativo. Lo «formal» deriva de la determinación esencial de un ser.

Hábito es una disposición estable a actuar —de manera pronta, fácil y grata— bien o mal (según sea bueno o malo el hábito). Se engendra y se desarrolla por los actos y su repetición. Si es operativo, es una disposición de las facultades a actuar respecto a determinados objetos. La ciencia es un hábito operativo.

Potencia, el texto, significa potencia activa, es decir, el principio próximo de la acción. Así son potencias las facultades del alma.

k. Comunican en razón formal de *objeto uno* todas las cosas que son revelables divinamente *(omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia:* en sol. y ad 2), o que son cognoscibles por medio de la luz divina *(divino lumine cognoscibilia:* a.4). La precisión de Sto. Tomás, en este artículo y en el siguiente, hablando de revelabilidad y de cognoscibilidad como objeto formal *quo,* y no de lo revelado o conocido, es interesante. «Revelado» añade sobre «revelable» el hecho existencial de la manifestación de Dios. Pero «revelable» no sólo indicaría la posibilidad de ser revelado, sino también la necesidad, para ser conocido de esa manera. Es decir, que la escibilidad o cog-

ciencia. Es así como queda comprendido dentro de la doctrina sagrada como una única ciencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La doctrina sagrada no se ocupa por igual de Dios y de las criaturas; sino que se ocupa de Dios como objetivo principal, y de las criaturas en cuanto referidas a Él como su principio y su fin. Esto no impide que sea una única ciencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que las facultades o hábitos se diversifiquen al considerar sus distintos objetos y que, al mismo tiempo, esos objetos sean considerados por una facultad o hábito superior; puesto que una facultad o hábito superior lo considera todo bajo un aspecto formal mucho más universal. Ejemplo: El sentido común tiene por objeto lo sensible, y lo sensible es también el objeto de la vista o del oído. De ahí que el sentido común, en cuanto facultad, abarque los objetos propios de los cinco sentidos. De modo parecido, lo que cae dentro del campo de las diversas ciencias filosóficas, esto mismo puede considerarlo bajo un solo aspecto, el de poder ser revelado por Dios, la doctrina sagrada como una única ciencia. Es así que la doctrina sagrada es como una imagen de la ciencia divina que es una, simple y lo abarca todo [l].

ARTÍCULO 4

La doctrina sagrada, ¿es o no es ciencia práctica?[m]

2-2 q.8 a.3; q.9 a.3; *In Sent.* 1, Pról., a.3 q.ª1.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada es ciencia práctica:

noscibilidad de lo de hecho revelado sea únicamente mediante la luz divina *(divino lumine).* Efectivamente: ya en el a.1 había afirmado que nada impide que las disciplinas filosóficas traten de algunas cosas conocidas también por revelación, en cuanto cognoscibles por la luz natural de la razón *(secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis).* Y en aquel a. 1, como sabemos, la escibilidad suprarracional (por revelación) demostraba la necesidad de ese medio de conocimiento. Insistamos: «revelabilia» es no sólo lo que puede ser revelado, como «visibilia» es lo que puede ser visto, sino también lo que tiene que ser revelado para que pueda ser conocido. Se diría que esta precisión de Sto. Tomás vendría a resolver por anticipado la objeción del nominalista Pedro Aureolo *(Sent.* prol. q.3 a.3), reportada por Cayetano al comentar este lugar. Decía Aureolo: «Si Dios revelase simultáneamente la filosofía y la geometría, aun siendo idéntica la luz que las hiciera cognoscibles, no por eso serían una sola ciencia». Efectivamente, la geometría y la filosofía pudiendo ser reveladas no son «revelabilia» porque *no tienen que* serlo; es decir, su cognoscibilidad no supera la luz de la razón. El *revelatum,* comentará Cayetano, puede entenderse como causado eficientemente: y esto no da unidad a la ciencia (todo podría ser, así, revelado); o puede entenderse como razón o modo de conocer el objeto. Y así sí da unidad. Sto. Tomás *habla formalmente* cuando a esto lo llama, no *revelata,* sino *divinitus revelabilia.*

l. No es raro en Sto. Tomás, dentro de la sobriedad del estilo de la *Suma,* que se produzcan afirmaciones asombrosas con la más absoluta sencillez. Concluyendo este ad 2, ve Sto. Tomás la *sacra doctrina* como el trasunto en el hombre de lo que es la ciencia divina *(: quaedam impressio divinae scientiae).* Fórmula admirable. Si, según el dicho escolástico «lo que está disperso en las cosas inferiores está unido en las superiores», llegados a lo que es la realidad suprema no sólo aparecerá todo unido, sino reducido a unidad; y no una unidad de composición, sino unidad simple. La sagrada doctrina, por tanto, lleva la marca de la ciencia divina.

m. La pregunta de este artículo es: si la *sacra doctrina* es ciencia especulativa o práctica, pues la redacción auténtica de Sto. Tomás es la que se encuentra en el planteamiento de la cuestión, al inicio de cada una de ellas, como es sabido. ¿Cuál es el sentido de esta duda? Para verlo convendrá precisar qué significan para Sto. Tomás esas palabras. Se llama práctico lo que se ordena a hacer algo, lo que se dirige a la acción; especulativo lo que se ordena al conocimiento, lo que se dirige a saber. La inteligencia humana en cuanto tal conoce por conocer: es su propio fin, su obra específica. Pero puede también conocer para dirigir algo que no sea su propia operación: es decir, puede producir *(finis non est cognitio sed opus: In Sent.* 3 d.35 q.1 a.3 sol.2). Pero aun en este segundo caso se trata de conocimiento intelectual; no serían necesarias dos facultades, sino una con dos funciones. La ciencia práctica trata especulativamente de cosas prácticas. La inteligencia, que de suyo es especulativa, «se hace» práctica por extensión.

Los principios con que se opera en uno y otro caso son diversos. Así, los principios especulativos son resolutivos (analíticos), porque la verdad de lo que se concluye se resuelve en tales principios; los principios prácticos son compositivos (sintéticos), porque contemplan la verdad conocida en cuanto «actuable», es decir, tienden a hacer la síntesis de lo conocido con la existencia. Así se entiende por qué lo práctico mira las cosas en cuanto a su existencia singular (contingente), mientras que lo especulativo mira todo en cuanto universal (necesario) (ver *n.h).*

EDICIONES
ALFAGUARA
S.A.

RENE DESCARTES

MEDITACIONES METAFISICAS CON OBJECIONES Y RESPUESTAS

Introducción,
Traducción y Notas
Vidal Peña

CLASICOS
ALFAGUARA

DIRECTOR CLAUDIO GUILLEN



LA MAQUETA DE LA COLFCCION
Y EL DISENO DE LA CUBIFRTA
FSTUVIERON A CARGO
DE ENRIC SATUF ®

PARA LA COMPOSICION TIPOGRAI IC A
SE HA UTILIZADO TIPO GARAMONT
CUERPO 10

PARA LA CUBIERTA
SE UTILIZO PAPEL ACUARELA
DE ROMANI
Y PARA EL INTERIOR
REGISTRO AHUFSADO
DL 100 GM6
DE TORRAS HOSTLNCH S A

SF ENCUADFRNARON EN TFLA
1 500 EJEMPLARES



RENE DESCARTES

MEDITACIONES METAFISICAS CON OBJECIONES Y RESPUESTAS

Introducción,
Traducción y Notas
Vidal Peña

EDICIONES
ALFAGUARA
S A

TITULO ORIGINAL
LES MEDITATIONS METAPHYSIQUES DE RENE DESCARTES
TOUCHANT LA PREMIERE PHILOSOPHIE
DANS LESQUELLES L'EXISTENCE DE DIEU,
ET LA DISTINCTION REELLE ENTRE L'AME
ET LES CORPS DE L'HOMME
SONT DEMONSTREES
ET LES OBJECTIONS FAITES CONTRE CES MEDITATIONS
PAR DIVERSES PERSONNES TRES DOCTES
AVEC LES REPONSES DE L'AUTEUR

EDICIONES UTILIZADAS
EDICION LATINA DE 1642
EDICION FRANCESA DE 1647



DE LA TRADUCCION
VIDAL PENA
DE ESTA EDICION

EDICIONES
ALFAGUARA
S.A.

AVENIDA DE AMERICA, 37
EDIFICIO TORRES BLANCAS
MADRID 2
TELEFONO 416 09 00
1977

ISBN 84 204 0211 7
DEPOSITO LEGAL M 41 651/1977

INDICE

INTRODUCCION XI

Notas a la introducción XLVII

CRONOLOGIA LI

BIBLIOGRAFIA SELECTA LV

MEDITACIONES ACERCA DE LA FILOSOFIA PRIMERA, EN LAS CUALES SE DEMUESTRA LA EXISTENCIA DE DIOS, ASI COMO LA DISTINCION REAL ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO DEL HOMBRE

A los señores Decano y Doctores de la Facultad de Teología de París 3

Prefacio al lector 9

Resumen de las seis meditaciones siguientes 13

Meditación primera 17

Meditación segunda 23

Meditación tercera 31

Meditación cuarta 45

Meditación quinta 53

Meditación sexta 61

OBJECIONES Y RESPUESTAS

Primeras objeciones 79

Primeras respuestas 87

Segundas objeciones 101

Segundas respuestas 107

Razones que prueban la existencia de Dios 129

Terceras objeciones y respuestas 139

Cuartas objeciones 161

Cuartas respuestas 179

Advertencia del autor tocante a las quintas objeciones 05

Advertencia del traductor tocante a las quintas objeciones 206

Quintas objeciones 207

Quintas respuestas 277

Carta del señor Descartes al señor Clerselier 306

Sextas objeciones 315

Sextas respuestas 323

Séptimas objeciones y respuestas 341

NOTAS A ESTA EDICION 431

VARIANTES 463

MEDITACIONES ACERCA DE LA FILOSOFIA PRIMERA EN LAS CUALES SE DEMUESTRA LA EXISTENCIA DE DIOS, ASI COMO LA DISTINCION REAL ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO DEL HOMBRE

MEDITACION 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 [2], 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 ilusiones 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 [3].

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 [4].

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 tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni 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 ésas, si es que son siquiera imaginables. Es posible que Dios no haya querido que yo sea burlado así, pues se dice de El 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 [5].

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 a 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 meditados; 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 [6].

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 [7]. 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, sin 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 vigilias 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.

---

* En G. Morente (p. 97), hay errata de «vez» por «luz». *(N. del T.)*

MEDITACION SEGUNDA

De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo

Mi meditación de ayer ha llenado mi espíritu de tantas dudas, que ya no está en mi mano olvidarlas. Y, sin embargo, no veo en qué manera podré resolverlas; y, como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie. Haré un esfuerzo, pese a todo, y tomaré de nuevo la misma vía que ayer, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la más mínima duda, del mismo modo que si supiera que es completamente falso; y seguiré siempre por ese camino, hasta haber encontrado algo cierto, o al menos, si otra cosa no puedo, hasta saber de cierto que nada cierto hay en el mundo *.

Arquímedes, para trasladar la tierra de lugar, sólo pedía un punto de apoyo firme e inmóvil; así yo también tendré derecho a concebir grandes esperanzas, si por ventura hallo tan sólo una cosa que sea cierta e indubitable.

Así, pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras de mi espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo.

---

* Mantenemos el juego reiterativo de palabras del autor, patente sobre todo en la edición latina: «pergamque porro donec aliquid *certi,* vel, si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro *certo,* nihil esse *certi,* cognoscam». *(N. del T.)*

Pero ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable? ¿No habrá un Dios, o algún otro poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos? Ello no es necesario: tal vez soy capaz de producirlos por mí mismo. Y yo mismo, al menos, ¿no soy algo? Ya he negado que yo tenga sentidos ni cuerpo. Con todo, titubeo, pues ¿qué se sigue de eso? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no puedo ser? * Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy [8]. Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo,* es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.

Ahora bien: ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy (3); de suerte que, en adelante, preciso del mayor cuidado para no confundir imprudentemente otra cosa conmigo, y así no enturbiar ese conocimiento, que sostengo ser más cierto y evidente que todos los que he tenido antes.

Por ello, examinaré de nuevo lo que yo creía ser, antes de incidir en estos pensamientos, y quitaré de mis antiguas opiniones todo lo que puede combatirse mediante las razones que acabo de alegar, de suerte que no quede nada más que lo enteramente indudable. Así, pues, ¿qué es lo que antes yo creía ser? Un hombre, sin duda. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré, acaso, que un animal racional? No por cierto: pues habría luego que averiguar qué es animal y qué es racional, y así una única cuestión nos llevaría insensiblemente a infinidad de otras cuestiones más difíciles y embarazosas, y no quisiera malgastar en tales sutilezas el poco tiempo y ocio que me restan. Entonces, me detendré aquí a considerar más bien los pensamientos que antes nacían espontáneos en mi espíritu, inspirados por mi sola naturale-

---

* Advertimos desde ahora que habrá siempre dificultades para traducir, ya «ser», ya «existir», pues el latín juega con *esse* de un modo que el castellano no puede hacer. *(N. del T.)*

za, cuando me aplicaba a considerar mi ser. Me fijaba, primero, en que yo tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo. Tras eso, reparaba en que me nutría, y andaba, y sentía, y pensaba, y refería todas esas acciones al alma; pero no me paraba a pensar en qué era ese alma, o bien, si lo hacía, imaginaba que era algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundido por mis otras partes más groseras. En lo tocante al cuerpo, no dudaba en absoluto de su naturaleza, pues pensaba conocerla muy distintamente, y, de querer explicarla según las nociones que entonces tenía, la hubiera descrito así: entiendo por cuerpo todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en un lugar y llenar un espacio de suerte que todo otro cuerpo quede excluido; todo aquello que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto, o el olfato; que puede moverse de distintos modos, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa que lo toca y cuya impresión recibe; pues no creía yo que fuera atribuible a la naturaleza corpórea la potencia de moverse, sentir y pensar: al contrario, me asombraba al ver que tales facultades se hallaban en algunos cuerpos.

Pues bien, ¿qué soy yo, ahora que supongo haber alguien extremadamente poderoso y, si es lícito decirlo así, maligno y astuto, que emplea todas sus fuerzas e industria en engañarme? ¿Acaso puedo estar seguro de poseer el más mínimo de esos atributos que acabo de referir a la naturaleza corpórea? Me paro a pensar en ello con atención, paso revista una y otra vez, en mi espíritu, a esas cosas, y no hallo ninguna de la que pueda decir que está en mí. No es necesario que me entretenga en recontarlas. Pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son nutrirme y andar; pero, si es cierto que no tengo cuerpo, es cierto entonces también que no puedo andar ni nutrirme. Un tercero es sentir: pero no puede uno sentir sin cuerpo, aparte de que yo he creído sentir en sueños muchas cosas y, al despertar, me he dado cuenta de que no las había sentido realmente. Un cuarto es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí[9]. *Yo soy, yo existo;* eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más

que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación, a fin de averiguar si no soy algo más. No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de cuanto pueda fingir e imaginar, puesto que ya he dicho que todo eso no era nada. Y, sin modificar ese supuesto, hallo que no dejo de estar cierto de que soy algo.

Pero acaso suceda que esas mismas cosas que supongo ser, puesto que no las conozco, no sean en efecto diferentes de mí, a quien conozco. Nada sé del caso: de eso no disputo ahora, y sólo puedo juzgar de las cosas que conozco: ya sé que soy, y eso sabido, busco saber qué soy. Pues bien: es certísimo que ese conocimiento de mí mismo, hablando con precisión, no puede depender de cosas cuya existencia aún me es desconocida, ni por consiguiente, y con mayor razón, de ninguna de las que son fingidas e inventadas por la imaginación. E incluso esos términos de «fingir» e «imaginar» me advierten de mi error: pues en efecto yo haría algo ficticio, si imaginase ser alguna cosa, pues «imaginar» no es sino contemplar la figura o «imagen» de una cosa corpórea. Ahora bien: ya sé de cierto que soy y que, a la vez, puede ocurrir que todas esas imágenes y, en general, todas las cosas referidas a la naturaleza del cuerpo, no sean más que sueños y quimeras. Y, en consecuencia, veo claramente que decir «excitaré mi imaginación para saber más distintamente qué soy» es tan poco razonable como decir «ahora estoy despierto, y percibo algo real y verdadero, pero como no lo percibo aún con bastante claridad, voy a dormirme adrede para que mis sueños me lo representen con mayor verdad y evidencia». Así, pues, sé con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo, y que es preciso apartar el espíritu de esa manera de concebir, para que pueda conocer con distinción su propia naturaleza.

¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente. Sin duda no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. ¿Y por qué no habría de pertenecerle? ¿Acaso no soy yo el mismo que duda casi

de todo, que entiende, sin embargo, ciertas cosas, que afirma ser ésas solas las verdaderas, que niega todas las demás, que quiere conocer otras, que no quiere ser engañado *, que imagina muchas cosas —aun contra su voluntad— y que siente también otras muchas, por mediación de los órganos de su cuerpo? ¿Hay algo de esto que no sea tan verdadero como es cierto que soy, que existo, aun en el caso de que estuviera siempre dormido, y de que quien me ha dado el ser [10] empleara todas sus fuerzas en burlarme? ¿Hay alguno de esos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento, o que pueda estimarse separado de mí mismo? Pues es de suyo tan evidente que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir aquí nada para explicarlo. Y también es cierto que tengo la potestad de imaginar: pues aunque pueda ocurrir (como he supuesto más arriba) que las cosas que imagino no sean verdaderas, con todo, ese poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento. Por último, también soy yo el mismo que siente; es decir, que recibe y conoce las cosas como a través de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que «pensar». Por donde empiezo a conocer qué soy, con algo más de claridad y distinción que antes.

Sin embargo, no puedo dejar de creer que las cosas corpóreas, cuyas imágenes forma mi pensamiento y que los sentidos examinan, son mejor conocidas que esa otra parte, no sé bien cuál, de mí mismo que no es objeto de la imaginación: aunque desde luego es raro que yo conozca más clara y fácilmente cosas que advierto dudosas y alejadas de mí, que otras verdaderas, ciertas y pertenecientes a mi propia naturaleza. Mas ya veo qué ocurre: mi espíritu se complace en extraviarse, y aun no puede mantenerse en los justos límites de la verdad. Soltémosle, pues, la rienda una vez más, a fin de poder luego, tirando de ella suave y oportunamente, contenerlo y guiarlo con más facilidad.

Empecemos por considerar las cosas que, comúnmente, creemos comprender con mayor distinción, a saber: los cuerpos que tocamos y vemos. No me refiero a los

* En G. Morente (p. 101), hay errata: «que quiere ser engañado», en lugar de «que *no* quiere:..» *(N. del T.)*

cuerpos en general, pues tales nociones generales suelen ser un tanto confusas, sino a un cuerpo particular. Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera que acaba de ser sacado de la colmena: aún no ha perdido la dulzura de la miel que contenía; conserva todavía algo del olor de las flores con que ha sido elaborado; su color, su figura, su magnitud son bien perceptibles; es duro, frío, fácilmente manejable, y, si lo golpeáis, producirá un sonido. En fin, se encuentran en él todas las cosas que permiten conocer distintamente un cuerpo. Mas he aquí que, mientras estoy hablando, es acercado al fuego. Lo que restaba de sabor se exhala; el olor se desvanece; el color cambia, la figura se pierde, la magnitud aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas se le puede tocar y, si lo golpeamos, ya no producirá sonido alguno. Tras cambios tales, ¿permanece la misma cera? Hay que confesar que sí: nadie lo negará. Pero entonces ¿qué es lo que conocíamos con tanta distinción en aquel pedazo de cera? Ciertamente, no puede ser nada de lo que alcanzábamos por medio de los sentidos, puesto que han cambiado todas las cosas que percibíamos por el gusto, el olfato, la vista, el tacto o el oído; y, sin embargo, sigue siendo la misma cera. Tal vez sea lo que ahora pienso, a saber: que la cera no era ni esa dulzura de miel, ni ese agradable olor de flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino tan sólo un cuerpo que un poco antes se me aparecía bajo esas formas, y ahora bajo otras distintas. Ahora bien, al concebirla precisamente así, ¿qué es lo que imagino? Fijémonos bien, y, apartando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos qué resta. Ciertamente, nada más que algo extenso, flexible y cambiante. Ahora bien, ¿qué quiere decir flexible y cambiante? ¿No será que imagino que esa cera, de una figura redonda puede pasar a otra cuadrada, y de ésa a otra triangular? No: no es eso, puesto que la concibo capaz de sufrir una infinidad de cambios semejantes, y esa infinitud no podría ser recorrida por mi imaginación: por consiguiente, esa concepción que tengo de la cera no es obra de la facultad de imaginar.

Y esa extensión, ¿qué es? ¿No será algo igualmente desconocido, pues que aumenta al ir derritiéndose la cera, resulta ser mayor cuando está enteramente fundida, y mucho mayor cuando el calor se incrementa más aún? Y yo no concebiría de un modo claro y conforme a la verdad lo que es la cera, si no pensase que es capaz de experimentar más variaciones según la extensión, de todas las que yo haya podido imaginar. Debo, pues, convenir en que yo no puedo concebir lo que es esa cera por medio de la imaginación.

y sí sólo por medio del entendimiento: me refiero a ese trozo de cera en particular, pues, en cuanto a la cera en general, ello resulta aún más evidente. Pues bien, ¿qué es esa cera, sólo concebible por medio del entendimiento? Sin duda, es la misma que veo, toco e imagino; la misma que desde el principio juzgaba yo conocer. Pero lo que se trata aquí de notar es que la impresión que de ella recibimos, o la acción por cuyo medio la percibimos (4), no es una visión, un tacto o una imaginación, y no lo ha sido nunca, aunque así lo pareciera antes, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según atienda menos o más a las cosas que están en ella y de las que consta [11].

No es muy de extrañar, sin embargo, que me engañe, supuesto que mi espíritu es harto débil y se inclina insensiblemente al error. Pues aunque estoy considerando ahora esto en mi fuero interno y sin hablar, con todo, vengo a tropezar con las palabras, y están a punto de engañarme los términos del lenguaje corriente; pues nosotros decimos que *vemos* la misma cera, si está presente, y no que *pensamos* que es la misma en virtud de tener los mismos color y figura; lo que casi me fuerza a concluir que conozco la cera por la visión de los ojos, y no por la sola inspección del espíritu. Mas he aquí que, desde la ventana, veo pasar unos hombres por la calle: y digo que veo hombres, como cuando digo que veo cera; sin embargo, lo que en realidad veo son sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes [12]. Sin embargo, pienso que son hombres, y de este modo comprendo mediante la facultad de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que creía ver con los ojos.

Pero un hombre que intenta conocer mejor que el vulgo, debe avergonzarse de hallar motivos de duda en las maneras de hablar propias del vulgo. Por eso, prefiero seguir adelante y considerar si, cuando yo percibía al principio la cera y creía conocerla mediante los sentidos externos, o al menos mediante el sentido común —según lo llaman—, es decir, por medio de la potencia imaginativa, la concebía con mayor evidencia y perfección que ahora, tras haber examinado con mayor exactitud lo que ella es, y en qué manera puede ser conocida. Pero sería ridículo dudar siquiera de ello, pues ¿qué había de distinto y evidente en aquella percepción primera, que cualquier animal no pudiera percibir? En cambio, cuando hago distinción entre la cera y sus formas externas, y, como si la hubiese despojado de sus vestiduras, la considero desnuda, entonces, aunque aún pueda

haber algún error en mi juicio, es cierto que una tal concepción no puede darse sino en un espíritu humano.

Y, en fin, ¿qué diré de ese espíritu, es decir, de mí mismo, puesto que hasta ahora nada, sino espíritu, reconozco en mí? Yo, que parezco concebir con tanta claridad y distinción este trozo de cera, ¿acaso no me conozco a mí mismo, no sólo con más verdad y certeza, sino con mayores distinción y claridad? Pues si juzgo que existe la cera porque la veo, con mucha más evidencia se sigue, del hecho de verla, que existo yo mismo. En efecto: pudiera ser que lo que yo veo no fuese cera, o que ni tan siquiera tenga yo ojos para ver cosa alguna; pero lo que no puede ser es que, cuando veo o pienso que veo (no hago distinción entre ambas cosas), ese yo, que tal piensa, no sea nada. Igualmente, si por tocar la cera juzgo que existe, se seguirá lo mismo, a saber, que existo yo; y si lo juzgo porque me persuade de ello mi imaginación, o por cualquier otra causa, resultará la misma conclusión. Y lo que he notado aquí de la cera es lícito aplicarlo a todas las demás cosas que están fuera de mí.

Pues bien, si el conocimiento de la cera parece ser más claro y distinto después de llegar a él, no sólo por la vista o el tacto, sino por muchas más causas, ¿con cuánta mayor evidencia, distinción y claridad no me conoceré a mí mismo, puesto que todas las razones que sirven para conocer y concebir la naturaleza de la cera, o de cualquier otro cuerpo, prueban aún mejor la naturaleza de mi espíritu? Pero es que, además, hay tantas otras cosas en el espíritu mismo, útiles para conocer su naturaleza, que las que, como éstas, dependen del cuerpo, apenas si merecen ser nombradas.

Pero he aquí que, por mí mismo y muy naturalmente, he llegado adonde pretendía. En efecto: sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu. Mas, siendo casi imposible deshacerse con prontitud de una opinión antigua y arraigada, bueno será que me detenga un tanto en este lugar, a fin de que, alargando mi meditación, consiga imprimir más profundamente en mi memoria este nuevo conocimiento.

Immanuel

Kant

CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Prólogo, traducción, notas e índices de
Pedro Ribas

taurus
PENSAMIENTO

Título original: *Kritik der reinen Vernunft*
© de la traducción: Pedro Ribas

ISBN: 84-306-0594-0
Dep. Legal: M-32.409-2005

Índice

ÍNDICE II

INTRODUCCIÓN DEL TRADUCTOR. KANT Y LA «CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA» XI

Advertencia Preliminar XI
I. Vida XI
II. La crítica de la razón pura XIV
III. Observaciones sobre esta traducción XXIII
Nota a la octava edición XXVIII
Cronología XXX
Bibliografía XXXIV
OBRAS GENERALES XXXIV
ESTUDIOS Y COMENTARIOS XXXV

CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA 1

Prologo de la primera edición 6
Prologo de la segunda edición 12
Introducción 27
I. DISTINCIÓN ENTRE EL CONOCIMIENTO PURO Y EL EMPÍRICO 27
II. ESTAMOS EN POSESIÓN DE DETERMINADOS CONOCIMIENTOS *A PRIORI* QUE SE HALLAN INCLUSO EN EL ENTENDIMIENTO COMÚN 28
III. LA FILOSOFÍA NECESITA UNA CIENCIA QUE DETERMINE LA POSIBILIDAD, LOS PRINCIPIOS Y LA EXTENSIÓN DE TODOS LOS CONOCIMIENTOS *A PRIORI* 30
IV. DISTINCIÓN ENTRE LOS JUICIOS ANALÍTICOS Y LOS SINTÉTICOS 32
V. TODAS LAS CIENCIAS TEÓRICAS DE LA RAZÓN CONTIENEN JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI COMO PRINCIPIOS 34
VI. PROBLEMA GENERAL DE LA RAZÓN PURA 36
VII. IDEA Y DIVISIÓN DE UNA CIENCIA ESPECIAL CON EL NOMBRE DE CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA 39

I. DOCTRINA TRASCENDENTAL DE LOS ELEMENTOS 42

PRIMERA PARTE LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL 42

[§1] 42
Sección primera. EL ESPACIO 44
[§2 Exposición metafísica de este concepto] 44

[§ 3 Exposición trascendental del concepto de espacio 46
Sección segunda. EL TIEMPO 49
[§4 Exposición metafísica del concepto de tiempo] 49
[§5 Exposición trascendental del concepto de tiempo 50
[§6] Consecuencias de estos conceptos 50
[§7] Explicación 53
[§8] Observaciones generales sobre la estética trascendental 55
Conclusión de la estética trascendental 61
SEGUNDA PARTE LA LÓGICA TRASCENDENTAL 62
Introducción IDEA DE UNA LÓGICA TRASCENDENTAL 62
I. La lógica en general 62
II La lógica trascendental 64
III División de la lógica general en analítica y dialéctica 65
IV División de la lógica trascendental en analítica trascendental y dialéctica trascendental 67
PRIMERA DIVISIÓN. LA ANALÍTICA TRASCENDENTAL 69
Libro primero. ANALÍTICA DE LOS CONCEPTOS 69
Capítulo I. GUIA PARA EL DESCUBRIMIENTO DE TODOS LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO 70
Sección primera. USO LÓGICO DEL ENTENDIMIENTO EN GENERAL 71
Sección segunda 72
[§9] Función lógica del entendimiento en los juicios 72
Sección tercera 75
[§10] Los conceptos puros del entendimiento o categorías 75
[§11 79
§12 81
ANALÍTICA DE LOS CONCEPTOS 83
Capítulo II DEDUCCIÓN DE LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO 83
Sección primera. 83
[§13] Principios de una deducción trascendental en general 83
§14 Paso a la deducción trascendental de las categorías 87
DEDUCCIÓN DE LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO 89
Sección segunda Los fundamentos *a priori* de la posibilidad de la experiencia 89
Advertencia previa 91
1. La síntesis de aprehensión en la intuición 91
2. La síntesis de reproducción en la imaginación 92
3. La síntesis de reconocimiento en el concepto 93
4. Explicación preliminar de la posibilidad de las categorías como conocimientos a priori 96
Sección tercera LA RELACIÓN DEL ENTENDIMIENTO CON LOS OBJETOS EN GENERAL Y LA POSIBILIDAD DE CONOCERLOS *A PRIORI* 99

Exposición sumaria sobre la corrección de esta deducción de los conceptos puros del entendimiento y sobre la única posibilidad de tal deducción 105
DEDUCCIÓN DE LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO 106
Sección segunda DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DE LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO 106
§15 Posibilidad de una combinación en general 106
§16 La originaria unidad sintética de apercepción 107
§17 El principio de la unidad sintética de apercepción es el principio supremo de todo uso del entendimiento 109
§18 La unidad objetiva de la autoconciencia 110
§19 La forma lógica de todos los juicios consiste en la unidad objetiva de apercepción de los conceptos contenidos en ellos 111
§20 Todas las intuiciones sensibles se hallan bajo las categorías como únicas condiciones bajo las cuales puede coincidir la diversidad de esas intuiciones en una conciencia 112
§21 Observación 112
§22 La categoría no tiene otro uso para el conocimiento de las cosas que su aplicación a objetos de la experiencia 113
§23 114
§24 La aplicación de las categorías a los objetos de los sentidos en general 115
§25 118
§26 Deducción trascendental del uso empírico universalmente posible de los conceptos puros del entendimiento 119
§27 Resultado de esta deducción de los conceptos del entendimiento 122
Breve resumen de esta deducción 123
Libro Segundo ANALÍTICA DE LOS PRINCIPIOS 125
Introducción EL JUICIO TRASCENDENTAL EN GENERAL 126
Capítulo I EL ESQUEMATISMO DE LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO 128
Capítulo II SISTEMA DE TODOS LOS PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO PURO 134
Sección primera EL PRINCIPIO SUPREMO DE TODOS LOS JUICIOS ANALÍTICOS 135
Sección segunda EL PRINCIPIO SUPREMO DE TODOS LOS JUICIOS SINTÉTICOS 136
Sección tercera REPRESENTACIÓN SISTEMÁTICA DE TODOS LOS PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO PURO 139
1 AXIOMAS DE LA INTUICIÓN 142
2 ANTICIPACIONES DE LA PERCEPCION 145
3 ANALOGÍAS DE LA EXPERIENCIA 151
A PRIMERA ANALOGÍA PRINCIPIO DE LA PERMANENCIA [DE LA SUSTANCIA] 155
B SEGUNDA ANALOGÍA PRINCIPIO DE LA SUCESIÓN TEMPORAL SEGÚN LA LEY DE CAUSALIDAD 159
C TERCERA ANALOGÍA PRINCIPIO DE LA SIMULTANEIDAD SEGÚN LA LEY DE LA ACCIÓN RECIPROCA O COMUNIDAD 170

4 LOS POSTULADOS DEL PENSAR EMPÍRICO EN GENERAL 175
Refutación del idealismo 179
Observación general sobre el sistema de los principios 185
Capítulo III EL FUNDAMENTO DE LA DISTINCIÓN DE TODOS LOS OBJETOS EN GENERAL EN FENÓMENOS Y NUMENOS 188
APÉNDICE La anfibología de los conceptos de reflexión a causa de la confusión del uso empírico del entendimiento con el trascendental 201
Observación sobre la anfibología de los conceptos de reflexión 204
SEGUNDA DIVISIÓN DIALÉCTICA TRASCENDENTAL 216
INTRODUCCIÓN 216
I LA ILUSIÓN TRASCENDENTAL 216
II LA RAZÓN PURA COMO SEDE DE LA ILUSIÓN TRASCENDENTAL 218
A La razón en general 218
B El uso lógico de la razón 220
C El uso puro de la razón 221
Libro primero LOS CONCEPTOS DE LA RAZÓN PURA 224
Sección primera LAS IDEAS EN GENERAL 225
Sección segunda LAS IDEAS TRASCENDENTALES 228
Sección tercera SISTEMA DE LAS IDEAS TRASCENDENTALES 233
Libro segundo LAS INFERENCIAS DIALÉCTICAS DE LA RAZÓN PURA 237
Capítulo I PARALOGISMOS DE LA RAZÓN PURA 239
PRIMER PARALOGISMO DE LA SUSTANCIALIDAD 242
Crítica del primer paralogismo de la psicología pura 242
SEGUNDO PARALOGISMO DE LA SIMPLICIDAD 244
Crítica del segundo paralogismo de la psicología trascendental 244
TERCER PARALOGISMO DE LA PERSONALIDAD 248
Crítica del tercer paralogismo de la psicología trascendental 248
CUARTO PARALOGISMO DE LA IDEALIDAD (DE LA RELACIÓN EXTERNA) 251
Crítica del cuarto paralogismo de la psicología trascendental 251
Consideración sobre el conjunto de la psicología pura a la vista de estos paralogismos 257
PARALOGISMOS DE LA RAZÓN PURA 268
Refutación de la prueba de la permanencia del alma, de Mendelssohn 271
Conclusión acerca de la solución del paralogismo psicológico 277
Observación general sobre el tránsito de la psicología racional a la cosmología 277
Capítulo II LA ANTINOMIA DE LA RAZÓN PURA 279
Sección primera SISTEMA DE LAS IDEAS COSMOLÓGICAS 281
Sección segunda ANTITÉTICA DE LA RAZÓN PURA 286
PRIMER CONFLICTO DE LAS IDEAS TRASCENDENTALES 289
OBSERVACIÓN SOBRE LA PRIMERA ANTINOMIA 291
SEGUNDO CONFLICTO DE LAS IDEAS TRASCENDENTALES 294
OBSERVACIÓN SOBRE LA SEGUNDA ANTINOMIA 296

TERCER CONFLICTO DE LAS IDEAS. TRASCENDENTALES 299
OBSERVACIÓN SOBRE LA TERCERA ANTINOMIA 301
CUARTO CONFLICTO DE LAS IDEAS TRASCENDENTALES 304
OBSERVACIÓN SOBRE LA CUARTA ANTINOMIA 305
Sección tercera EL INTERÉS DE LA RAZÓN EN EL CONFLICTO QUE SOSTIENE 308
Sección cuarta LOS PROBLEMAS TRANSCENDENTALES DE LA RAZÓN PURA Y LA NECESIDAD ABSOLUTA DE SOLVENTARLOS 314
Sección quinta REPRESENTACIÓN ESCÉPTICA DE LAS CUESTIONES COSMOLÓGICAS MEDIANTE LAS CUATRO IDEAS TRASCENDENTALES 318
Sección sexta EL IDEALISMO TRASCENDENTAL COMO CLAVE PARA SOLUCIONAR LA DIALÉCTICA COSMOLÓGICA 321
Sección séptima SOLUCIÓN CRÍTICA DEL CONFLICTO COSMOLÓGICO DE LA RAZÓN CONSIGO MISMA 324
Sección octava EL PRINCIPIO REGULADOR DE LA RAZÓN PURA RESPECTO DE LAS IDEAS COSMOLÓGICAS 328
Sección novena EL USO EMPÍRICO DEL PRINCIPIO REGULADOR DE LA RAZÓN CON RESPECTO A TODAS LAS IDEAS COSMOLÓGICAS 332
I Solución de la idea cosmológica de la totalidad de la composición de los fenómenos de un universo 333
II Solución de la idea cosmológica Je la totalidad de la división de un todo dado en la intuición 335
Observación final sobre la solución de las ideas matemático-trascendentales y advertencia preliminar sobre la solución de las ideas dinámica-trascendentales 337
III Solución de la idea cosmológica de la totalidad de la derivación de los acontecimientos cósmicos a partir de sus causas 339
Posibilidad de conciliar la causalidad por libertad con la ley universal de la necesidad de la naturaleza 342
Explicación de la idea cosmológica de libertad en su relación con la universal necesidad de la naturaleza 343
IV Solución de la idea cosmológica de la totalidad de la dependencia de los fenómenos desde el punto de vista de su existencia en general 350
Observación final sobre toda la antinomia de la razón pura 353
Capítulo III EL IDEAL DE LA RAZÓN PURA 355
Sección primera EL IDEAL EN GENERAL 355
Sección segunda EL IDEAL TRASCENDENTAL (Prototypon transcendentale) 357
Sección tercera LOS ARGUMENTOS DE LA RAZÓN ESPECULATIVA EN ORDEN A PROBAR LA EXISTENCIA DE UN SER SUPREMO 362
No hay más que tres modos posibles de demostrar la existencia de Dios a partir de la razón especulativa 365
Sección cuarta IMPOSIBILIDAD DE UNA PRUEBA ONTOLÓGICA DE LA EXISTENCIA DE DIOS 366

Sección quinta IMPOSIBILIDAD DE UNA PRUEBA COSMOLÓGICA DE LA EXISTENCIA DE DIOS 370
DESCUBRIMIENTO Y EXPLICACIÓN DE LA ILUSIÓN DIALÉCTICA EN TODAS LAS PRUEBAS TRASCENDENTALES DE LA EXISTENCIA DE UN SER NECESARIO 376
Sección sexta IMPOSIBILIDAD DE LA DEMOSTRACIÓN FISICOTEOLOGICA 378
Sección séptima CRÍTICA DE TODA TEOLOGÍA FUNDADA EN PRINCIPIOS ESPECULATIVOS DE LA RAZÓN 383
APÉNDICE A LA DIALÉCTICA TRASCENDENTAL EL USO REGULADOR DE LAS IDEAS DE LA RAZÓN PURA 388
EL OBJETIVO FINAL DE LA DIALÉCTICA NATURAL DE LA RAZÓN HUMANA 400

II. DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO 415

Capítulo I LA DISCIPLINA DE LA RAZÓN PURA 416
Sección primera LA DISCIPLINA DE LA RAZÓN PURA EN SU USO DOGMÁTICO 417
Sección segunda LA DISCIPLINA DE LA RAZÓN PURA CON RESPECTO A SU USO POLÉMICO 429
Imposibilidad de una satisfacción escéptica de la razón pura en su desacuerdo consigo misma 437
Sección tercera LA DISCIPLINA DE LA RAZÓN PURA FRENTE A LAS HIPÓTESIS 441
Sección cuarta LA DISCIPLINA DE LA RAZÓN RESPECTO DE SUS DEMOSTRACIONES 447
Capítulo II EL CANON DE LA RAZÓN PURA 452
Sección primera EL OBJETIVO FINAL DEL USO PURO DE NUESTRA RAZÓN 453
Sección segunda EL IDEAL DEL BIEN SUPREMO COMO FUNDAMENTO DETERMINADOR DEL FIN ÚLTIMO DE LA RAZÓN PURA 456
Sección tercera LA OPINIÓN, EL SABER Y LA CREENCIA 463
Capítulo III LA ARQUITECTÓNICA DE LA RAZÓN PURA 468
Capítulo IV HISTORIA DE LA RAZÓN PURA 477
ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONA 480
ÍNDICE ANALÍTICO DE MATERIAS 482

CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Critik

der

reinen Vernunft

von

Immanuel Kant

Professor in Königsberg

Riga,

verlegts Johann Friedrich Hartknoch

1781.

BACO DE VERULAMIO

INSTAURATIO MAGNA PRAEFATIO

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitar petimus: ut homines eam non opiniomm, sed opus esse cogitent; ac pro certa habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi... in commune consulant... et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationen nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus. [1]

[1] Cita añadida en B. Los puntos suspensivos indican omisiones efectuadas por Kant. Traducción:

«Sobre nosotros mismos callamos. Deseamos, en cambio, que la cuestión aquí tratada no sea considerada como mera opinión, sino como una obra, y que se tenga por cierto que no sentamos las bases de alguna secta o de alguna idea ocasional, sino las de la utilidad y dignidad humanas. Deseamos, pues, que, en interés propio... se piense en el bien general... y se participe en la tarea. Asimismo, que no se espere de nuestra instauración que sea algo infinito o suprahumano, puesto que en realidad es el término conveniente y el fin de un error inacabable.» (N. del T.)

A Su Excelencia

el real ministro de Estado,

Barón de Zedlitz

SEÑOR:

Contribuir al crecimiento de las ciencias según las posibilidades de cada uno es trabajar en la línea de intereses de Vuestra Excelencia, pues éstos se hallan estrechamente unidos a ellas, no sólo por vuestro elevado puesto de protector, sino por vuestra más íntima relación con las ciencias en cuanto conocedor ilustrado y entusiasta de las mismas. Por ello recurro yo, por mi parte, al único medio de que en cierto modo dispongo para expresar mi agradecimiento por la generosa confianza con que Vuestra Excelencia me honra considerándp-me capaz de realizar alguna contribución en este sentido[1].

A la misma benévola atención que Vuestra Excelencia dispensó a la primera edición de esta obra dedico ahora esta segunda edición y, al mismo tiempo, le confío todos los demás aspectos de mi dedicación literaria.

Con la más profunda veneración, vuestro subdito y obediente servidor,

IMMANUEL KANT.

Konigsberg, 23 de abril de 1787[2]

[1] [A continuación de este párrafo, decía Kant en A:] Quien en sus moderados deseos, gusta de la vida especulativa halla en la aprobación de un juez ilustrado y competente un poderoso estímulo en favor de trabajos cuya utilidad es grande, aunque sea lejana, y, por ello mismo, totalmente desdeñada por las miradas vulgares.
A un juez semejante y a su benévola atención dedico este escrito y a su protección confío todos los demás aspectos de mi dedicación literaria.

[2] En A: Konigsberg, 29 de marzo de 1781 (N. del T.).

Prologo de la segunda edición[1]

Si la elaboración de los conocimientos pertenecientes al dominio de la razón llevan o no el camino seguro de una ciencia, es algo que pronto puede apreciarse por el resultado. Cuando, tras muchos preparativos y aprestos, la razón se queda estancada inmediatamente de llegar a su fin; o cuando, para alcanzarlo, se ve obligada a retroceder una y otra vez y a tomar otro camino; cuando, igualmente, no es posible poner de acuerdo a los distintos colaboradores sobre la manera de realizar el objetivo común; cuando esto ocurre se puede estar convencido de que semejante estudio está todavía muy lejos de haber encontrado el camino seguro de una ciencia: no es más que un andar a tientas. Y constituye un mérito de la razón averiguar dicho camino, dentro de lo posible, aun a costa de abandonar como inútil algo que se hallaba contenido en el fin adoptado anteriormente sin reflexión.

Que la lógica ha tomado este camino seguro desde los tiempos más antiguos es algo que puede inferirse del hecho de que no ha necesitado dar ningún paso atrás desde Aristóteles, salvo que se quieran considerar como correcciones la supresión de ciertas sutilezas innecesarias o la clarificación de lo expuesto, aspectos que afectan a la elegancia, más que a la certeza de la ciencia. Lo curioso de la lógica es que tampoco haya sido capaz, hasta hoy, de avanzar un solo paso. Según todas las apariencias se halla, pues, definitivamente concluida. En efecto, si algunos autores modernos han pensado ampliarla a base de introducir en ella capítulos, bien sea *psicológicos*, sobre las distintas facultades de conocimiento (imaginación, agudeza), bien sea *metafísicos*, sobre el origen del conocimiento o de los distintos tipos de certeza, de acuerdo con la diversidad de objetos (idealismo, escepticismo, etc.), bien sea *antropológicos*, sobre los prejuicios (sus causas y los remedios en contra), ello procede de la ignorancia de tales autores acerca del carácter peculiar de esa ciencia. Permitir que las ciencias se invadan mutuamente no es ampliarlas, sino desfigurarlas. Ahora bien, los límites de la lógica están señalados con plena exactitud por ser una ciencia que no hace más que exponer detalladamente y demostrar con rigor las reglas formales de todo pensamiento, sea éste *a priori* o empírico, sea cual sea su comienzo o su objeto, sean los que sean los obstáculos, fortuitos o naturales, que encuentre en nuestro psiquismo.

El que la lógica haya tenido semejante éxito se debe únicamente a su limitación, que la habilita, y hasta la obliga, a abstraer de todos los objetos de conocimiento y de sus diferencias. En la lógica el entendimiento no se ocupa más que de sí mismo y de su forma. Naturalmente, es mucho más difícil para la razón tomar el camino seguro de la

[1] Del año 1787 (N. del T.)

ciencia cuando no simplemente tiene que tratar de sí misma, sino también de objetos. De ahí que la lógica, en cuanto propedéutica, constituya simplemente el vestíbulo, por así decirlo, de las ciencias y, aunque se presupone una lógica para enjuiciar los conocimientos concretos que se abordan, hay que buscar la adquisición de éstos en las ciencias propia y objetivamente dichas.

Ahora bien, en la medida en que ha de haber razón en dichas ciencias, tiene que conocerse en ellas algo *a priori*, y este conocimiento puede poseer dos tipos de relación con su objeto: o bien para *determinar* simplemente éste último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para *convertirlo en realidad*. La primera relación constituye el *conocimiento teórico* de la razón; la segunda, el *conocimiento práctico*. De ambos conocimientos ha de exponerse primero por separado la parte *pura* —sea mucho o poco lo que contenga—, a saber, la parte en la que la razón determina su objeto enteramente *a priori*, y posteriormente lo que procede de otras fuentes, a fin de que no se confundan las dos cosas. En efecto, es ruinoso el negocio cuando se gastan ciegamente los ingresos sin poder distinguir después, cuando aquél no marcha, cuál es la cantidad de ingresos capaz de soportar el gasto y cuál es la cantidad en que hay que reducirlo.

La *matemática* y la *física* son los dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus *objetos a priori*. La primera de forma enteramente pura; la segunda, de forma al menos parcialmente pura, estando entonces sujeta tal determinación a otras fuentes de conocimiento distintas de la razón.

La *matemática* ha tomado el camino seguro de la ciencia desde los primeros tiempos a los que alcanza la historia de la razón humana, en el admirable pueblo griego. Pero no se piense que le ha sido tan fácil como a la lógica —en la que la razón únicamente se ocupa de sí misma— el hallar, o más bien, el abrir por sí misma ese camino real. Creo, por el contrario, que ha permanecido mucho tiempo andando a tientas (especialmente entre los egipcios) y que hay que atribuir tal cambio a una *revolución* llevada a cabo en un ensayo, por la idea feliz de un solo hombre. A partir de este ensayo, no se podía ya confundir la ruta a tomar, y el camino seguro de la ciencia quedaba trazado e iniciado para siempre y con alcance ilimitado. Ni la historia de la revolución del pensamiento, mucho más importante que el descubrimiento del conocido Cabo de Buena Esperanza, ni la del afortunado que la realizó, se nos ha conservado. Sin embargo, la leyenda que nos transmite Diógenes Laercio —quien nombra al supuesto descubridor de los más pequeños elementos de las demostraciones geométricas y, según el juicio de la mayoría, no necesitados siquiera de prueba alguna— demuestra que el recuerdo del cambio sobrevenido ai vislumbrarse este nuevo camino debió ser considerado por los matemáticos como muy importante y que, por ello mismo, se hizo inolvidable. Una nueva luz se abrió al primero (llámese Tales o como se quiera) que demostró el triángulo equilátero[1] En efecto, advirtió que no debía indagar lo que veía en la figura o en el mero concepto de ella y, por así decirlo, leer, a partir de ahí, sus propiedades, sino extraer éstas *a priori* por medio de lo que él mismo pensaba y exponía (por construcción) en

[1] «isósceles», si, de acuerdo con Rosenkranz, se lee *gleichschenklich*, en vez de *gleichseitig* (N. del T.)

conceptos. Advirtió también que, para saber *a priori* algo con certeza, no debía añadir a la cosa sino lo que necesariamente se seguía de lo que él mismo, con arreglo a su concepto, había puesto en ella.

La ciencia natural tardó bastante más en encontrar la vía grande de la ciencia. Hace sólo alrededor de un siglo y medio que la propuesta del ingenioso Bacon de Verulam en parte ocasionó el descubrimiento de la ciencia y en parte le dio más vigor, al estarse ya sobre la pista de la misma. Este descubrimiento puede muy bien ser explicado igualmente por una rápida revolución previa en el pensamiento. Sólo me referiré aquí a la ciencia natural en la medida en que se basa en principios empíricos.

Cuando Galileo hizo bajar por el plano inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto equivalente al de un determinado volumen de agua, o cuando, más tarde, Stahl transformó metales en cal y ésta de nuevo en metal, a base de quitarles algo y devolvérselo[k], entonces los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo. De lo contrario, las observaciones fortuitas y realizadas sin un plan previo no van ligadas a ninguna ley necesaria, ley que, de todos modos, la razón busca y necesita. La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula. De modo que incluso la física sólo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar (no fingir) en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella, lo que debe aprender de ella, de lo cual no sabría nada por sí sola. Únicamente de esta forma ha alcanzado la ciencia natural el camino seguro de la ciencia, después de tantos años de no haber sido más que un mero andar a tientas.

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[1] 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

---

[k] No sigo exactamente el hilo de la historia del método experimental, cuyos comienzos siguen siendo mal conocidos. (Nota de Kant).

[1] Entendiendo, de acuerdo con Erdmann, *übrigen*, en lugar de *ubrige* (N. del T.)

confirma, ella se empeña en conocerlas *a priori*. Incontables veces hay que volver atrás en la metafísica, ya que se advierte que el camino no conduce a donde se quiere ir. Por lo que toca a la unanimidad de lo que sus partidarios afirman, está aún tan lejos de ser un hecho, que más bien es un campo de batalla realmente destinado, al parecer, a ejercitar las fuerzas propias en un combate donde ninguno de los contendientes ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar sobre su victoria una posesión duradera. No hay, pues, duda de que su modo de proceder ha consistido, hasta la fecha, en un mero andar a tientas y, lo que es peor, a base de simples conceptos.

¿A qué se debe entonces que la metafísica no haya encontrado todavía el camino seguro de la ciencia? ¿Es acaso imposible? ¿Por qué, pues, la naturaleza ha castigado nuestra razón con el afán incansable de perseguir este camino como una de sus cuestiones más importantes? Más todavía: ¡qué pocos motivos tenemos para confiar en la razón si, ante uno de los campos más importantes de nuestro anhelo de saber, no sólo nos abandona, sino que nos entretiene con pretextos vanos y, al final, nos engaña! Quizá simplemente hemos errado dicho camino hasta hoy. Si 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[1] lo suficientemente notables como para hacer reflexionar sobre el aspecto esencial de un cambio de método que tan buenos resultados ha proporcionado en ambas ciencias, así como también para imitarlas, al menos a título de ensayo, dentro de lo que permite su analogía, en cuanto conocimientos de razón, con la metafísica. Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos —algo que ampliara nuestro conocimiento— desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. 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 XVII en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la *intuición* de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad. Ahora bien, como no puedo pararme en estas intuiciones, si se las quiere convertir en conocimientos, sino que debo referirlas a algo como objeto suyo y determinar éste mediante las mismas, puedo suponer una de estas

[1] Leyendo Wären, en lugar de Wäre, de acuerdo con Rosenkranz (N. del T.)

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. En este segundo caso veo en seguida una explicación más fácil, dado que la misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y éste posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*. Estas reglas se expresan en conceptos *a priori* a los que, por tanto, se conforman necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que deben concordar. Por lo que se refiere a los objetos que son meramente pensados por la razón —y, además, como necesarios—, pero que no pueden ser dados (al menos tal como la razón los piensa) en la experiencia, digamos que las tentativas para pensarlos (pues, desde luego, tiene que Sjer posible pensarlos) proporcionarán una magnífica piedra de toque de lo que consideramos el nuevo método del pensamiento, a saber, que sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas[k].

Este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica el camino seguro de la ciencia, dado que esa primera parte se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada. En efecto, según dicha transformación del pensamiento, se puede explicar muy bien la posibilidad de un conocimiento *a priori* y, más todavía, se pueden proporcionar pruebas satisfactorias a las leyes que sirven de base *a priori* de la naturaleza, entendida ésta como compendio de los objetos de la experiencia. Ambas cosas eran imposibles en el tipo de procedimiento empleado hasta ahora. Sin embargo, de la deducción de nuestra capacidad de conocer *a priori* en la primera parte de la metafísica se sigue un resultado extraño y, al parecer, muy perjudicial para el objetivo entero de la misma, el objetivo del que se ocupa la segunda parte. Este resultado consiste en que, con dicha capacidad, jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia. Pero en ello mismo reside la prueba indirecta de la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento racional *a priori*, a saber, que éste sólo se refiere a fenómenos y que deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma. Pues lo que

[k] Este método, tomado del que usa el físico, consiste, pues, en buscar los elementos de la razón pura en lo que puede confirmarse o refutarse mediante un experimento. Ahora bien, para examinar las proposiciones de la razón pura, especialmente las que se aventuran más allá de todos los límites de la experiencia posible, no puede efectuarse ningún experimento con sus objetos (al modo de la física). Por consiguiente, tal experimento con conceptos y principios supuestos *a priori* sólo será factible si podemos adoptar dos puntos de vista diferentes: por una /^reorganizándolos de forma que tales objetos puedan ser considerados como objetos de los sentidos y de la razón, como objetos relativos a la experiencía; por otra, como objetos meramente pensados, como objetos de una razón aislada y que intenta sobrepasar todos los límites de la experiencia. Si descubrimos que, adoptando este doble punto de vista, se produce el acuerdo con el principio de la razón pura y que, en cambio, surge un inevitable conflicto de la razón consigo misma cuando adoptamos un solo punto de vista, entonces es el experimento el que decide si es correcta tal distinción (Nota de Kant).

nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo *incondicionado* que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de las condiciones. Ahora bien, suponiendo que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado *no puede pensarse sin contradicción*; por el contrario, suponiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por éstas en cuanto cosas en sí, sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de representación, *desaparece la contradicción*. Si esto es así y si, por consiguiente, se descubre que lo incondicionado no debe hallarse en las cosas en cuanto las conocemos (en cuanto nos son dadas), pero sí, en cambio, en las cosas en cuanto no las conocemos, en cuanto cosas en sí, entonces se pone de manifiesto que lo que al comienzo admitíamos a título de ensayo se halla justificado [kk]. Nos queda aún por intentar, después de haber sido negado a la razón especulativa todo avance en el terreno suprasensible, si no se encuentran datos en su conocimiento práctico para determinar aquel concepto racional y trascendente de lo incondicionado y sobrepasar, de ese modo, según el deseo de la metafísica, los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, aunque sólo desde un punto de vista práctico. Con este procedimiento la razón especulativa siempre nos ha dejado, al menos, sitio para tal ampliación, aunque tuviera que ser vacío. Tenemos, pues, libertad para llenarlo. Estamos incluso invitados por la razón a hacerlo, si podemos, con sus datos prácticos[k].

Esa tentativa de transformar el procedimiento hasta ahora empleado por la metafísica, efectuando en ella una completa revolución de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y los físicos, constituye la tarea de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma. Traza, sin embargo, el perfil entero de ésta, tanto respecto de sus límites como respecto de toda su articu-

---

[kk] Tal experimento de la razón pura se parece bastante al que a veces efectúan los *químicos* bajo el nombre de ensayo de *reducción* y, de ordinario, bajo el nombre de *procedimiento sintético*. El *análisis* del *metafísico* separa el conocimiento puro *a priori* en dos elementos muy heterogéneos: el de las cosas en cuanto fenómenos y el de las cosas en sí mismas. Por su parte, la *dialéctica* los enlaza de nuevo, a fin de que estén en consonancia con la necesaria idea racional de lo *incondicionado*, y descubre que tal consonancia no se produce jamás sino a partir de dicha distinción, que es, por tanto, la verdadera (Nota de Kant).

[k] Las leyes centrales de los movimientos de los cuerpos celestes proporcionan así completa certeza a lo que Copérnico tomó, inicialmente, como simple hipótesis, y demostraron, a la vez, la fuerza invisible que liga la estructura del universo (la atracción newtoniana). Esta atracción hubiera permanecido para siempre sin descubrir si Copérnico no se hubiese .atrevido a buscar, de modo opuesto a los sentidos, pero verdadero, los movimientos observados, no en los objetos del cielo, sino en su espectador. Por mi parte, presento igualmente en este prólogo la transformación de este pensamiento —que es análoga a la hipótesis mencionada— expuesta en la crítica como mera hipótesis. No obstante, con el solo fin de destacar los primeros ensayos de dicha transformación, ensayos que son siempre hipotéticos, dicha hipótesis queda demostrada en el tratado mismo, no según su carácter de hipótesis, sino apodícticamente, partiendo de la naturaleza de nuestras representaciones de espacio y tiempo y de los conceptos elementales del entendimiento (Nota de Kant).

lación interna. Pues lo propio de la razón pura especulativa consiste en que puede y debe medir su capacidad según sus diferentes modos de elegir objetos de pensamiento, en que puede y debe enumerar exhaustivamente las distintas formas de proponerse tareas y bosquejar así globalmente un sistema de metafísica. Por lo que toca a lo primero, en efecto, nada puede añadirse a los objetos, en el conocimiento *a priori*, fuera de lo que el sujeto pensante toma de sí mismo. Por lo que se refiere a lo segundo, la razón constituye, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad completamente separada, subsistente por sí misma, una unidad en la que, como ocurre en un cuerpo organizado, cada miembro trabaja en favor de todos los demás y éstos, a su vez, en favor de los primeros; ningún principio puede tomarse con seguridad desde *un único* aspecto sin haber investigado, a la vez, su relación global con todo el uso puro de la razón. A este respecto, la metafísica tiene una suerte singular, no otorgada a ninguna de las otras ciencias racionales que se ocupan de objetos (pues la lógica sólo estudia la forma del pensamiento en general). Esta suerte consiste en lo siguiente: si, mediante la presente crítica, la metafísica se inserta en el camino seguro de la ciencia, puede abarcar perfectamente todo el campo de los conocimientos que le pertenecen; con ello terminaría su obra y la dejaría, para uso de la posteridad, como patrimonio al que nada podría añadirse, ya que sólo se ocupa de principios y de las limitaciones de su uso, limitaciones que vienen determinadas por esos mismos principios. Por consiguiente, está también obligada, como ciencia fundamental, a esa completud y de ella ha de poder decirse: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*[1].

Se preguntará, sin embargo, ¿qué clase de tesoro es éste que pensamos legar a la posteridad con semejante metafísica depurada por la crítica, pero relegada por ello mismo, a un estado de inercia? Si se echa una ligera ojeada a esta obra se puede quizá entender que su utilidad es sólo *negativa*: nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa. Y, efectivamente, ésta es su primera utilidad. Pero tal utilidad se hace inmediatamente *positiva* cuando se reconoce que los principios con los que la razón especulativa sobrepasa sus límites no constituyen, de hecho, una *ampliación*, sino que, examinados de cerca, tienen como *resultado* indefectible una *reducción* de nuestro uso de la razón, ya que tales principios amenazan realmente con extender de forma indiscriminada los límites de la sensibilidad, a la que de hecho pertenecen, e incluso con suprimir el uso puro (práctico) de la razón. De ahí que una crítica que restrinja la razón especulativa sea, en tal sentido, *negativa*, pero, a la vez, en la medida en que elimina un obstáculo que reduce su uso práctico o amenaza incluso con suprimirlo, sea realmente de tan *positiva* e importante utilidad. Ello se ve claro cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad. Aunque para esto la razón práctica no necesita ayuda de la razón especulativa, ha de estar asegurada contra la oposición de ésta última, a fin de no caer en contradicción consigo misma. Negar a esta labor de la crítica su utilidad *positiva* equivaldría a afirmar que la policía no presta un servicio *positivo* por limitarse su tarea

[1] No da nada por hecho mientras quede algo por hacer (Versión del T.)

primordial a impedir la violencia que los ciudadanos pueden temer unos de otros, a fin de que cada uno pueda dedicarse a sus asuntos en paz y seguridad. En la parte analítica de la crítica se demuestra: que el espacio y el tiempo son meras formas de la intuición sensible, es decir, simples condiciones de la existencia de las cosas en cuanto fenómenos; que tampoco poseemos conceptos del entendimiento ni, por tanto, elementos para conocer las cosas sino en la medida en que puede darse la intuición correspondiente a tales conceptos; que, en consecuencia, no podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno. De ello se deduce que todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la *experiencia*. No obstante, hay que dejar siempre a salvo —y ello ha de tenerse en cuenta— que, aunque no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*[k]. De lo contrario, se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara. Supongamos ahora que no se ha hecho la distinción, establecida como necesaria en nuestra crítica, entre cosas en cuanto objeto de experiencia y esas mismas cosas en cuanto cosas en sí. En este caso habría que aplicar a todas las cosas, en cuanto causas eficientes, el principio de causalidad y, consiguientemente, el mecanismo para determinarla. En consecuencia, no podríamos, sin incurrir en una evidente contradicción, decir de un mismo ser, por ejemplo del alma humana, que su voluntad es libre y que, a la vez, esa voluntad se halla sometida a la necesidad natural, es decir, que no es libre. En efecto, se habría empleado en ambas proposiciones la palabra «alma» exactamente *en el mismo sentido,* a saber, como cosa en general (como cosa en sí misma). Sin una crítica previa, no podía emplearse de otra forma. Pero si la crítica no se ha equivocado al enseñarnos a tomar el objeto en dos sentidos, a saber, como fenómeno y como cosa en sí; si la deducción de sus conceptos del entendimiento es correcta y, por consiguiente, el principio de causalidad se aplica únicamente a las cosas en el primer sentido, es decir, en cuanto objetos de la experiencia, sin que le estén sometidas, en cambio, esas mismas cosas en el segundo sentido; si eso es así, entonces se considera la voluntad en su fenómeno (en las acciones visibles) como necesariamente conforme a las leyes naturales y, en tal sentido, como *no libre,* pero, por otra parte, esa misma voluntad es considerada como algo perteneciente a una cosa en sí misma y no sometida a dichas leyes, es decir, como *libre,* sin que se dé por ello contradicción alguna. No puedo, es cierto, *conocer* mi alma desde este último punto de vista por medio de la razón especulativa (y menos todavía por medio de la observación empírica) ni puedo, por tanto, conocer la libertad como propiedad de un ser al que atribuyo efectos en el mundo sensible. No *puedo* hacerlo porque debería conocer dicho ser como determinado en su existencia y como no determinado en el

[k] El *conocimiento* de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori,* mediante la razón. Puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de si, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto. Para conferir validez objetiva (posibilidad real, pues la anterior era simplemente lógica) a este concepto, se requiere algo más. Ahora bien, .este algo más no tenemos por qué buscarlo precisamente en las fuentes del conocimiento teórico. Puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico (Nota de Kant).

tiempo (lo cual es imposible, al no poder apoyar mi concepto en ninguna intuición). Pero sí puedo, en cambio, concebir la libertad; es decir, su representación no encierra en sí contradicción ninguna si se admite nuestra distinción crítica entre los dos tipos de representación (sensible e intelectual) y la limitación que tal distinción implica en los conceptos puros del entendimiento, así como también, lógicamente, en los principios que de ellos derivan. Supongamos ahora que la moral presupone necesariamente la libertad (en el más estricto sentido) como propiedad de nuestra voluntad, por introducir *a priori*, como datos de la razón, principios prácticos originarios que residen en ella y que serían absolutamente imposibles de no presuponerse la libertad. Supongamos también que la razón especulativa ha demostrado que la libertad no puede pensarse. En este caso, aquella suposición referente a la moral tiene que ceder necesariamente ante esta otra, cuyo opuesto encierra una evidente contradicción. Por consiguiente, la libertad, y con ella la moralidad (puesto que lo contrario de ésta no implica contradicción alguna, si-no hemos supuesto de antemano la libertad) tendrían que abandonar su puesto en favor del *mecanismo de la naturaleza*. Ahora bien, la moral no requiere sino que la libertad no se contradiga a sí misma, que sea al menos pensable sin necesidad de examen más hondo y que, por consiguiente, no ponga obstáculos al mecanismo natural del mismo acto (considerado desde otro punto de vista). Teniendo en cuenta estos requisitos, tanto la doctrina de la moralidad como la de la naturaleza mantienen sus posiciones, cosa que no hubiera sido posible si la crítica no nos hubiese enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas ni hubiera limitado nuestras posibilidades de *conocimiento* teórico a los simples fenómenos. Esta misma explicación sobre la positiva utilidad de los principios críticos de la razón pura puede ponerse de manifiesto respecto de los conceptos de *Dios* y de la *naturaleza simple* de nuestra *alma*. Sin embargo, no lo voy a hacer aquí por razones de brevedad. Ni siquiera puedo, pues, aceptar a *Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad* en apoyo del necesario uso práctico de mi razón sin *quitar*, a la vez, a la razón especulativa su pretensión de conocimientos exagerados. Pues ésta última tiene que servirse, para llegar a tales conocimientos, de unos principios que no abarcan realmente más que los objetos de experiencia posible. Por ello, cuando, a pesar de todo, se los aplica a algo que no puede ser objeto de experiencia, de hecho convierten ese algo en fenómeno y hacen así imposible toda *extensión práctica* de la razón pura. Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la. *fe*, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura, constituye la verdadera fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad. Aunque no es, pues, muy difícil legar a la posteridad una metafísica sistemática, concebida de acuerdo con la crítica de la razón pura, sí constituye un regalo nada desdeñable. Repárese simplemente en la cultura de la razón avanzando sobre el camino seguro de la ciencia en general en comparación con su gratuito andar a tientas y con su irreflexivo vagabundeo cuando prescinde de la crítica. O bien obsérvese cómo emplea mejor el tiempo una juventud deseosa de saber, una juventud que recibe del dogmatismo ordinario tan numerosos y tempranos estímulos, sea para sutilizar cómodamente sobre cosas de las que nada entiende y de las que nunca —ni ella ni nadie— entenderá nada, sea incluso para tratar de descubrir nuevos pensamientos y opiniones y para descuidar así el aprendizaje de las ciencias rigurosas. Pero considérese, sobre todo, el inapreciable interés que tiene el terminar para siempre,

al modo *socrático*, es decir, poniendo claramente de manifiesto la ignorancia del adversario, con todas las objeciones a la moralidad y a la religión. Pues siempre ha habido y seguirá habiendo en el mundo alguna metafísica, pero con ella se encontrará también una dialéctica de la razón pura que le es natural. El primero y más importante asunto de la filosofía consiste, pues, en cortar, de una vez por todas, el perjudicial influjo de la metafísica taponando la fuente de los errores.

A pesar de esta importante modificación en el campo de las ciencias y de la pérdida que la razón especulativa ha de soportar en sus hasta ahora pretendidos dominios, queda en el mismo ventajoso estado en que estuvo siempre todo lo referente a los intereses humanos en general y a la utilidad que el mundo extrajo hasta hoy de las enseñanzas de la razón. La pérdida afecta sólo al *monopolio de las escuelas*, no a los *intereses de los hombres*. Yo pregunto a los más inflexibles dogmáticos si, una vez abandonada la escuela, las demostraciones, sea de la pervivencia del alma tras la muerte a partir de la demostración de la simplicidad de la sustancia, sea de la libertad de la voluntad frente al mecanismo general por medio de las distinciones sutiles, pero impotentes, entre necesidad práctica subjetiva y objetiva, sea de la existencia de Dios desde el concepto de un ente realísimo (de la contingencia de lo mudable y de la necesidad de un primer motor), han sido alguna vez capaces de llegar al gran público y ejercer la menor influencia en sus convicciones. Si, por el contrario, en lo que se refiere a la pervivencia del alma, es únicamente la disposición natural, observable en cada hombre y consistente en la imposibilidad de que las cosas temporales (en cuanto insuficientes respecto de las potencialidades del destino entero del hombre) le satisfagan plenamente, lo que ha producido la esperanza de una *vida futura*; si, por lo que atañe a la libertad, la *conciencia de ésta* se debe sólo a la clara exposición de las obligaciones en oposición a todas las exigencias de las inclinaciones; si, finalmente, en lo que afecta a la existencia de Dios, es sólo el espléndido orden, la belleza y el cuidado que aparecen por doquier en la naturaleza lo que ha motivado la fe en un grande y sabio *creador del mundo*, convicciones las tres que se extienden entre la gente en cuanto basadas en motivos racionales; si todo ello es así, entonces estas posesiones no sólo continuarán sin obstáculos, sino que aumentarán su crédito cuando las escuelas aprendan, en un punto que afecta a los intereses humanos en general, a no arrogarse un conocimiento más elevado y extenso que el tan fácilmente alcanzable por la gran mayoría (para nosotros digna del mayor respeto) y, consiguientemente, a limitarse a cultivar esas razones probatorias universalmente comprensibles y que, desde el punto de vista moral, son suficientes. La mencionada transformación sólo se refiere, pues, a las arrogantes pretensiones de las escuelas que quisieran seguir siendo en este terreno (como lo son, con razón, en otros muchos) los exclusivos conocedores y guardadores de unas verdades de las que no comunican a la gente más que el uso, reservando para sí la clave (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*[1]). Se atiende, no obstante, a una pretensión más razonable del filósofo especulativo. Este sigue siendo el exclusivo depositario de una ciencia que es útil a la gente, aunque ésta no lo sepa, a saber, la crítica de la razón. Esta crítica, en efecto, nunca puede convertirse en

[1] Lo que ignora conmigo pretende aparentar saberlo él solo (Versión del T.)

popular. Pero tampoco lo necesita. Pues del mismo modo que no penetran en la mente del pueblo los argumentos perfectamente trabados en favor de verdades útiles, tampoco llegan a ella las igualmente sutiles objeciones a dichos argumentos. Por el contrario, la escuela, así como toda persona que se eleve a la especulación, acude inevitablemente a los argumentos y a las objeciones. Por ello está obligada a prevenir, de una vez por todas, por medio de una rigurosa investigación de los derechos de la razón especulativa, el escándalo que estallará, tarde o temprano, entre el mismo pueblo, debido a las disputas sin crítica en las que se enredan fatalmente los metafísicos (y, en calidad de tales, también, finalmente, los clérigos) y que falsean sus propias doctrinas. Sólo a través de la crítica es posible cortar las mismas raíces del *materialismo*, del *fatalismo*, del *ateísmo*, de la *incredulidad librepensadora*, del *fanatismo* y la *superstición*, todos los cuales pueden ser nocivos en general, pero también las del *idealismo* y del *escepticismo*, que son más peligrosos para las escuelas y que difícilmente pueden llegar a las masas.

Si los gobiernos creen oportuno intervenir en los asuntos de los científicos, sería más adecuado a su sabia tutela, tanto respecto de las ciencias como respecto de los hombres, el favorecer la libertad de semejante crítica, único medio de establecer los productos de la razón sobre una base firme, que el apoyar el ridículo despotismo de unas escuelas que levantan un griterío sobre los peligros públicos cuando se rasgan las telarañas por ellas tejidas, a pesar de que la gente nunca les ha hecho caso y de que, por tanto, tampoco puede sentir su pérdida.

La crítica no se opone al *procedimiento dogmático* de la razón en el conocimiento puro de ésta en cuanto ciencia (pues la ciencia debe ser siempre dogmática, es decir, debe demostrar con rigor a partir de principios *a priori* seguros), sino al *dogmatismo*, es decir, a la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes a unos principios —tal como la razón los viene empleando desde hace mucho tiempo—, sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos. El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura *sin previa crítica de su propia capacidad*. Esta contraposición no quiere, pues, hablar en favor de la frivolidad charlatana bajo el nombre pretencioso de popularidad o incluso en favor del escepticismo, que despacha la metafísica en cuatro palabras. Al contrario, la crítica es la necesaria preparación previa para promover una metafísica rigurosa que, como ciencia, tiene que desarrollarse necesariamente de forma dogmática y, de acuerdo con el más estricto requisito, sistemática, es decir, conforme a la escuela (no popular). Dado que la metafísica se compromete a realizar su tarea enteramente *a priori* y, consiguientemente, a entera satisfacción de la razón especulativa, es imprescindible la exigencia mencionada en último lugar. Así, pues, para llevar a cabo el plan que la crítica impone, es decir, para el futuro sistema de metafísica, tenemos que seguir el que fue riguroso método del célebre Wolf, el más grande de los filósofos dogmáticos y el primero que dio un ejemplo (gracias al cual fue el promotor en Alemania del todavía no extinguido espíritu de rigor) de cómo el camino seguro de la ciencia ha de emprenderse mediante el ordenado establecimiento de principios, la clara determinación de los conceptos, la búsqueda del rigor en las demostraciones y la evitación de saltos atrevidos en las deducciones. Wolf estaba, por ello mismo, especialmente capacitado para situar la metafísica en ese estado de ciencia. Sólo le faltó la idea de preparar previamente el terreno mediante una crítica del

órgano, es decir, de la razón pura. Este defecto hay que atribuirlo al modo de pensar dogmático de su tiempo, más que a él mismo. Pero sobre tal modo de pensar, ni los filósofos de su época ni los de todas las anteriores tienen derecho a hacerse reproches mutuos. Quienes rechazan el método de Wolf y el proceder de la crítica de la tazón pura a un tiempo no pueden intentar otra cosa que desentenderse de los grillos de la ciencia, convertir el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia.

Por lo que a esta *segunda edición se refiere*, no he dejado pasar la oportunidad, como es justo, de vencer, en lo posible, las dificultades y la oscuridad de las que hayan podido derivarse los malentendidos que algunos hombres agudos han encontrado al juzgar este libro, no sin culpa mía quizá. No he observado nada que cambiar en las proposiciones y en sus demostraciones, así como en la forma y la completud del plan. Ello se debe, por una parte, a que esta edición ha sido sometida a un prolijo examen antes de presentarla[1] al público y, por otra, al mismo carácter del asunto, es decir, a la naturaleza de una razón pura especulativa. Esta posee una auténtica estructura en la que todo es órgano, esto es, una estructura en la que el todo está al servicio de cada parte y cada parte al servicio del todo. Por consiguiente, la más pequeña debilidad, sea una falta (error) o un defecto, tiene que manifestarse ineludiblemente en el uso. Este sistema se mantendrá inmodificado, según espero, en el futuro. No es la vanidad la que me inspira tal confianza, sino simplemente la evidencia que ofrece el comprobar la igualdad de resultado, tanto si se parte de los elementos más pequeños para llegar al todo de la razón pura, como si se retrocede desde el todo (ya que también éste está dado por sí mismo a través de la intención final en lo práctico) hacia cada parte. Pues el ‘mero intento de modificar la parte más pequeña produce inmediatamente contradicciones, no sólo en el sistema, sino en la razón humana en general. Ahora bien, queda mucho que hacer en la *exposición*. En la presente edición, he intentado introducir correcciones que remediaran el malentendido de la estética, especialmente el relativo al concepto de tiempo; la oscuridad en la deducción de los conceptos del entendimiento; la supuesta falta de evidencia suficiente en las pruebas de los principios del entendimiento puro y, finalmente, la falsa interpretación de los paralogismos introducidos en la psicología racional. Hasta aquí únicamente (es decir, sólo hasta el final del primer capítulo de la dialéctica trascendental), se extienden mis modificaciones en el modo de exposición[2k]. En efecto, el tiempo

[1] Leyendo, de acuerdo con Erdmann, sie en vez de es (N. del T.)

[k] Sólo llamaría adición en sentido propio, aunque únicamente en el modo de demostrar, a la efectuada en la págin [Véase p. 246 de esta edición (N. del T.)] con una nueva refutación del idealismo psicológico y con una rigurosa demostración (la única que creo posible) de la realidad objetiva de la intuición externa. Por muy inocente que se crea al idealismo respecto de los objetivos esenciales de la metafísica (de hecho no lo es), sigue siendo un escándalo de la filosofía y del entendimiento humano en general el tener que aceptar sólo por fe la existencia de las cosas exteriores a nosotros (a pesar de que de ellas extraemos todos el material para conocer, incluso para nuestro sentido interno) y el no saber contraponer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra dudar de tal existencia. Dado que en las expresiones de la prueba se hallan, desde la línea tres a la seis [Véase p. 247 de esta edición (N. del T.)], algunas oscuridades, ruego se modifique este período como sigue: *Pero ese algo permanente no puede ser una intuición en mi. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia que pueden hallarse en mí son representaciones y, como tales, ellas*

era demasiado corto y, por lo que se refiere al resto, no he hallado ningún malentendido de parte de los críticos competentes e imparciales. Aunque no puedo mencionar a éstos elogiándolos como se merecen, reconocerán por sí mismos la atención que he prestado a sus observaciones en los pasajes revisados. De cara al lector, sin embargo, esta corrección ha traído consigo una pequeña pérdida que no podía evitarse sin hacer el libro

---

mismas necesitan un algo permanente distinto de ellas, en relación con lo cual pueda determinarse su cambio y, consiguientemente, mi existencia en el tiempo en que tales representaciones cambian.» Es probable que se diga contra esta demostración: sólo tengo conciencia inmediata de lo que está en mí, es decir, de mi representación de las cosas externas. En consecuencia, queda todavía por resolver si hay o no fuera de mí algo que corresponda a dicha representación. Pero sí tengo conciencia, por la *experiencia* interna, *de mi existencia* en el tiempo (y, consiguientemente, de la determinabilidad de la misma en el tiempo). Lo cual, aunque es algo más que tener simplemente conciencia de mi representación, es idéntico a la *conciencia empírica de mi existencia*, la cual sólo es determinable en relación con algo que se halle ligado a mi existencia, pero que *está fuera de mi*. Esta conciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, idénticamente ligada a la conciencia de una relación con algo exterior a mí. Lo que une inseparablemente lo exterior con mi sentido interno es, pues, una experiencia y no una invención, es un sentido, no una imaginación. Pues el sentido externo es ya en sí mismo relación de la intuición con algo real fuera de mí, y su realidad descansa simplemente, a diferencia de lo que ocurre con la imaginación, en que el sentido se halla inseparablemente unido a la misma experiencia interna, como condición de posibilidad de ésta última, cosa que sucede en este caso. Si en la representación *«Yo soy»*, que acompaña todos mis juicios y actos de entendimiento, pudiera ligar a la conciencia intelectual de mi existencia una simultánea determinación de mi existencia mediante una *intuición intelectual*, no se requeriría necesariamente que ésta tuviera conciencia de una relación con algo exterior a mí. Ahora bien, aunque dicha intuición intelectual es anterior, la intuición interna, única que puede determinar mi existencia, es sensible y se halla ligada a la condición de tiempo. Pero esta determinación y, por tanto, la misma experiencia interna, depende de algo permanente que no está en mí, de algo que, consiguientemente, está fuera de mí y con lo cual me tengo que considerar en relación. Así, pues, la realidad del *sentido* externo se halla necesariamente ligada a la del interno, si ha de ser posible la experiencia. Es decir, tengo una certeza tan segura de que existen fuera de mí cosas que se relacionan con mi sentido como de que yo mismo existo como determinado por el tiempo. Cuáles sean, en cambio, las intuiciones dadas a las que correspondan objetos reales fuera de mí, las intuiciones, por tanto, que pertenezcan al sentido externo, las que haya que atribuir a éste último y no a la imaginación, es algo que ha de resolverse en cada caso de acuerdo con las reglas según las cuales distinguimos la experiencia en general (incluso la interna) de la imaginación. Para ello se presupone siempre la proposición de que se da realmente experiencia externa. Se puede objetar todavía que la representación de algo *permanente* en la existencia no es lo mismo que una *representación permanente*. Pues, aunque la primera [Entiendo, de acuerdo con Wille, *jene* en lugar de *diese* (N. del T.)] puede ser muy transitoria y variable, como todas las representaciones que poseemos, incluidas las de la materia, se refiere a algo permanente, lo cual tiene, pues, que consistir en una cosa exterior y distinta de todas mis representaciones. La existencia de esa cosa exterior queda necesariamente incluida en la *determinación* de mi propia existencia y constituye con ésta última una única experiencia, una experiencia que no se daría, ni siquiera internamente, si no fuera, a la vez (parcialmente) externa. Cómo sea esto posible no puede explicarse aquí más a fondo, al igual que no somos tampoco capaces de aclarar cómo pensamos lo permanente en el tiempo, de cuya coexistencia con lo mudable surge el concepto del cambio (Nota de Kant).

demasiado voluminoso. Es decir, algunas cosas que, aun no siendo esenciales para la completud del conjunto, pueden ser echadas de menos por algunos lectores, dada su posible utilidad desde otro punto de vista, han tenido que ser suprimidas o abreviadas para dar cabida a una exposición que es ahora, según confío, más inteligible. Aunque, en el fondo, no he cambiado nada de lo que afecta a las proposiciones y a sus pruebas, el método de presentación se aparta a veces tanto del empleado en la edición anterior, que no ha sido posible desarrollarlo a base de interpolaciones. De todos modos, esta pequeña pérdida, que puede remediar cada uno por su cuenta consultando la primera edición, se verá compensada con creces, según espero, por una mayor claridad en esta nueva edición. Me ha complacido gratamente el observar, a través de diferentes escritos públicos (sea en la recensión de algunos libros, sea en tratados especiales), que no ha muerto en Alemania el espíritu de profundidad, sino que simplemente ha permanecido por breve tiempo acallado por el griterío de una moda con pretensiones de genialidad en su libertad de pensamiento. Igualmente me ha complacido el comprobar que los espinosos senderos de la crítica que conducen a una ciencia de la razón pura sistematizada —única ciencia duradera y, por ello mismo, muy necesaria— no ha impedido que algunas cabezas claras y valientes llegaran a dominarla. Dejo a esos hombres meritorios, que de modo tan afortunado unen a su profundidad de conocimiento el talento de exponer con luminosidad (talento del que precisamente no sé si soy poseedor), la tarea de completar mi trabajo, que sigue teniendo quizá algunas deficiencias en lo que afecta a la exposición. Pues en este caso no hay peligro de ser refutado, pero sí de no ser entendido. Por mi parte, no puedo, de ahora en adelante, entrar en controversias, aunque tendré cuidadosamente en cuenta todas la insinuaciones, vengan de amigos o de adversarios, para utilizarlas, de acuerdo con esta propedéutica, en la futura elaboración del sistema. Dado que al realizar estos trabajos he entrado ya en edad bastante avanzada (cumpliré este mes 64 años), me veo obligado a ahorrar tiempo, si quiero terminar mi plan de suministrar la metafísica de la naturaleza, por una parte, y la de las costumbres, por otra, como prueba de la corrección tanto de la crítica de la razón especulativa como de la crítica de la razón práctica. Por ello tengo que confiar a los meritorios hombres que han hecho suya esta obra la aclaración de sus oscuridades —casi inevitables al comienzo— y la defensa de la misma como conjunto. Aunque todo discurso filosófico tiene puntos vulnerables (pues no es posible presentarlo tan acorazado como lo están las matemáticas), la estructura del sistema, considerada como unidad, no corre ningún peligro. Son pocos los que poseen la suficiente agilidad de espíritu para apreciar en su conjunto dicho sistema, cuando es nuevo, y son todavía menos los que están dispuestos a hacerlo porque toda innovación les parece inoportuna. Igualmente pueden descubrirse aparentes contradicciones en todo escrito, especialmente en el que se desarrolla como discurso libre, cuando se confrontan determinados pasajes desgajados de su contexto. A los ojos de quienes se dejan llevar por los juicios de otros, tales contradicciones proyectan sobre dicho escrito una luz desfavorable. Por el contrario, esas mismas contradicciones son muy fáciles de resolver para quien domina la idea en su conjunto. De todos modos, cuando una teoría tiene consistencia por sí misma, las acciones y reacciones que la amenazaban inicialmente con gran peligro vienen a convertirse, con los años, en medios para limar sus desigualdades e incluso para proporcionarle en poco tiempo la elegancia indispensable, siempre que

haya personas imparciales, inteligentes y verdaderamente populares que se dediquen a ello.

Konigsberg, abril de 1787.

Immanuel Kant

Fundamentación de la metafísica de las costumbres

Edición bilingüe

Ariel Filosofía

Immanuel Kant

Fundamentación de la metafísica de las costumbres

Edición bilingüe y traducción de
José Mardomingo

Editorial Ariel, S.A.
Barcelona

Diseño cubierta: Nacho Soriano

Título original:
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

1.ª edición: noviembre 1996
1.ª reimpresión: octubre 1999

Derechos de la presente edición
reservados para todo el mundo
y propiedad de la traducción:
© 1996 y 1999: Editorial Ariel, S. A.
Córcega, 270 - 08008 Barcelona

ISBN: 84-344-8743-8

Depósito legal: B. 39.469 - 1999

Impreso en España

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño
de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida
en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico,
químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia,
sin permiso previo del editor.

ÍNDICE

Estudio preliminar, por JOSÉ MARDOMINGO

I. El camino hacia la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* 7
II. El *Cicerón* de Garve y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* 18
III. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *Crítica de la razón práctica* 34
IV. La primera recepción de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* 42
V. Estructura 50
VI. Exposición del contenido 54
VII. Criterios seguidos en el texto alemán 80
VIII. Criterios seguidos para la traducción 84
IX. Bibliografía 87
X. Agradecimientos 101

GRUNDLEGUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN

FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

Vorrede 104
Prefacio 105

***Erster Abschnitt:** Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen* 116
Primera sección: Tránsito del conocimiento racional moral ordinario al filosófico 117

***Zweiter Abschnitt:** Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten* 142
Segunda sección: Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres 143

Die Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit . . 210
La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad 211

Die Heteronomie des Willens als der Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit 212
La heteronomía de la voluntad como la fuente de todos los principios espurios de la moralidad 213

Einteilung aller möglichen Prinzipien der Sittlichkeit aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie 212
División de todos los posibles principios de la moralidad a partir del supuesto concepto fundamental de la heteronomía 213

Dritter Abschnitt: *Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft* 222
Tercera sección: Tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica pura 223

Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens 222
El concepto de la libertad es la clave para la explicación de la autonomía de la voluntad 223

Freiheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden 224
La libertad tiene que ser presupuesta como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales 225

Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt . . . 226
Del interés anejo a las ideas de la moralidad 227

Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich? 236
¿Cómo es posible un imperativo categórico? 237

Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie 240
Del límite extremo de toda filosofía práctica 241

Schlußanmerkung 256
Observación final 257

Notas al texto alemán 260

Notas a la traducción española 273

406 **Segunda sección**

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

Si bien hemos extraído hasta ahora nuestro concepto del deber del uso ordinario de nuestra razón práctica, no hay que inferir de ello, en modo alguno, que lo hayamos tratado como un concepto de experiencia. Más bien, si prestamos atención a la experiencia de la conducta de los hombres, encontramos quejas frecuentes y, como nosotros mismos admitimos, justas, de que no se puede aducir ejemplo seguro alguno de la actitud de obrar por deber puro, de tal manera incluso que, aun cuando algo pudiera suceder *en conformidad con* lo que el *deber* manda, es sin embargo todavía dudoso si sucede propiamente *por deber* y tiene así pues un valor moral. De ahí que en todo tiempo haya habido filósofos que han negado absolutamente la realidad de esta actitud en las acciones humanas y han adscrito todo al amor propio, más o menos refinado, sin por eso poner en duda, sin embargo, la corrección del concepto de moralidad, y más bien han hecho mención con profundo pesar de la fragilidad e impureza de la naturaleza humana, que ciertamente es lo bastante noble para hacer de una idea tan digna de respeto su prescripción, pero a la vez demasiado débil para cumplirla, y emplea la razón, que debería servirle como legislación, solamente para procurar el interés de las inclinaciones, ya sea por separado, ya, en el mejor de los casos, en su máxima compatibilidad mutua.

407 En realidad, es absolutamente imposible señalar por experiencia con completa certeza un solo caso en el que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya descansado exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del propio deber. Pues, ciertamente, es a veces el caso que en la más aguda introspección no encontramos absolutamente nada, aparte del fundamento moral del deber,

que hubiese podido ser lo bastante poderoso para movernos a esta o aquella buena acción y a sacrificio tan grande, pero de ahí no podemos en modo alguno inferir con seguridad que la auténtica causa determinante de la voluntad no haya sido realmente un impulso secreto del amor propio bajo el mero espejismo de aquella idea,[26] y a falta de eso nos gusta entonces adularnos con un motivo noble que nos arrogamos falsamente, pero en realidad no podemos llegar nunca por completo, aun con el examen más riguroso, detrás de los resortes secretos, porque, cuando se trata del valor moral, no importan las acciones, que se ven, sino aquellos principios interiores de las mismas, que no se ven.

A quienes se ríen de toda moralidad, considerándola una mera quimera de una imaginación humana que se excede a sí misma en su vana arrogancia, no se les puede hacer un servicio más deseado que concederles que los conceptos del deber (del mismo modo que, también por comodidad, uno se persuade con gusto de que sucede también con todos los demás conceptos) tendrían que ser extraídos exclusivamente de la experiencia, pues entonces se les depara un triunfo seguro. Voy a conceder por amor a los hombres que incluso la mayor parte de nuestras acciones son conformes al deber, pero si se mira de cerca lo que piensan y cavilan se tropieza en todas partes con el querido yo, que siempre asoma, sobre el cual, y no sobre el severo mandato del deber, que a menudo exigiría abnegación, se basa su propósito.[27] No se necesita ser precisamente un enemigo de la virtud, sino sólo un observador dotado de sangre fría, que no toma en seguida el más vivo deseo del bien por la realidad del mismo, para dudar en ciertos momentos (sobre todo cuando se es entrado en años, con una capacidad de juzgar en parte escarmentada y en parte aguzada para la observación por la experiencia) de si realmente podemos encontrar en el mundo alguna virtud verdadera. Y aquí nada puede preservarnos de la entera deserción de nuestras ideas del deber y conservar en el alma fundado respeto hacia su ley, a no ser la clara convicción de que, aun en el caso de que no haya habido nunca acciones que hubiesen surgido de esas puras fuentes, sin embargo no se trata aquí, en modo alguno, de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independientemente de todos los fenómenos, mande lo que debe suceder, y, por tanto, acciones de las que el mundo quizá todavía no ha dado hasta ahora ejemplo alguno,

408

de cuya realizabilidad incluso podría dudar mucho quien todo lo funda en la experiencia, estén sin embargo mandadas inexcusablemente por razón, y de que, por ejemplo, no disminuya en nada el grado en que puede ser exigida a todo hombre la sinceridad pura en la amistad aun cuando pudiese no haber habido hasta ahora amigo sincero alguno, porque este deber reside como deber en general, antes de toda experiencia, en la idea de una razón que determina a la voluntad por fundamentos a priori.

A esto se añade que, si no se quiere negar al concepto de moralidad absolutamente toda verdad y referencia a un objeto posible, no se puede poner en duda que su ley es de tan extendida significación que tiene que valer no meramente para los hombres, sino para todos los *seres racionales en general*, no meramente bajo condiciones contingentes y con excepciones, sino de modo *absolutamente necesario*: de esta manera, es claro que ninguna experiencia puede dar ocasión a inferir ni siquiera la posibilidad de esas leyes apodícticas. Pues ¿con qué derecho podemos tributar un respeto irrestricto, como prescripción universal para toda naturaleza racional, a lo que quizá es válido sólo bajo las condiciones contingentes de la humanidad, y cómo leyes de la determinación de *nuestra* voluntad van a ser tenidas por leyes de la determinación de la voluntad de un ser racional en general, y sólo como tales también para la nuestra, si fuesen meramente empíricas y no tomasen su origen, completamente a priori, de la razón pura, pero práctica?

Tampoco se podría hacer a la moralidad más flaco servicio que si se quisiese tomarla prestada de ejemplos. Pues todo ejemplo que se me presente de ella tiene que ser él mismo enjuiciado antes según principios de la moralidad para saber si también es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo, y de ninguna manera puede ser él quien proporcione primero el concepto de la misma. Aun el santo del Evangelio tiene que ser comparado previamente con nuestro ideal de la perfección moral, antes de que le reconozcamos como tal, y también dice él de sí mismo: ¿por qué me llamáis bueno a mí (a quien veis)? Nadie es bueno (el prototipo del bien), a no ser el Dios uno (a quien no veis).
409 Pero ¿de dónde recibimos el concepto de Dios como el bien sumo? Exclusivamente de la *idea* que la razón bosqueja a priori de la perfección moral y conecta inseparablemente con el concepto de una voluntad libre. La imitación no se da

en lo moral en modo alguno, y los ejemplos sólo sirven para dar aliento, esto es, ponen fuera de duda la posibilidad de hacer lo que la ley manda, hacen intuitivo lo que la regla práctica expresa más universalmente, pero no pueden nunca autorizar a dejar a un lado su verdadero original, que reside en la razón, y a regirse por ejemplos.

Si no hay entonces un genuino principio supremo de la moralidad que no tenga que descansar, independientemente de toda experiencia, meramente en la razón pura, creo que no es necesario ni siquiera preguntar si es bueno exponer en general (*in abstracto*) esos conceptos, tal y como constan a priori junto con los principios a ellos pertenecientes, si es que el conocimiento ha de distinguirse del ordinario y llamarse filosófico. Pero en nuestros tiempos esto bien podría ser necesario. Pues si se recogiese votos sobre si es de preferir un conocimiento racional puro, separado de todo lo empírico, por tanto una metafísica de las costumbres, o una filosofía práctica popular, pronto se adivina de qué lado se inclinará la balanza.

Esta condescendencia a conceptos del pueblo es sin duda muy loable cuando antes ha tenido lugar y se ha alcanzado a completa satisfacción el ascenso a los principios de la razón pura, y esto significaría *fundar* antes la doctrina de las costumbres en la metafísica, y después, cuando esté firmemente establecida, proporcionarle *acceso* a través de la popularidad. Pero es en extremo absurdo querer satisfacer a ésta ya en la primera investigación, de la que depende toda la corrección de los principios. No sólo que este proceder no puede reivindicar nunca el mérito, sumamente raro, de una verdadera *popularidad filosófica*, puesto que no se requiere arte alguno para ser entendido generalmente si se renuncia en ello a todo conocimiento que vaya al fondo, y así trae a la luz una asquerosa mezcolanza de observaciones mal apañadas y principios semirracionales, en la que se deleitan las cabezas hueras porque es sin duda algo muy utilizable para su cháchara diaria, pero en la que los dotados de penetración sienten confusión e, insatisfechos, sin poderlo evitar, apartan la vista, aunque los filósofos, que se dan cuenta perfectamente del engaño, encuentran poca audiencia cuando disuaden por
410 algún tiempo de la supuesta popularidad para, sólo tras haber adquirido un conocimiento determinado, y sólo entonces, poder con derecho ser populares.

Basta mirar los ensayos sobre la moralidad en ese gusto

preferido por el público para encontrar en seguida, en asombrosa mixtura, ya la especial determinación de la naturaleza humana (pero a veces también la idea de una naturaleza racional en general), ya la perfección, ya la felicidad, aquí el sentimiento moral, allí el temor de Dios, algo de esto, algo también de aquello, sin que a nadie se le ocurra preguntar si es que hay acaso que buscar los principios de la moralidad en algún lugar en el conocimiento de la naturaleza humana (que solamente podemos obtener de la experiencia) y, si esto no es así, si hay que encontrar estos últimos completamente a priori, libres de todo lo empírico, absolutamente en conceptos racionales puros, y en ningún otro lugar, ni siquiera en la más mínima parte, tomar la resolución de separar por entero esta investigación, como filosofía práctica pura, o (si se puede lícitamente mencionar un nombre tan difamado) como metafísica* de las costumbres, llevarla por sí sola a su entero acabamiento y hacer esperar al público, que solicita popularidad, hasta la terminación de esta empresa.

Ahora bien, una metafísica de las costumbres semejante, completamente aislada, que no está mezclada con antropología, con teología, con física o hiperfísica, todavía menos con cualidades ocultas (que podríamos llamar hipofísicas), no sólo es un indispensable substrato de todo conocimiento teórico y seguramente determinado de los deberes, sino al mismo tiempo un desiderátum de la mayor importancia para la efectiva realización de sus prescripciones. Pues la representación del deber, y en general de la ley moral, pura y no mezclada con un ajeno añadido de atractivos empíricos, tiene, por el camino de la razón sola (que aquí se percata por primera vez de que por sí misma puede ser también práctica), un influjo sobre el corazón humano tan superior en
411 poder al de todos los demás resortes** que se quiera tomar

* Si se quiere, se puede distinguir (del mismo modo que se distingue la matemática pura de la aplicada, y la lógica pura de la aplicada) la filosofía pura de las costumbres (metafísica) de la aplicada (a saber, a la naturaleza humana). Esta denominación nos recuerda en seguida que los principios morales no tienen que estar fundados en las peculiaridades de la naturaleza humana, sino estar establecidos a priori por sí mismos, pero de ellos tienen que poder ser derivadas reglas prácticas para toda naturaleza racional, y así pues también para la humana.

411 25 ** Tengo una carta del distinguido Sulzer, ya difunto, en la que me pregunta cuál pueda ser la causa de que las doctrinas de la virtud, por mucho de convincente que tengan para la razón, surtan sin embargo tan poco efecto. Mi respuesta se retrasó por la preparación para darla completa. Sólo que no es otra que la de que los maestros mismos no tenían claros sus conceptos, y al querer hacerlo demasiado bien, allegando

del campo empírico, que en la conciencia de su dignidad desprecia a estos últimos y se puede convertir poco a poco en su dueña; en cambio, una doctrina moral mezclada, que esté compuesta de resortes tomados de los sentimientos e inclinaciones, y a la vez de conceptos racionales, tiene que hacer oscilar al ánimo entre causas motoras que no se dejan reducir a un principio y que pueden conducir al bien sólo de modo muy contingente, pero frecuentemente también al mal.

De lo aducido se sigue con claridad: que todos los conceptos morales tienen su sede y origen completamente a priori en la razón, y, por cierto, en la razón humana más ordinaria tanto como en la especulativa en grado sumo; que no pueden ser abstraídos de un conocimiento empírico y por ello meramente contingente; que en esta pureza de su origen reside precisamente su dignidad para servirnos como principios prácticos supremos; que siempre que se añade algo empírico se sustrae otro tanto de su genuino influjo y del valor irrestricto de las acciones; que no sólo la mayor necesidad lo exige con un propósito teórico, cuando importa meramente la especulación, sino que es también de la mayor importancia práctica extraer sus[28] conceptos y leyes de la razón pura, presentarlos puros y sin mezcla, e incluso determinar el volumen de este entero conocimiento racional práctico pero puro, esto es, la entera facultad de la razón práctica pura, pero no hacer aquí a
412 los principios dependientes de la especial naturaleza de la razón humana, como bien lo permite la filosofía especulativa y a veces incluso lo encuentra necesario, sino, dado que las leyes morales han de valer para todo ser racional en general, derivarlos ya del concepto universal de un ser racional en general, y de este modo presentar primero completa (lo cual bien se puede hacer en este tipo de

---

30 de todas partes causas motoras para el bien moral al objeto de hacer a la medicina bien enérgica, la echan a perder. Pues la más ordinaria observación muestra que si se representa una acción de rectitud ejecutada con alma constante, separadamente de todo propósito de provecho en este o en otro mundo, aun bajo las mayores
35 tentaciones de la necesidad o de la atracción, deja muy detrás de sí y oscurece cualquier otra acción semejante que esté afectada siquiera mínimamente por un resorte ajeno, eleva el alma y suscita el deseo de poder obrar también así. Aun niños de edad regular sienten esta impresión, y tampoco se les debería representar nunca los deberes de otra manera.

conocimientos enteramente separados) toda la moral, que necesita de la antropología para su *aplicación* a los hombres, independientemente de ésta como filosofía pura, esto es, como metafísica, bien conscientes de que, sin estar en posesión de la misma, es vano no ya sólo determinar exactamente para el enjuiciamiento especulativo lo moral del deber en todo lo que es conforme al deber, sino que incluso es imposible en el uso meramente ordinario y práctico, sobre todo de la instrucción moral, fundar las costumbres en sus genuinos principios y producir de este modo actitudes morales puras e injertarlas en los ánimos para el mayor bien universal.

Para avanzar en esta elaboración por sus estadios naturales, no meramente del enjuiciamiento moral ordinario (que aquí es muy digno de respeto) al filosófico, como por otra parte ya ha sucedido, sino de una filosofía popular, que no puede ir más allá de adonde pueda llegar tanteando por medio de ejemplos, a la metafísica (que ya no se deja retener por nada empírico, y, al tener que medir el entero conjunto del conocimiento racional de este tipo, va en su caso hasta ideas, donde aun los ejemplos nos abandonan), tenemos que perseguir y exponer claramente la facultad racional práctica desde sus reglas de determinación universales hasta allí donde surge de ella el concepto del deber.

Toda cosa de la naturaleza actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar *según la representación* de las leyes, esto es, según principios, o una *voluntad*. Como para la derivación de las acciones a partir de leyes se exige *razón*, tenemos que la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente a la voluntad, las acciones de ese ser que son reconocidas como objetivamente necesarias son también subjetivamente necesarias, esto es, la voluntad es una facultad de elegir *solamente aquello* que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, esto es, como bueno. Pero si la razón por sí sola no determina suficientemente a la voluntad, si ésta se halla además sometida a condiciones subjetivas (a ciertos resortes) que no siempre coinciden con las objetivas,
413 en una palabra, si la voluntad no es *en sí* completamente conforme a la razón (como es el caso realmente en los hombres), entonces las acciones que son reconocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de esa voluntad en conformidad con leyes

objetivas es *constricción*; esto es, la relación de las leyes objetivas a una voluntad no por completo buena es representada como la determinación de la voluntad de un ser racional por fundamentos de la razón, ciertamente, pero a los que esta voluntad no es necesariamente obediente según su naturaleza.

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

Todos los imperativos son expresados por un «*deber*» [29] y muestran de este modo la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que según su constitución subjetiva no es determinada necesariamente por ella (una constricción). Dicen que sería bueno hacer u omitir algo, sólo que lo dicen a una voluntad que no siempre hace algo por que se le represente que es bueno hacerlo. *Bueno* prácticamente es lo que determina a la voluntad por medio de las representaciones de la razón, y por lo tanto no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, por fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal. Se distingue de lo *agradable* como de aquello que tiene influjo sobre la voluntad sólo por medio de la sensación por causas meramente subjetivas, que valen sólo para el sentido de este o aquel, y no como principio de la razón que vale para todo el mundo.*

414 Una voluntad perfectamente buena estaría, así pues, de igual forma bajo leyes objetivas (del bien), pero no por ello podría ser representada como *constreñida* a acciones conformes a la ley, porque de suyo, según su constitución subjetiva, sólo puede ser determinada por la representación del bien. De

* La dependencia de la facultad de desear respecto de las sensaciones se llama inclinación, y ésta demuestra siempre *necesidades*. Pero la dependencia de una voluntad determinable contingentemente respecto de principios de la razón se llama un *interés*. Éste, así pues, se da sólo en una voluntad dependiente que no es de suyo siempre conforme a la razón; en la voluntad divina no se puede pensar un interés. Pero también la voluntad humana puede *tomar un interés* en algo, sin por ello *obrar por interés*. El primero significa el interés *práctico* en la acción, el segundo el interés *patológico* en el objeto de la acción. El primero muestra sólo dependencia de la voluntad respecto de principios de la razón en sí misma, el segundo respecto de los principios de la misma para utilidad de la inclinación, puesto que, en efecto, la razón solamente indica la regla práctica de cómo superar las necesidades de la inclinación. En el primer caso, me
414 interesa la acción, en el segundo el objeto de la acción (en tanto que me es agradable).
Ya hemos visto en la primera sección que en una acción por deber no se tiene que mirar al interés en el objeto, sino meramente en la acción misma y su principio en la razón (la ley).

ahí que para la voluntad *divina*, y en general para una voluntad *santa*, no valgan los imperativos: el «*deber*» está aquí en un lugar inapropiado, porque el *querer* ya concuerda de suyo con la ley necesariamente. De ahí que los imperativos sean solamente fórmulas para expresar la relación de leyes objetivas del querer en general a la imperfección subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, por ejemplo de la voluntad humana.

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

Dado que toda ley práctica representa una acción posible como buena y, por ello, como necesaria para un sujeto determinable prácticamente por razón, tenemos que todos los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción que es necesaria según el principio de una voluntad buena de alguna manera. Ahora bien, si la acción fuese buena meramente como medio *para otra cosa*, el imperativo es *hipotético;* si es representada como buena *en sí*, y por tanto como necesaria en una voluntad conforme en sí a la razón, como principio de esa voluntad, entonces es *categórico*.

El imperativo dice, así pues, qué acción posible por mí sería buena, y representa la regla práctica en relación con una voluntad que no porque una acción sea buena la hace en seguida, en parte porque el sujeto no siempre sabe que es buena, en parte porque, aun cuando lo supiese, las máximas del mismo podrían ser sin embargo contrarias a los principios objetivos de una razón práctica.

El imperativo *hipotético* dice solamente que la acción es buena para algún propósito *posible* o *real*. En el primer
415 caso es un principio *problemático*-práctico, en el segundo *asertórico*-práctico. El imperativo *categórico*, que declara la acción objetivamente necesaria por sí, sin referencia a cualquier propósito, esto es, incluso sin cualquier otro fin, vale como un principio *apodíctico* (práctico).

Se puede pensar lo que sólo es posible por fuerzas de algún ser racional también como propósito posible para alguna voluntad, y de ahí que los principios de la acción, en tanto que ésta es representada como necesaria para conseguir algún propósito posible que efectuar a través de ella, sean en reali-

dad infinitos en número. Todas las ciencias tienen alguna parte práctica, que consta de problemas consistentes en que algún fin sea posible para nosotros y de imperativos de cómo pueda ser alcanzado. De ahí que éstos puedan llamarse, en general, imperativos de la *habilidad*. Aquí la cuestión no es en modo alguno si el fin es racional y bueno, sino sólo qué se tiene que hacer para alcanzarlo. Las prescripciones para el médico al objeto de curar a un hombre de manera fundada y para un envenenador al objeto de matarlo con seguridad son de igual valor en la medida en que cada una de ellas sirve para efectuar perfectamente su propósito. Dado que en la primera juventud no se sabe qué fines se nos podrían presentar en la vida, los padres intentan sobre todo hacer aprender a sus hijos *cosas bien diversas* y procuran su *habilidad* en el uso de los medios para todo tipo de fines *a discreción*, de ninguno de los cuales pueden determinar que no pueda acaso llegar a ser en el futuro realmente un propósito de su educando, mientras que es sin embargo *posible* que pudiera tenerlo alguna vez, y este cuidado es tan grande que les lleva comúnmente a ser negligentes en formarles y corregirles el juicio sobre el valor de las cosas que pudieran acaso ponerse como fines.

Hay, no obstante, *un* fin que se puede presuponer como real en todos los seres racionales (en tanto que les convienen los imperativos, a saber, como seres dependientes), y así pues un propósito que no es que meramente *puedan* tener, sino del que se puede presuponer con seguridad que los seres racionales en su totalidad lo *tienen* según una necesidad natural, y éste es el propósito de la *felicidad*. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para el fomento de la felicidad es *asertórico*. No se puede lícitamente presentarlo meramente como necesario para un propósito incierto, meramente posible, sino para un propósito que se puede presuponer con seguridad y a priori en todo
416 hombre, porque pertenece a su esencia. Ahora bien, la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio se puede denominar *prudencia** en el sentido más

* La palabra prudencia se toma en un doble sentido: por un lado, puede llevar el nombre de prudencia mundana, en el segundo sentido el de prudencia privada. La primera es la habilidad de un hombre para tener influjo sobre otros al objeto de usarlos para sus propósitos. La segunda es el conocimiento consistente en unir todos estos propósitos para el propio provecho duradero. La última es propiamente aquella a la que es remitido aun el valor de la primera, y de quien es prudente de la primera manera, pero no de la segunda, se podría decir mejor: es diestro y astuto, pero en conjunto sin embargo es imprudente.

estricto. Así pues, el imperativo que se refiere a la elección de los medios para la felicidad propia, esto es, la prescripción de la prudencia, sigue siendo *hipotético*: la acción no es mandada absolutamente, sino sólo como medio para otro propósito.

Finalmente, hay un imperativo que, sin poner por fundamento como condición cualquier otro propósito que alcanzar por una cierta conducta, manda esta conducta inmediatamente. Este imperativo es *categórico*. No atañe a la materia de la acción y a lo que se siga de ella[30], sino a la forma y al principio de donde ella misma[30] se sigue, y lo esencialmente bueno de la misma[30] consiste en la actitud, sea cual sea el resultado. Este imperativo bien puede llamarse el de la *moralidad*.

El querer según estos tres tipos de principios se diferencia claramente también por la *desigualdad* de la constricción de la voluntad. Para hacer a ésta[31] también patente, creo que se los denominaría en su orden de la manera más adecuada si se dijese que son o *reglas* de la habilidad, o *consejos* de la prudencia, o *mandatos* (*leyes*) de la moralidad. Pues sólo la *ley* lleva consigo el concepto de una *necesidad incondicionada*, y, por cierto, objetiva y por tanto universalmente válida, y los mandatos son leyes a las que se tiene que obedecer, esto es, prestar seguimiento incluso en contra de la inclinación. El *asesoramiento* contiene ciertamente necesidad, pero una que puede valer meramente bajo la condición subjetiva del gusto de que este o aquel hombre cuente esto o aquello entre lo perteneciente a su felicidad; en cambio, el imperativo categórico no es limitado por ninguna condición, y como absolutamente necesario, aunque práctico-necesario, puede llamarse con entera propiedad un mandato. Se podría denominar a los primeros imperativos también *técnicos* (pertenecientes al
417 arte), a los segundos, *pragmáticos** (a la bienandanza), y a los terceros, *morales* (pertenecientes a la conducta libre en general, esto es, a las costumbres).

Y ahora surge la pregunta: ¿cómo son posibles todos esos imperativos? La pregunta no solicita saber cómo pueda pen-

* Pienso que así se puede determinar el auténtico significado de la palabra *pragmático* de la manera más exacta. Pues se denominan pragmáticas las *sanciones* que emanan propiamente no del derecho de los Estados, como leyes necesarias, sino de la *solicitud* por la bienandanza universal. Una *historia* está redactada pragmáticamente cuando hace *prudente*, esto es, instruye al mundo sobre cómo puede procurar su provecho mejor o, al menos, igual de bien que en el pasado.

sarse el cumplimiento de la acción que el imperativo manda, sino cómo pueda pensarse meramente la constricción de la voluntad que el imperativo expresa en el problema. Cómo sea posible un imperativo de la habilidad no necesita seguramente de estudio especial. Quien quiere el fin, quiere también (en tanto que la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensablemente necesario para él que está en su poder. Esta proposición es, en lo que atañe al querer, analítica, pues en el querer un objeto como mi efecto se piensa ya mi causalidad como causa que obra, esto es, el uso de los medios, y el imperativo ya extrae el concepto de las acciones necesarias para este fin del concepto de un querer este fin (para determinar los medios mismos para un propósito que nos hemos marcado hacen falta, sin duda, proposiciones sintéticas, pero que atañen no al fundamento para hacer real el acto de la voluntad, sino al fundamento para hacer real el objeto). Que para partir una línea en dos partes iguales según un principio seguro tengo que hacer desde los extremos de la misma dos arcos que se crucen, lo enseña la matemática sólo por proposiciones sintéticas, desde luego, pero que, si sé que únicamente a través de esa acción puede suceder el efecto citado, si quiero por completo el efecto, también quiero la acción que es precisa para él, es una proposición analítica, pues representarme algo como un efecto posible de cierta manera por mí y representarme a mí como obrando de la misma manera en lo que a él respecta es enteramente lo mismo.

Los imperativos de la prudencia coincidirían enteramente con los de la habilidad y serían de igual forma analíticos con sólo que fuese igual de fácil dar un concepto determinado de la felicidad. Pues tanto aquí como allí se diría: quien quiere el fin, quiere también (en conformidad con la razón necesariamente) los únicos medios para el mismo que están
418 en su poder. Sólo que es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aunque todo hombre desea llegar a ella, sin embargo nunca puede decir de modo determinado y acorde consigo mismo qué quiere y desea propiamente. La causa de ello es: que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son en su totalidad empíricos, esto es, tienen que ser tomados en préstamo de la experiencia, y que, no obstante, para la idea de la felicidad es preciso un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro. Ahora bien, es imposible que el ser más penetrante y a la vez

más poderoso, pero sin embargo finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere aquí. Si quiere [32] riqueza, cuántas preocupaciones, envidia y asechanzas no podría echarse encima con ello. Si quiere conocimiento y penetración, eso podría quizá convertirse en una vista sólo tanto más aguda para mostrarle tanto más horribles los males que ahora todavía se ocultan para él y que sin embargo no se pueden evitar, o para cargar sobre sus apetitos, que ya bastante le dan que hacer, todavía más necesidades. Si quiere una larga vida, ¿quién le garantiza que no sería una larga miseria? Si quiere por lo menos salud, con qué frecuencia los achaques del cuerpo le han mantenido apartado de excesos en los que ilimitada salud le hubiese hecho caer, etc. En breve, no es capaz de determinar según un principio con plena certeza qué le hará verdaderamente feliz, porque para ello sería precisa omnisciencia. Así pues, para ser feliz no se puede obrar según principios determinados, sino sólo según consejos empíricos, por ejemplo de la dieta, del ahorro, de la cortesía, de la reserva, etc., de los cuales la experiencia enseña que son los que más fomentan por término medio el bienestar. De aquí se sigue que los imperativos de la prudencia, para hablar con exactitud, no pueden en modo alguno mandar, esto es, exponer objetivamente acciones como práctico-*necesarias*, que han de ser tenidos más bien por consejos (*consilia*) que mandatos (*praecepta*) de la razón, que el problema: determinar segura y universalmente qué acción fomentará la felicidad de un ser racional es completamente irresoluble, y por tanto, en lo que respecta a la misma, no es posible un imperativo que mandase en sentido estricto realizar lo que hace feliz, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa meramente
419 en fundamentos empíricos, de los que en vano se esperaría que determinasen una acción por la cual se alcanzase la totalidad de una serie de consecuencias en realidad infinita. Este imperativo de la prudencia sería sin embargo, si se supone que los medios para la felicidad se pudiesen indicar con seguridad, una proposición analítico-práctica, pues sólo es distinto del imperativo de la habilidad en que en éste el fin es meramente posible, mientras que en aquél está dado, pero como ambos mandan meramente los medios para aquello que se presupone que se quiere como fin, tenemos que el imperativo que manda el querer de los medios a quien quiere el fin es en ambos casos analítico. Así pues, en lo que

respecta a la posibilidad de un imperativo semejante no hay tampoco dificultad.

En cambio, cómo sea posible el imperativo de la *moralidad* es sin duda la única pregunta necesitada de una solución, dado que no es hipotético en modo alguno, y así pues la necesidad objetivamente representada no se puede apoyar en una presuposición, como en los imperativos hipotéticos. Sólo que aquí no hay que dejar de tener en cuenta que no se puede decidir por medio de *ningún ejemplo*, y por tanto empíricamente, si hay en algún lugar algún imperativo como ese, sino que hay que temer que todos los que parecen categóricos puedan sin embargo ser ocultamente hipotéticos. Por ejemplo, cuando se dice: no debes prometer engañosamente, y se supone que la necesidad de esta omisión no es algo así como un mero asesoramiento para evitar algún otro mal, de modo que se dijese: no debes prometer mentirosamente, para que no te prives de crédito si se hace patente, o algo así, sino que, cuando se afirma que una acción de este tipo tiene que ser considerada como mala por sí misma, y que el imperativo de la prohibición es así pues categórico, no se puede sin embargo en ningún ejemplo mostrar con seguridad que la voluntad es determinada aquí sin otros resortes, meramente por la ley, aunque así lo parezca, pues siempre es posible que en secreto pudiera tener influjo sobre la voluntad el miedo a la vergüenza, quizá también un oscuro temor a otros peligros. ¿Quién puede demostrar la no existencia de una causa por experiencia, dado que ésta no nos enseña nada que vaya más allá de que no percibimos esa causa? Pero en tal caso,[33] el imperativo que se ha dado en llamar moral, que como tal parece categórico e incondicionado, sería en realidad solamente una prescripción pragmática, que nos hace estar atentos a nuestro provecho y nos enseña meramente a tenerlo en cuenta.

Así pues, tendremos que investigar enteramente a priori la posibilidad de un imperativo *categórico*, puesto que aquí no
420 nos beneficiamos de la ventaja de que la realidad del mismo estuviese dada en la experiencia, y así pues la posibilidad fuese necesaria no para el establecimiento, sino meramente para la explicación. Con todo, provisionalmente llegamos a comprender: que únicamente el imperativo categórico reza como una *ley* práctica, y los restantes pueden ciertamente llamarse en su totalidad *principios* de la voluntad, pero no leyes, dado que lo que es necesario hacer meramente para la consecución de un propósito a discreción puede ser considerado en sí como

contingente, y siempre podemos librarnos de la prescripción si abandonamos el propósito, mientras que en cambio el mandato incondicionado no deja a discreción de la voluntad lo contrario, y por tanto únicamente él lleva consigo la necesidad que solicitamos para la ley.

En segundo lugar, en este imperativo categórico o ley de la moralidad es también muy grande el fundamento de la dificultad (de comprender la posibilidad del mismo). Es una proposición sintético-práctica* a priori, y puesto que comprender la posibilidad de las proposiciones de este tipo tiene tanta dificultad en el conocimiento teórico, fácilmente se puede deducir que no tendrá menos en el práctico.

En este problema vamos a probar primero si el mero concepto de un imperativo categórico no nos proporciona quizá también la fórmula del mismo que contiene la única proposición que puede ser un imperativo categórico, pues cómo sea posible tal mandato absoluto, aun cuando sabemos cómo reza, exigirá todavía un esfuerzo especial y difícil que dejamos para la última sección.

Cuando pienso un imperativo *hipotético* en general, no sé de antemano qué contendrá: hasta que me está dada la condición. Pero si pienso un *imperativo categórico* sé en seguida qué contiene. Pues como el imperativo, aparte de la ley, sólo contiene la necesidad de la máxima** de
421 ser conforme a esa ley, y la ley no contiene ninguna condición a la que esté limitada, no queda sino la universalidad de una ley en general, a la cual[37] debe ser conforme la máxima de la acción, y únicamente esa conformidad es lo que el imperativo representa propiamente como necesario.

* Conecto con la voluntad, sin condición presupuesta de inclinación alguna, la acción a priori, y por tanto necesariamente (aunque sólo objetivamente, esto es, bajo la idea de una razón que tuviese pleno poder sobre todas las causas de movimiento subjetivas). Esta es, así pues, una proposición práctica que no deriva analíticamente el querer una acción de otro[34] ya presupuesto (pues no tenemos una voluntad tan perfecta), sino que lo conecta inmediatamente con el concepto de la voluntad en tanto que voluntad de un ser racional, como algo que no está contenido en él.[35]

421 ** La *máxima* es el principio subjetivo de obrar, y tiene que ser distinguida del *principio objetivo*, a saber, de la ley práctica. Aquélla contiene la regla práctica que la razón determina[36] en conformidad con las condiciones del sujeto (frecuentemente la ignorancia o también las inclinaciones del mismo), y es, así pues, el principio según el cual *obra* el sujeto, pero la ley es el principio objetivo válido para todo ser racional y el principio según el cual *debe obrar*, esto es, un imperativo.

El imperativo categórico es así pues único, y, por cierto, este: *obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal.*

Pues bien, si de este único imperativo pueden derivarse todos los imperativos del deber como de su principio, podremos al menos, aunque dejemos sin decidir si lo que en general se denomina deber no es un concepto vacío, mostrar qué pensamos con él y qué quiere decir este concepto.

Dado que la universalidad de la ley según la cual suceden efectos constituye lo que se llama propiamente *naturaleza* en el sentido más general (según la forma), esto es, la existencia de las cosas en tanto que está determinada según leyes universales, tenemos que el imperativo universal del deber también podría rezar así: *obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza.*

Vamos ahora a enumerar algunos deberes según la habitual división de los mismos en deberes hacia nosotros mismos y hacia otros hombres, en deberes perfectos e imperfectos.*

1) Uno que, por una serie de males que han crecido hasta la desesperanza, siente fastidio por la vida, está aún
422 lo suficiente en posesión de su razón para poder preguntarse a sí mismo si quitarse la vida no será acaso contrario al deber hacia sí mismo. Prueba por tanto si la máxima de su acción puede quizá convertirse en una ley universal de la naturaleza. Su máxima es: tomo por amor propio como principio acortarme la vida si ésta me amenaza a largo plazo con más mal que agrado me promete. Nos preguntamos aún solamente si este principio del amor propio puede convertirse en una ley universal de la naturaleza. Pero entonces se ve pronto que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma por la misma sensación cuyo cometido es impulsar al fomento de la vida contradiría a esa sensación misma y,

* Se tiene seguramente que señalar aquí que me reservo enteramente la división de los deberes para una futura *Metafísica de las costumbres*: esta figura aquí sólo como arbitraria (para ordenar mis ejemplos). Por lo demás, aquí entiendo por deber perfecto aquel que no permite ninguna excepción en provecho de la inclinación, y entonces tengo no meramente *deberes perfectos* externos, sino también internos, lo cual va en contra del uso de las palabras admitido en las escuelas, pero aquí no pretendo justificarlo, porque para mi propósito es lo mismo si se me concede esto que si no.

así pues, no subsistiría como naturaleza, y por tanto es imposible que aquella máxima se dé como ley universal de la naturaleza, y por consiguiente contradice enteramente al principio supremo de todo deber.

2) Otro se ve apremiado por la necesidad a tomar dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar, pero ve también que no se le prestará nada si no promete solemnemente devolverlo en un tiempo determinado. Tiene ganas de hacer una promesa semejante, pero todavía tiene la conciencia suficiente para preguntarse: ¿no es ilícito y contrario al deber salir de la necesidad de esa manera? En el supuesto de que sin embargo lo decidiese, su máxima de la acción rezaría así: cuando crea estar apurado de dinero, tomaré dinero en préstamo y prometeré pagarlo, aunque sé que eso no sucederá nunca. Este principio del amor propio o de la propia conveniencia bien se puede quizá compaginar con mi entero bienestar futuro, sólo que ahora la pregunta es: ¿es eso justo? Transformo pues la pretensión del amor propio en una ley universal y dispongo así la pregunta: qué pasaría entonces si mi máxima se convirtiese en una ley universal. Ahí veo en seguida que nunca puede valer como una ley universal de la naturaleza ni concordar consigo misma, sino que tiene que contradecirse necesariamente. Pues la universalidad de una ley que diga que cada uno, tan pronto como crea estar necesitado, puede prometer lo que se le ocurra con la intención de no cumplirlo, haría imposible la promesa y el fin mismo que con ella se pudiera tener, ya que nadie creería que le ha sido prometido algo, sino que se reiría de toda manifestación semejante como de una simulación inútil.

423 3) Un tercero encuentra en sí un talento que por medio de algún cultivo podría hacerle un hombre útil en todo tipo de respectos. Pero se ve en circunstancias cómodas, y prefiere ir tras el placer a esforzarse en la ampliación y mejora de sus felices disposiciones naturales. Con todo, pregunta además si, aparte de la concordancia que su máxima de descuidar sus dotes naturales tiene en sí misma con su tendencia al recreo, concuerda también con lo que se denomina deber. Ve entonces que, ciertamente, una naturaleza puede subsistir todavía según una ley universal semejante, aunque el hombre (del mismo modo que los habitantes del mar del Sur) dejase oxidarse su talento y se dedicase a emplear su vida meramente en la ociosidad, el

recreo y la reproducción, en una palabra, en el goce; sólo que le es imposible *querer* que ésta[38] se convierta en una ley universal de la naturaleza, o que esté puesta en nosotros como tal por instinto natural. Pues como ser racional quiere necesariamente que se desarrollen en él todas las facultades, porque le están dadas y le son útiles para todo tipo de posibles propósitos.

Aún piensa un *cuarto*, a quien le va bien, pero sin embargo ve que otros (a quienes él bien podría ayudar) tienen que luchar con grandes trabajos: ¿qué me importa? ¡sea cada cual tan feliz como el cielo quiera o él pueda hacerse a sí mismo, no le privaré de nada, e incluso ni siquiera le envidiaré, sólo que no tengo ganas de contribuir con nada a su bienestar o a su socorro en la necesidad! Ahora bien, es cierto que si tal modo de pensar se convirtiese en una ley universal de la naturaleza, el género humano podría muy bien subsistir, y sin duda todavía mejor que si todo el mundo parlotea de compasión y benevolencia, e incluso en ocasiones se aplica con celo a practicarlas, pero en cambio, en cuanto puede, también engaña, vende el derecho de los hombres o le hace quebranto de algún otro modo. Pero, aunque es posible que según aquella máxima podría subsistir bien una ley universal de la naturaleza, es sin embargo imposible *querer* que un principio semejante valga en todas partes como ley de la naturaleza. Pues una voluntad que decidiese esto se contradiría a sí misma, ya que pueden ocurrir algunos casos en los que[39] necesita del amor y compasión de otros, y en los que, por esa ley de la naturaleza surgida de su propia voluntad, se sustraería a sí mismo toda esperanza del socorro que desea.

Estos son por tanto algunos de los muchos deberes reales, o al menos tenidos por nosotros como tales, cuya derivación
424 del aducido principio único salta claramente a la vista. Se tiene que *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal: este es el canon del enjuiciamiento moral de la misma[40] en general. Algunas acciones están constituidas de tal modo que su máxima ni siquiera puede ser *pensada* sin contradicción como ley universal de la naturaleza, y mucho menos se puede *querer* además que *se convirtiese* en ella. En otras no podemos encontrar, ciertamente, esa imposibilidad interna, pero es sin embargo imposible *querer* que su máxima sea elevada a la universalidad de una ley de la naturaleza, porque una voluntad semejante se contradiría a sí

misma. Se ve fácilmente: que la primera [41] contradice al deber estricto o estrecho (inexcusable), y la segunda [42] sólo al deber amplio (meritorio), y de esta manera todos los deberes, en lo que atañe al tipo de la obligatoriedad (no al objeto de su acción), han sido establecidos en su totalidad a través de estos ejemplos en su dependencia del principio único.

Ahora bien, si en toda transgresión de un deber prestamos atención a nosotros mismos, encontramos que realmente no queremos que nuestra máxima se convierta en una ley universal, pues eso nos es imposible, sino que lo contrario de la misma [43] es lo que debe permanecer más bien universalmente como una ley, sólo que nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* a ella para nosotros o (incluso sólo por esta vez) en provecho de nuestra inclinación. Consiguientemente, si considerásemos todo desde uno y el mismo punto de vista, a saber, desde la razón, encontraríamos una contradicción en nuestra propia voluntad, a saber, que cierto principio es necesario objetivamente como ley universal, y sin embargo subjetivamente no debería valer universalmente, sino que debería permitir excepciones. Pero como primero contemplamos nuestra acción desde el punto de vista de una voluntad enteramente conforme a la razón, pero luego consideramos también precisamente la misma acción desde el punto de vista de una voluntad afectada por inclinación, tenemos que aquí no hay realmente contradicción, pero sí una resistencia de la inclinación contra la prescripción de la razón (*antagonismus*), en virtud de la cual la universalidad del principio (*universalitas*) se transforma en una mera validez general (*generalitas*) por la cual el principio racional práctico se ha de encontrar con la máxima a mitad de camino. Pues bien, aunque esto no puede justificarse en nuestro propio juicio fallado imparcialmente, sin embargo demuestra que reconocemos realmente la validez del imperativo categórico y nos permitimos solamente (con todo respeto por el mismo) algunas excepciones, a nuestro parecer de poca monta y a las que, según nos parece, nos hemos visto forzados.

425 Hemos llegado, así pues, por lo menos a mostrar que si el deber es un concepto que ha de contener significado y legislación real para nuestras acciones se puede expresar solamente en imperativos categóricos, y de ningún modo en imperativos hipotéticos; igualmente, lo cual ya es mucho, hemos expuesto claramente y de modo determinado para todo uso el contenido del imperativo categórico, que tendría que con-

tener el principio de todo deber (si hubiese en general algo semejante). Pero todavía no hemos llegado tan lejos que demostremos a priori que un imperativo como ese se da realmente, que hay una ley práctica que manda por sí, absolutamente y sin ningún resorte, y que el cumplimiento de esa ley es un deber.

Con el propósito de llegar a ello, es de la más extrema importancia dejar que esto le sirva a uno de advertencia: que nadie deje ni siquiera que se le pase por la cabeza querer derivar la realidad de ese principio *de la propiedad especial de la naturaleza humana*. Pues el deber ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción, y tiene así pues que valer para todos los seres racionales (sola y exclusivamente a los cuales puede concernir un imperativo), y *únicamente por eso* ser ley también para todas las voluntades humanas. Lo que en cambio es derivado de la especial disposición natural de la humanidad, de ciertos sentimientos y tendencias, e incluso, si fuese posible, de una especial dirección que fuese propia de la razón humana y no tuviese que valer necesariamente para la voluntad de todo ser racional, eso puede ciertamente proporcionar una máxima para nosotros, pero no una ley, un principio subjetivo, a poder lícitamente obrar según el cual tenemos tendencia e inclinación, pero no un principio objetivo a obrar según el cual se nos *intimase* aun cuando toda nuestra tendencia, inclinación y configuración natural estuviese en contra, y ello de tal manera que la sublimidad y dignidad interior del mandato en un deber quedan tanto más demostradas cuanto menos están a favor las causas subjetivas y cuanto más están en contra, pero sin por eso debilitar en lo más mínimo la constricción por la ley ni quitar algo a su validez.

Ahora bien, aquí vemos a la filosofía puesta realmente en un punto precario, que ha de ser firme, no obstante no estar suspendido de nada en el cielo ni apoyado en nada en la tierra. Aquí ha de demostrar su pureza como soberana que mantiene sus leyes por derecho propio, no como heraldo de las que le susurra un sentido implantado o quién sabe qué naturaleza tutora, las cuales,[44] en su totalidad, por mucho que puedan
426 ser mejores que absolutamente nada, no pueden sin embargo proporcionar nunca principios, que dicta la razón y que tienen que tener su fuente, desde luego, completamente a priori, y con ello a la vez su autoridad imperativa: no esperar nada de la inclinación del hombre, sino todo del poder superior de la ley y del respeto debido por la misma, o en caso

contrario condenar al hombre al autodesprecio y a la aversión interior.

Así pues, todo lo empírico es, como añadido al principio de la moralidad, no sólo nada apto para ello, sino sumamente perjudicial para la pureza misma de las costumbres, en las cuales el valor auténtico y elevado por encima de todo precio de una voluntad absolutamente pura consiste precisamente en que el principio de la acción esté libre de todos los influjos de fundamentos contingentes, que sólo la experiencia puede proporcionar. Contra este descuido o, incluso, bajo modo de pensar en la búsqueda del principio entre causas motoras y leyes empíricas, no se puede dirigir demasiadas ni demasiado frecuentes advertencias, puesto que la razón humana en su cansancio gusta de reposar en esta almohada, y en el sueño de dulces espejismos (que en vez de a Juno le hacen abrazar a una nube) sustituye arteramente a la moralidad por un bastardo hecho de miembros recosidos y de procedencia enteramente distinta, que se parece a todo lo que se quiera ver en él, sólo no a la virtud, para quien haya alcanzado a verla alguna vez en su verdadera figura.*

La pregunta es, así pues, esta: ¿es una ley necesaria *para todos los seres racionales* enjuiciar siempre sus acciones según máximas de las que ellos mismos puedan querer que sirvan como leyes universales? Si lo es, tiene que estar enlazada ya (enteramente a priori) con el concepto de la voluntad de un ser racional en general. Pero para descubrir esta conexión se tiene que dar, por mucho que uno se resista, un paso más allá, a saber, hacia la metafísica, aunque entrando en un territorio de la misma que es distinto del de la filosofía especulativa,
427 a saber, en el de la metafísica de las costumbres. En una filosofía práctica, en donde no tenemos que admitir fundamentos de lo que *sucede*, sino leyes de lo que *debe suceder*, aunque nunca suceda, esto es, leyes objetivamente prácticas: ahí no necesitamos hacer investigación sobre los fundamentos de por qué algo gusta o disgusta, sobre cómo el placer de la mera sensación se distingue del gusto y si éste se distingue de

* Ver a la virtud en su auténtica figura no es otra cosa que presentar a la moralidad desvestida de toda mezcla de lo sensible y de todo adorno espurio de la recompensa o del amor propio. Cualquiera puede fácilmente percatarse, por medio del más pequeño ensayo de su razón no enteramente echada a perder para toda abstracción, de cuánto oscurece ella[45] entonces a todo lo restante que parece atractivo a las inclinaciones.

una complacencia universal de la razón, sobre en qué descansa el sentimiento de placer y displacer, y cómo surgen de aquí apetitos e inclinaciones, y de éstos máximas por la colaboración de la razón, pues todo esto pertenece a una doctrina empírica del alma, que constituiría la segunda parte de la doctrina de la naturaleza, si se la[46] considera como *filosofía de la naturaleza* en la medida en que está fundada[47] sobre *leyes empíricas*. Pero aquí se trata de leyes objetivamente prácticas, y por tanto de la relación de una voluntad a sí misma en tanto que se determina meramente por razón, puesto que entonces todo lo que hace referencia a lo empírico desaparece de suyo: porque, si *la razón por sí sola* determina la conducta (la posibilidad de lo cual vamos a investigar justamente ahora), tiene que hacerlo necesariamente a priori.

La voluntad es pensada como una facultad de determinarse a sí mismo a obrar *en conformidad con la representación de ciertas leyes*. Y una facultad semejante podemos encontrarla sólo en seres racionales. Ahora bien, lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación es el *fin*, y éste, si es dado por mera razón, tiene que valer por igual para todos los seres racionales. Lo que en cambio contiene meramente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es fin se llama el *medio*. El fundamento subjetivo del deseo es el *resorte*, el fundamento objetivo del querer es el *motivo*, y de ahí la diferencia entre fines subjetivos, que descansan en resortes, y fines objetivos, que dependen de motivos que valen para todo ser racional. Los principios prácticos son *formales* si abstraen de todos los fines subjetivos, mientras que son *materiales* cuando ponen a éstos, y por tanto a ciertos resortes, como fundamento. Los fines que un ser racional se propone a discreción como *efectos* de su acción (fines materiales) son en su totalidad relativos, pues sola y meramente su relación con una facultad de desear del sujeto de un tipo especial les da el valor, el cual, por ello, no puede proporcionar principios universales válidos y necesarios para todos los seres racionales ni tampoco para todo querer, esto es, leyes prácticas. 428
De ahí que todos estos fines relativos sean sólo el fundamento de imperativos hipotéticos.

En el supuesto de que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* tuviese un valor absoluto, que como fin *en sí mismo* pudiese ser un fundamento de determinadas leyes, entonces en eso, y sólo en eso únicamente, residiría el fundamento de

un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica.

Pues bien, yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre *a la vez como fin*. Todos los objetos de las inclinaciones tienen solamente un valor condicionado, pues si no hubiese inclinaciones y necesidades fundadas en ellas, su objeto no tendría valor. Pero las inclinaciones mismas como fuentes de las necesidades están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas a ellas mismas que más bien estar enteramente libre de ellas tiene que ser el deseo universal de todo ser racional. Así pues, el valor de todos los objetos *que obtener* por nuestra acción es siempre condicionado. Los seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza, tienen sin embargo, si son seres irracionales, solamente un valor relativo, como medios, y por ello se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales se denominan *personas*, porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado *meramente* como medio, y por tanto en la misma medida restringe todo arbitrio (y es un objeto del respeto). Estos no son, así pues, fines meramente subjetivos, cuya existencia como efecto de nuestra acción tiene un valor *para nosotros*, sino *fines objetivos*, esto es, cosas cuya existencia en sí misma es fin, y, por cierto, un fin tal que en su lugar no se puede poner otro fin al servicio del cual estuviesen *meramente* como medios, porque sin esto no encontraríamos en lugar alguno absolutamente nada de *valor absoluto*, pero si todo valor fuese condicionado, y por tanto contingente, no podríamos encontrar en lugar alguno un principio práctico supremo para la razón.

Si es que ha de haber entonces un principio práctico supremo y, en lo que respecta a la voluntad humana, un imperativo categórico, tiene que ser tal que por la representación de lo que es necesariamente fin para todo el mundo,
429 porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad, y por tanto pueda servir como ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*. Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia, y en esa medida

es por tanto un principio *subjetivo* de acciones humanas. Pero así se representa también cualquier otro ser racional su existencia según precisamente el mismo fundamento racional que vale también para mí:* es por tanto a la vez un principio *objetivo*, del cual, como de un fundamento práctico supremo, tienen que poder ser derivadas todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será así pues el siguiente: *obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio*. Vamos a ver si esto se deja poner por obra.

Para permanecer en los anteriores ejemplos,

en primer lugar, según el concepto del deber necesario hacia sí mismo, quien está dando vueltas a la idea del suicidio se preguntará si su acción puede compadecerse con la idea de la *humanidad como fin en sí misma*. Si, para escapar a un estado penoso, se destruye a sí mismo, se sirve de una persona *meramente* como un medio para la conservación de un estado soportable hasta el fin de la vida. Pero el hombre no es una cosa, y por tanto no es algo que pueda ser usado *meramente* como medio, sino que tiene que ser considerado siempre en todas nuestras acciones[49] como fin en sí mismo. Así pues, no puedo disponer del hombre en mi persona para mutilarlo, corromperlo o matarlo. (Tengo aquí que soslayar la determinación más precisa de este principio que evite todo malentendido, por ejemplo de la amputación de los miembros para conservarme, o del peligro al que expongo mi vida para conservar mi vida, etc.; esa determinación pertenece a la moral propiamente dicha).

En segundo lugar, por lo que atañe al deber necesario o debido hacia otros, el que está pensando en hacer una promesa mentirosa hacia otros comprenderá en seguida que se quiere servir de otro hombre *meramente como medio*, sin que éste contenga a la vez el fin en sí. Pues a aquel a quien yo quiero usar para mis propósitos a través de una promesa semejante le es imposible estar de acuerdo con mi manera de proceder hacia él, y contener así él mismo el fin de esa acción. Más claramente salta a la vista este conflicto con el principio de otros hombres si se aducen ejemplos de ataques a la libertad y propiedad de otros. Pues ahí es claramente evidente

* Establezco aquí esta proposición como postulado. En la última sección se encontrará los fundamentos para ella.[48]

que quien no respeta los derechos de los hombres tiene pensado servirse de la persona de otros meramente como medio, sin someter a consideración que como seres racionales deben ser estimados siempre a la vez como fines, esto es, sólo como seres que tienen que contener también en sí el fin de precisamente la misma acción.*

En tercer lugar, en lo que respecta al deber contingente (meritorio) hacia sí mismo, no basta que la acción no contradiga a la humanidad en nuestra persona como fin en sí misma, tiene también que *concordar con ella*. Ahora bien, en la humanidad hay disposiciones para una mayor perfección que pertenecen al fin de la naturaleza en lo que respecta a la humanidad en nuestro sujeto: descuidarlas bien podría compadecerse en todo caso con la *conservación* de la humanidad como fin en sí misma, pero no con el *fomento* de este fin.

En cuarto lugar, por lo que atañe al deber meritorio hacia otros, el fin natural que todos los hombres tienen es su propia felicidad. Ahora bien, la humanidad podría ciertamente subsistir si nadie contribuyese con nada a la felicidad del otro, pero a la vez no sustrajese nada de ella a propósito, sólo que esto es únicamente una concordancia negativa y no positiva con la *humanidad como fin en sí misma*, si todo el mundo no tratase también, en lo que pudiese, de fomentar los fines de otros. Pues los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también, en lo posible, *mis* fines, si es que aquella representación ha de hacer en mí *todo* su efecto.

Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general *como fin en sí misma* (el cual es la
431 suprema condición restrictiva de la libertad de las acciones de todo hombre) no está tomado en préstamo de la experiencia: primero, a causa de su universalidad, puesto que se dirige a todos los seres racionales en general, para determinar algo sobre los cuales ninguna experiencia es suficiente; en segundo lugar, porque en él la humanidad es repre-

* No se piense de ninguna manera que aquí pueda servir de criterio o principio el trivial: *quod tibi non vis fieri*, etc. Pues solamente está derivado de aquél, si bien con diferentes restricciones, no puede ser una ley universal, pues no contiene el fundamento de los deberes hacia sí mismo, ni el de los deberes de caridad hacia otros (pues más de uno estaría gustoso de acuerdo con que otros no debiesen hacerle el bien, con sólo que él pudiese estar dispensado de depararles a ellos beneficios), ni finalmente el de los deberes debidos unos a otros, pues el criminal argumentaría con este fundamento contra el juez que le castiga, etc.

sentada no como fin de los hombres (subjetivamente), esto es, como objeto que uno se pone de suyo realmente como fin, sino como fin objetivo, que, tengamos los fines que tengamos, debe constituir como ley la suprema condición restrictiva de todos los fines subjetivos, y por tanto tiene que surgir de razón pura. En efecto, el fundamento de toda la legislación práctica reside (según el primer principio) *objetivamente en la regla* y en la forma de la universalidad que la hace capaz de ser una ley (una ley de la naturaleza en cualquier caso), y *subjetivamente* en el *fin*, pero el *sujeto* de todos los fines es todo ser racional, como fin en sí mismo (según el segundo principio): de aquí se sigue ahora el tercer principio práctico de la voluntad, como condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal, la idea de *la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*.

Todas las máximas que no pueden compadecerse con la propia legislación universal de la voluntad quedan según este principio reprobadas. La voluntad, así pues, no es meramente sometida a la ley, sino que es sometida de modo tal que tiene que ser considerada también como *autolegisladora*, y precisamente por eso sólo entonces como sometida a la ley (de la que ella misma puede contemplarse a sí como autora).

Los imperativos, según el modo de representación anterior, a saber, según la conformidad a la ley de las acciones, universalmente parecida a *un orden natural*, o según la universal *primacía por lo que hace al fin* de los seres racionales en sí mismos, excluían ciertamente de su autoridad imperativa toda mezcla de algún interés como resorte, precisamente porque fueron representados como categóricos, pero fueron *supuestos* como categóricos solamente porque se tenía que suponer algo semejante si se quería explicar el concepto de deber. Pero que hubiese proposiciones prácticas que mandasen categóricamente no podría ser demostrado por sí, y tampoco puede suceder todavía aquí, igual de poco que en esta sección en general; únicamente una cosa sí que hubiese podido suceder, a saber: que el desprendimiento de todo interés en el querer por deber, como la señal específica que distingue al imperativo categórico del hipotético, fuese aludido en el imperativo mismo por alguna determinación que él contuviese, y esto sucede en la presente tercera fórmula del principio, a saber, en la idea de la voluntad de todo ser racional como *voluntad universalmente legisladora*.

432

Pues si pensamos una voluntad semejante, aunque una voluntad *que está bajo leyes* pudiera aún estar atada a esa ley por medio de un interés, sin embargo una voluntad que es ella misma la legisladora más alta no puede en tanto que lo es depender de interés alguno, pues esa voluntad dependiente necesitaría ella misma todavía de otra ley que restringiese el interés de su amor propio a la condición de una validez como ley universal.

El *principio* de toda voluntad humana como *una voluntad universalmente legisladora a través de todas sus máximas*,* con sólo que por otra parte tuviese con él su corrección, sería por tanto muy *adecuado* como imperativo categórico, ya que, precisamente por mor de la idea de la legislación universal, *no se funda en un interés*, y, así pues, es entre todos los imperativos posibles el único que puede ser *incondicionado*; o todavía mejor, dando la vuelta a la proposición: si hay un imperativo categórico (esto es, una ley para toda voluntad de un ser racional), sólo puede mandar hacer todo por la máxima de la propia voluntad como una voluntad tal que a la vez se pudiese tener por objeto a sí misma como universalmente legisladora, pues sólo entonces el principio práctico y el imperativo al que ella obedece es incondicionado, porque no puede tener interés alguno como fundamento.

Así, nada tiene de extraño, si miramos hacia atrás a todos los esfuerzos emprendidos siempre y hasta ahora para encontrar el principio de la moralidad, el porqué de que hayan tenido que fallar en su totalidad. Se veía al hombre atado por su deber a leyes, pero a nadie se le ocurrió que está sometido *solamente a su legislación propia* y sin embargo *universal*, y que está atado solamente a obrar en conformidad con su propia voluntad, que es, sin embargo, según el fin natural, universalmente legisladora. Pues cuando se le pensaba sólo como sometido a una ley (sea la que sea), ésta tenía que llevar
433 consigo algún interés como atractivo o coacción, porque no surgía como ley de *su* voluntad, sino que ésta era constreñida por *otra cosa*, en conformidad con la ley, a obrar de cierto modo. Pero con esta inferencia, enteramente necesaria, quedaba irrecuperablemente perdido todo trabajo por encontrar

* Aquí puedo estar dispensado de aducir ejemplos para la aclaración de este principio, pues los que aclararon la primera vez el imperativo categórico y su fórmula pueden todos servir aquí para precisamente el mismo fin.

un fundamento supremo del deber. Pues nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción a partir de un cierto interés. Fuese este interés propio o ajeno, el imperativo tenía entonces que resultar siempre condicionado, y no podía ser apto en modo alguno como mandato moral. Voy a denominar a este principio el de la *autonomía* de la voluntad, en contraposición a cualquier otro, que, por eso, cuento entre los pertenecientes a la *heteronomía*.

El concepto de todo ser racional, que tiene que considerarse a través de todas las máximas de su voluntad como universalmente legislador para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde este punto de vista, conduce a un concepto a él anejo muy fructífero, a saber, al de *un reino de los fines*.

Por *reino* entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Pues bien, dado que las leyes determinan los fines según su validez universal, tenemos que si se abstrae de las diferencias personales de los seres racionales, e igualmente de todo contenido de sus fines privados, podrá ser pensado un conjunto de todos los fines (tanto de los seres racionales, como fines en sí, como también de los fines propios que cada cual pueda ponerse a sí mismo) en conexión sistemática, esto es, un reino de los fines que es posible según los anteriores principios.

Pues los seres racionales están todos bajo la *ley* de que cada uno de los mismos debe tratarse a sí mismo y a todos los demás *nunca meramente como medio*, sino siempre *a la vez como fin en sí mismo*. De este modo, surge un enlace sistemático de seres racionales por leyes objetivas comunes, esto es, un reino, el cual, dado que estas leyes tienen por propósito precisamente la referencia de estos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse un reino de los fines (desde luego, sólo un ideal).

Un ser racional pertenece al reino de los fines como *miembro* cuando es en él universalmente legislador, ciertamente, pero también está sometido él mismo a esas leyes. Pertenece a él como *cabeza* cuando como legislador no está sometido a la voluntad de otro.

434 El ser racional tiene que considerarse siempre como legislador en un reino de los fines posible por libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya como cabeza. Pero no puede ocupar el lugar del último meramente por la máxima de su voluntad, sino sólo cuando es un ser completamente

independiente, sin necesidades ni limitación de su facultad adecuada a la voluntad.

La moralidad consiste, así pues, en la referencia de toda acción a la legislación únicamente por la cual es posible un reino de los fines. Y esta legislación tiene que poder ser encontrada en todo ser racional mismo y que poder surgir de su voluntad, cuyo[50] principio es por tanto: no hacer ninguna acción según otra máxima que de modo que también pueda compadecerse con ella que sea una ley universal, y, así pues, sólo de modo *que la voluntad pueda por su máxima considerarse a sí misma a la vez como universalmente legisladora*. Ahora bien, si las máximas no son ya por su naturaleza necesariamente concordes con este principio objetivo de los seres racionales como universalmente legisladores, entonces la necesidad de la acción según aquel principio se llama constricción práctica, esto es, *deber*. El deber no conviene al cabeza en el reino de los fines, pero sí a todo miembro, y por cierto a todos en igual medida.

La necesidad práctica de obrar según ese principio, esto es, el deber, no descansa en modo alguno en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino meramente en la relación de los seres racionales unos a otros, en la cual la voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre a la vez como *legisladora*, porque, de otro modo, el ser racional no podría pensarlos[51] como fin *en sí mismo*. La razón refiere, así pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también a toda acción hacia uno mismo, y esto, ciertamente, no por mor de algún otro motivo práctico o provecho futuro, sino por la idea de la *dignidad* de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que a la que da a la vez él mismo.

En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, tiene una dignidad.

Lo que se refiere a las universales inclinaciones y necesidades humanas tiene un *precio de mercado*; lo que, también sin presuponer necesidades, es conforme a cierto gusto, esto es, a una complacencia en el mero juego, sin fin alguno, de nuestras facultades anímicas tiene un *precio afectivo*; pero aquello que constituye la condición únicamente bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor

relativo, esto es, un precio, sino un valor interior, esto es, *dignidad*.

Ahora bien, la moralidad es la condición únicamente bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad, y la humanidad en tanto que ésta es capaz de la misma, es lo único que tiene dignidad. La habilidad y la diligencia al trabajar tienen un precio de mercado; el ingenio, la imaginación vivaz y el humor, un precio afectivo; en cambio, la fidelidad en las promesas, la benevolencia por principios (no por instinto), tienen un valor interior. Tanto la naturaleza como el arte no contienen nada que pudieran poner en su lugar si las mismas faltasen, pues su valor no consiste en los efectos que surgen de ellas, ni en el provecho y utilidad que proporcionan, sino en las actitudes, esto es, en las máximas de la voluntad, que están dispuestas a manifestarse de esta manera en acciones, también aunque el resultado no las favoreciese. Estas acciones tampoco necesitan de la recomendación de alguna disposición subjetiva o gusto para considerarlas con inmediato favor y complacencia, ni de una tendencia o sentimiento inmediatos para las mismas: presentan a la voluntad que las ejecuta como objeto de un respeto inmediato, y no se exige sino razón para *imponerlas* a la voluntad, no para obtenerlas de ella *adulando*, lo cual, por otra parte, sería, en el caso de unos deberes, una contradicción. Esta estimación da a conocer el valor de un modo de pensar semejante como dignidad y lo [52] sitúa infinitamente por encima de todo precio, con el cual no se puede en modo alguno poner en parangón ni comparación sin, por así decir, profanar su santidad.

Y ¿qué es entonces lo que autoriza a la actitud moralmente buena o a la virtud a tener tan altas pretensiones? Nada menos que la *participación* que proporciona al ser racional *en la legislación universal*, y de este modo le hace apto para ser miembro en un posible reino de los fines, al cual ya estaba destinado por su propia naturaleza, como fin en sí mismo y precisamente por eso como legislador en el reino de los fines, como libre en lo que respecta a todas las leyes de la naturaleza, obedecedor únicamente de aquellas [53] que él mismo da y según las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación
436 universal (a la que él mismo se somete a la vez). Pues nada tiene otro valor que el que la ley le determina. Pero la legislación misma, que determina todo valor, tiene que tener preci-

samente por eso una dignidad, esto es, un valor incondicionado, incomparable, para el cual únicamente la palabra *respeto* proporciona la expresión conveniente de la estimación que un ser racional tiene que efectuar de ella.[54] La *autonomía* es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.

Las tres maneras de representar el principio de la moralidad que hemos aducido son sin embargo, en el fondo, solamente otras tantas fórmulas de precisamente la misma ley, cada una de las cuales une en sí de suyo a las otras dos. No obstante, hay en ellas, con todo, una diferencia que, ciertamente, es más bien subjetivamente que objetivamente práctica, a saber, para acercar una idea de la razón a la intuición (según cierta analogía), y así al sentimiento. Todas las máximas tienen, a saber:

1) una *forma*, la cual consiste en la universalidad, y entonces la fórmula del imperativo moral está expresada así: que las máximas tienen que ser elegidas como si fuesen a valer como leyes universales de la naturaleza;

2) una *materia*, a saber, un fin, y entonces dice la fórmula: que el ser racional, como fin según su naturaleza, y por tanto como fin en sí mismo, tiene que servir para toda máxima de condición restrictiva de todos los fines meramente relativos y arbitrarios;

3) una *determinación* completa de todas las máximas a través de aquella fórmula, a saber: que todas las máximas de legislación propia[55] deben concordar para un posible reino de los fines, como un reino de la naturaleza.* La marcha discurre aquí como por las categorías de la *unidad* de la forma de la voluntad (universalidad de la misma),[56] de la *pluralidad* de la materia (los objetos, esto es, los fines) y de la *totalidad* o integridad del sistema de las mismas.[57] Pero es mejor si en el *enjuiciamiento* moral se procede siempre según el método riguroso y se pone como fundamento la fórmula universal del imperativo categórico: *obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma a la vez ley universal*. Pero si a la vez se quiere proporcionar a la ley moral *acceso*, tenemos que es muy útil

437

* La teleología considera la naturaleza como un reino de los fines, la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza. Allí es el reino de los fines una idea teórica para explicar lo que existe. Aquí es una idea práctica para llevar a cabo lo que no existe, pero puede llegar a ser real a través de nuestra conducta, y, por cierto, precisamente en conformidad con esa idea.

conducir una y la misma acción a través de los tres citados conceptos y acercarla así a la intuición, en la medida en que ello se pueda hacer.

Podemos ahora terminar allí de donde al principio partimos, a saber, en el concepto de una voluntad incondicionadamente buena. Es *absolutamente buena* la *voluntad* que no puede ser mala, cuya máxima, por tanto, si se hace de ella una ley universal, no puede nunca contradecirse a sí misma. Este principio es así pues también su ley suprema: obra siempre según aquella máxima cuya universalidad como ley puedas querer a la vez; esta es la única condición bajo la cual una voluntad no puede estar nunca en conflicto consigo misma, y un imperativo semejante es categórico. Dado que la validez de la voluntad como una ley universal para acciones posibles tiene analogía con la conexión universal de la existencia de las cosas según leyes universales, que es lo formal de la naturaleza en general, tenemos que el imperativo categórico se puede expresar también así: *obra según máximas que puedan tenerse por objeto a sí mismas a la vez como leyes universales de la naturaleza*. Así está por tanto constituida la fórmula de una voluntad absolutamente buena.

La naturaleza racional se separa de las restantes porque se pone un fin a ella misma. Éste sería la materia de toda buena voluntad. Pero como en la idea de una voluntad absolutamente buena, sin condición restrictiva (de la consecución de este o aquel fin), se tiene que abstraer por completo de todo fin que *realizar* (como de aquel que haría a toda voluntad sólo relativamente buena), tenemos que el fin tendrá que ser pensado aquí no como un fin que realizar, *sino* como un fin *independiente*, y por tanto de modo sólo negativo, esto es, como algo contra lo cual no se tiene que obrar nunca, y que, así pues, no tiene que ser estimado nunca meramente como medio, sino siempre a la vez como fin en todo querer. Ahora bien, este fin no puede ser otra cosa que el sujeto mismo de todos los fines posibles, porque es a la vez el sujeto de una posible voluntad absolutamente buena, pues ésta no puede ser pospuesta, sin contradicción, a ningún otro objeto. El principio: obra en referencia a todo ser racional (a ti mismo y otros) de tal modo que valga en tu máxima a la vez como fin en sí, es según eso, en el fondo, el mismo que el principio: obra según una máxima que contenga en sí a la vez su propia validez universal para todo ser racional. Pues decir que debo restringir mi máxima en el uso

438

de los medios para todo fin a la condición de su validez universal como ley para todo sujeto es tanto como decir que el sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo, tiene que ser puesto como fundamento de todas las máximas de las acciones nunca meramente como medio, sino como suprema condición restrictiva en el uso de todos los medios, esto es, siempre a la vez como fin.

Pues bien, de aquí se sigue indiscutiblemente que todo ser racional como fin en sí mismo tiene a la vez que poder considerarse a sí mismo, en lo que respecta a todas las leyes a que pueda estar sometido, como universalmente legislador, porque precisamente esta aptitud de sus máximas para la legislación universal lo distingue como fin en sí mismo, e igualmente se sigue que esta su dignidad (prerrogativa) por delante de todos los seres meramente naturales lleva consigo tener que tomar sus máximas siempre desde el punto de vista de sí mismo, pero a la vez también de cualquier otro ser racional como legislador (los cuales por eso se llaman personas). De este modo es posible un mundo de seres racionales (*mundus intelligibilis*) como un reino de los fines, y, ciertamente, por la legislación propia de todas las personas como miembros. En consonancia con ello, todo ser racional tiene que obrar como si fuera por sus máximas siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines. El principio formal de estas máximas es: obra como si tu máxima fuese a servir a la vez de ley universal (de todos los seres racionales). Un reino de los fines, así pues, sólo es posible según la analogía con un reino de la naturaleza, pero aquél sólo según máximas, esto es, reglas impuestas a sí mismo, y éste sólo según leyes de causas eficientes constreñidas exteriormente. No obstante, también al conjunto de la naturaleza, si bien es considerado como máquina, se le da sin embargo, en tanto que hace referencia a los seres racionales como sus fines, por esa razón el nombre de reino de la naturaleza. Ese reino de los fines llegaría a término realmente a través de máximas cuya regla es prescrita por el imperativo categórico a todos los seres racionales, *si éstas fuesen universalmente seguidas*. Sólo que, aunque el ser racional no puede contar con que, aun cuando él mismo siguiese puntualmente esta máxima, por eso cualquier otro sería fiel a precisamente la misma, e igualmente tampoco con que el reino de la naturaleza y la ordenación con arreglo a fines del mismo concuerden con él, como miembro adecuado para un reino de los fines posible por él mismo, esto

439 es, favorezcan su expectativa de felicidad, sin embargo aquella ley: obra según máximas de un miembro universalmente legislador para un meramente posible reino de los fines, permanece en todo su vigor, porque manda categóricamente. Y aquí reside precisamente la paradoja: en que meramente la dignidad de la humanidad como naturaleza racional, sin ningún otro fin o provecho que conseguir por ella, y por tanto el respeto por una mera idea, debería servir, sin embargo, de inexcusable prescripción de la voluntad, y en que justo en esta independencia de la máxima respecto de todos esos resortes consiste la sublimidad de la misma y la dignidad de todo sujeto racional de ser un miembro legislador en el reino de los fines, pues de otro modo tendría que ser representado solamente como sometido a la ley natural de sus necesidades. Aunque tanto el reino de la naturaleza como el reino de los fines fuesen pensados como unidos bajo un cabeza, y así este último reino ya no se quedase en una mera idea, sino que recibiese realidad verdadera, con ello esa idea se beneficiaría ciertamente de la adición de un fuerte resorte, pero nunca de un aumento de su valor interior, pues, de todas formas, aun este legislador único irrestricto tendría que ser representado siempre tal y como enjuicia el valor de los seres racionales sólo según su conducta desinteresada, prescrita a ellos mismos meramente a partir de aquella idea. La esencia de las cosas no cambia por sus relaciones externas, y lo único que, sin pensar en esto último, constituye el valor absoluto del hombre, según eso es según lo que el hombre tiene que ser también enjuiciado, sea por quien sea, aun por el ser supremo. La *moralidad* es, así pues, la relación de las acciones a la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal por las máximas de la misma. La acción que puede compadecerse con la autonomía de la voluntad es lícita; la que no concuerde con ella es ilícita. La voluntad cuyas máximas concuerdan necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad santa, absolutamente buena. La dependencia de una voluntad no absolutamente buena respecto del principio de la autonomía (la constricción moral) es la obligación. Ésta, así pues, no puede ser asignada a un ser santo. La necesidad objetiva de una acción por obligación se llama deber.

Con base en lo que acabamos de decir podemos ahora explicarnos fácilmente cómo es que, aunque bajo el concepto de deber pensamos una sumisión bajo la ley, sin embargo

440 a través de ello nos representamos a la vez una cierta sublimidad y *dignidad* en la persona que cumple todos sus deberes. Pues, ciertamente, no hay en ésta sublimidad en tanto que se halla *sometida* a la ley moral, pero sí en tanto que en lo que respecta precisamente a esta última es a la vez *legisladora* y sólo por eso está subordinada a ella. También hemos mostrado más arriba cómo ni el miedo ni la inclinación, sino exclusivamente el respeto por la ley es el resorte que puede dar a la acción un valor moral. Nuestra propia voluntad, en tanto que obrase sólo bajo la condición de una legislación univeral posible por sus máximas, esta voluntad posible para nosotros en la idea, es el auténtico objeto del respeto, y la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esta capacidad de ser universalmente legisladora, aunque con la condición de estar ella misma a la vez sometida precisamente a esta legislación.

La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad

La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad por la cual ésta es una ley para ella misma (independientemente de toda constitución de los objetos del querer). El principio de la autonomía es, así pues: no elegir sino de tal modo que las máximas de la propia elección estén comprendidas a la vez en el mismo querer como ley universal. Que esta regla práctica es un imperativo, esto es, la voluntad de todo ser racional está necesariamente atada a ella como condición, no puede ser demostrado por mero análisis de los conceptos que aparecen en él, porque es una proposición sintética; se tendría que ir más allá del conocimiento de los objetos y pasar a una crítica del sujeto, esto es, de la razón práctica pura, pues esa proposición sintética, que manda apodícticamente, tiene que poder ser conocida completamente a priori, pero este quehacer no pertenece a la presente sección. Sin embargo, que el citado principio de la autonomía es el único principio de la moral, se puede muy bien mostrar por mero análisis de los conceptos de la moralidad. Pues de ese modo se encuentra que su principio tiene que ser un imperativo categórico, y éste no manda ni más ni menos que justo esa autonomía.

441 *La heteronomía de la voluntad como la fuente de todos los principios espurios de la moralidad*

Si la voluntad busca la ley que ha de determinarla en *algún otro lugar* que en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal, y por tanto si busca esa ley, saliendo de sí misma, en la constitución de cualquiera de sus objetos, resulta siempre *heteronomía*. La voluntad no se da entonces la ley a sí misma, sino que se la da el objeto por su relación a la voluntad. Esta relación, descanse en la inclinación o en representaciones de la razón, deja que se hagan posibles sólo imperativos hipotéticos: debo hacer algo *porque quiero otra cosa*. En cambio, el imperativo moral, y por tanto categórico, dice: debo obrar de este o de aquel modo, aunque no quisiese otra cosa. Por ejemplo, aquél dice: no debo mentir, si quiero mantener mi reputación, pero éste dice: no debo mentir, aunque ello no me produjese la menor deshonra. El último, así pues, tiene que abstraer de todo objeto hasta que éste no tenga *influjo* alguno sobre la voluntad, para que la razón práctica (voluntad) no meramente administre interés ajeno, sino que demuestre meramente su propia autoridad imperativa como legislación suprema. Así, por ejemplo, debo intentar fomentar la felicidad ajena, no como si me fuese algo en su existencia (ya sea por inclinación inmediata, o alguna complacencia indirecta de la razón), sino meramente porque la máxima que la excluye no puede estar comprendida en uno y el mismo querer como ley universal.

División de todos los posibles principios de la moralidad a partir del supuesto concepto fundamental de la heteronomía

La razón humana, aquí como en todas partes en su uso puro, mientras le falta crítica, ha intentado primero todos los posibles caminos errados antes de conseguir dar con el único verdadero.

Todos los principios que se quiera tomar desde este punto de vista son o *empíricos* o *racionales*. Los *primeros*, tomados del principio de la *felicidad*, están edificados sobre el sentimiento físico o moral; los segundos, tomados del principio de

442

la perfección, sobre el concepto racional de la misma como efecto posible o sobre el concepto de una perfección independiente (la voluntad de Dios) como causa determinante de nuestra voluntad.

Los *principios empíricos* no son en modo alguno aptos para fundar sobre ellos leyes morales. Pues la universalidad con que han de valer para todos los seres racionales sin distinción, la necesidad práctica incondicionada que de este modo les [58] es impuesta, desaparece cuando el fundamento de la misma [59] es tomado de la *especial configuración de la naturaleza humana*, o de las circunstancias contingentes en que está puesta. Sin embargo, el principio de la *felicidad propia* es el más reprobable, no meramente porque es falso y la experiencia contradice la pretensión de que el bienestar se rige siempre por el bien obrar, tampoco meramente porque no contribuye absolutamente en nada a la fundación de la moralidad, ya que es enteramente distinto hacer un hombre feliz de hacer un hombre bueno, y hacer a este prudente y avisado en la busca de su provecho que hacerle virtuoso, sino porque pone en la base de la moralidad resortes que más bien la minan y aniquilan su entera sublimidad, ya que colocan en una misma clase las causas motoras que llevan a la virtud con las que llevan al vicio, y enseñan solamente a hacer mejor el cálculo, pero borran enteramente la diferencia específica entre ambos; en cambio, el sentimiento moral, ese supuesto sentido especial* (por superficial que sea la apelación al mismo, ya que quienes no pueden *pensar* creen poder salir adelante por medio del *sentir* aun en aquello en lo que meramente importan leyes universales, por poco también que los sentimientos, que por naturaleza son infinitamente distintos unos de otros en el grado, den una escala uniforme del bien y del mal, y tampoco puede uno, de ningún modo, juzgar válidamente para otros a través de su sentimiento), permanece, sin embargo, más cerca de la moralidad y de su dignidad, porque hace a la virtud el honor de adscribirle *inmediatamente* la complacencia y la alta estima por ella y no le dice a la cara, valga la
443 expresión, que no es su belleza, sino sólo el provecho, el que nos vincula a ella.

* Incluyo el principio del sentimiento moral en el de la felicidad, porque todo interés empírico promete una contribución al bienestar a través del agrado que algo proporciona de algún modo, ya suceda eso inmediatamente y sin propósito de ventajas, ya en atención a éstas. Igualmente se tiene que incluir el principio de la compasión en la felicidad de otros, con *Hutcheson*, en el mismo sentido moral por él supuesto.

Entre los fundamentos de la moralidad *racionales* o de la razón,[60] el concepto ontológico de la *perfección* (por vacío, por indeterminado, y, así, inutilizable que sea para hallar en el inmensurable campo de realidad posible la mayor suma apropiada para nosotros, por mucho que tenga una inevitable tendencia a dar vueltas en círculo para distinguir específicamente de cualquier otra la realidad de que aquí se trata, y no pueda evitar presuponer secretamente la moralidad que ha de explicar) es, sin embargo, mejor que el concepto teológico consistente en derivarla[61] de una voluntad omniperfecta y divina, no meramente porque no podemos intuir su perfección, sino que únicamente podemos derivarla de nuestros conceptos, entre los cuales el de la moralidad es el más eminente, sino porque, si no hacemos esto (lo que sería, si sucediese, un grosero círculo en la explicación), el concepto que todavía nos queda de su[62] voluntad a partir de las propiedades del apetito de honor y de dominio, enlazadas con las terribles representaciones del poder y del afán de venganza, tendría que ser el fundamento de un sistema de las costumbres que sería directamente opuesto a la moralidad.

Con todo, si yo tuviese que elegir entre el concepto del sentido moral y el de la perfección en general (al menos, ninguno de los dos hace quebranto a la moralidad, aunque no son absolutamente nada aptos para apoyarla como fundamentos), me determinaría en favor del último, porque como al menos retira de la sensibilidad la decisión de la cuestión y la lleva al tribunal de la razón pura, aunque tampoco decide nada aquí, sin embargo guarda sin falsearla la idea indeterminada (de una voluntad buena en sí) para una determinación más precisa.

Creo, por lo demás, poder estar dispensado de una refutación detallada de todos estos sistemas. Es tan fácil, está aun, probablemente, tan bien comprendida por los mismos cuyo cargo exige declararse en favor de alguna de estas teorías (dado que los oyentes no soportan fácilmente la dilación del fallo), que de ello sólo resultaría trabajo superfluo. Y lo que más nos interesa aquí es saber que estos principios no establecen en modo alguno como primer fundamento de la moralidad sino heteronomía de la voluntad, y precisamente por eso tienen que errar necesariamente su fin.

444 Dondequiera que un objeto de la voluntad tiene que ser puesto como fundamento para prescribir a ésta la regla que

la determine, la regla no es sino heteronomía; el imperativo es condicionado, a saber: *si* o *porque* se quiere este objeto, se debe obrar de este o de aquel modo, y por tanto nunca puede mandar moralmente, esto es, categóricamente. Sea que el objeto determine a la voluntad por medio de la inclinación, como en el principio de la felicidad propia, o por medio de la razón dirigida a los objetos de nuestra voluntad posible en general, en el principio de la perfección, tenemos por tanto que la voluntad no se determina nunca *inmediatamente* a sí misma por la representación de la acción, sino sólo por los resortes que el efecto previsto de la acción tiene sobre la voluntad: *debo hacer algo, porque quiero otra cosa*, y aquí tiene que ser puesta como fundamento en mi sujeto otra ley más, según la cual quiero necesariamente esta otra cosa, y esa ley, a su vez, necesita de un imperativo que restrinja esta máxima. Pues dado que el impulso que ejerza la representación de un objeto posible por nuestras fuerzas sobre la voluntad del sujeto, según la constitución natural de éste, pertenece a la naturaleza del sujeto, ya sea de la sensibilidad (inclinación y gusto), o del entendimiento y la razón, los cuales, según la especial configuración de su naturaleza, se ejercitan con complacencia en un objeto, tenemos que propiamente daría la ley la naturaleza, y esa ley, como tal, no sólo tiene que ser conocida y demostrada por experiencia, y por tanto es en sí misma contingente y por ello no apta como regla práctica apodíctica, como tiene que serlo la regla moral, sino que es *siempre solamente heteronomía* de la voluntad: la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que se la da un impulso ajeno por medio de una naturaleza del sujeto dispuesta para la receptividad del mismo.[63]

La voluntad absolutamente buena, cuyo principio tiene que ser un imperativo categórico, contendrá así pues, indeterminada en lo que respecta a todos los objetos, meramente *la forma del querer* en general, y por cierto como autonomía; esto es, la aptitud de la máxima de toda buena voluntad para hacerse a sí misma ley universal es ella misma la única ley que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional,[64] sin poner en la base como fundamento ningún resorte e interés de los mismos.[65]

Cómo sea posible tal proposición práctica sintética a priori y por qué sea necesaria es un problema cuya solución ya no reside dentro de los límites de la metafísica de las costumbres, y tampoco hemos afirmado aquí su verdad, ni mucho

445

menos pretendido tener en nuestro poder una demostración de la misma. Hemos mostrado solamente por desarrollo del concepto de la moralidad que universalmente circula que una autonomía de la voluntad es inevitablemente aneja a ese concepto, o, más bien, le sirve de fundamento. Así pues, quien tiene a la moralidad por algo, y no por una idea quimérica sin verdad, tiene que admitir a la vez el principio de la misma que hemos aducido. Esta sección ha sido, así pues, al igual que la primera, meramente analítica. Ahora bien, que la moralidad no sea una quimera, lo cual se sigue tan pronto como el imperativo categórico, y con él la autonomía de la voluntad, es verdadero y absolutamente necesario como un principio a priori, exige un uso sintético posible de la razón práctica pura, al que no nos es lícito atrevernos sin hacer que preceda una crítica de esta facultad racional misma, de la cual crítica tenemos que exponer en la última sección los principales rasgos suficientes para nuestro propósito.

Sección: Humanidades

Friedrich Nietzsche: Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo

Introducción, traducción y notas
de Andrés Sánchez Pascual

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid

®

Título original: *Götzen-Dämmerung oder*
wie man mit dem Hammer philosophirt

Primera edición en «El Libro de Bolsillo»: 1973
Octava reimpresión en «El Libro de Bolsillo»: 1989

De la traducción: Andrés Sánchez Pascual
Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1973, 1976, 1979, 1980, 1981, 1982, 1984, 1986, 1989
Calle Milan, 38; 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
I.S.B.N.: 84-206-1467-X
Depósito legal: M-16320-1989
Papel fabricado por Sniace, S. A.
Impreso en Artes Gráficas Ibarra, S. A.
Matilde Hernández, 31, 28019 Madrid
Printed in Spain

Génesis de *Crepúsculo de los ídolos*

Tras la publicación de Más allá del bien y del mal * *en 1886, y mientras corregía las pruebas de* La genealogía de la moral **, *a finales del verano de 1887, Nietzsche tomó la decisión de «no imprimir ninguna cosa más durante una serie de años». Pensaba dedicarse a elaborar su proyectada obra* La voluntad de poder, *a dar, por fin, una exposición detallada de su filosofía. A Nietzsche le quedaba, en aquel momento, poco más de un año de vida lúcida.*

Sin embargo, pese a sus propósitos, en este último año Nietzsche dio a la imprenta o dejó preparadas para su impresión nada menos que seis obras, a saber: El caso

* F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal.* Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. El Libro de Bolsillo, número 406, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

** F. Nietzsche, *La genealogía de la moral.* Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. El Libro de Bolsillo, número 356, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

Introducción de Andrés Sánchez Pascual 7

Crepúsculo de los ídolos

Prólogo 27
Sentencias y flechas 29
El problema de Sócrates 37
La «razón» en la filosofía 45
Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula 51
La moral como contranaturaleza 53
Los cuatro grandes errores 61
Los «mejoradores» de la humanidad 71
Los que los alemanes están perdiendo 77
Incursiones de un intempestivo 85
Lo que debo a los antiguos 129
Habla el martillo 137

Notas 141

1

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia [51] en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egiptismo [52]. Ellos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno], — cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, — se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, — incluso refutaciones. Lo que es no *deviene;* lo que deviene no *es*... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. «Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que

no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador? — «Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, *que también en otros aspectos son tan inmorales,* nos engañan acerca del mundo *verdadero.* Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia [*Historie*], de la mentira, — la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es «pueblo». ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo [53] 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! ...»

2

Pongo a un lado, con gran reverencia, el nombre de *Heraclito* [54]. Mientras que el resto del pueblo de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque éstos mostraban pluralidad y modificación, él rechazó su testimonio porque mostraban las cosas como si tuviesen duración y unidad. También Heraclito fue injusto con los sentidos. Estos no mienten ni del modo como creen los eleatas ni del modo como creía él, — no mienten de ninguna manera. Lo que nosotros *hacemos* de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la sustancia, de la duración... La «razón» es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten... Pero Heraclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo «aparente» es el único: el «mundo verdadero» no es más que un *añadido mentiroso...*

3

— ¡Y qué sutiles instrumentos de observación tenemos en nuestros sentidos! Esa nariz [55], por ejemplo, de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud, es hasta este momento incluso el más delicado de los instrumentos que están a nuestra disposición: es capaz de registrar incluso diferencias mínimas de movimiento que ni siquiera el espectroscopio registra. Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a *aceptar* el testimonio de los sentidos, — en que hemos aprendido a seguir aguzándolos, armándolos, pensándolos hasta el final. El resto es un aborto y todavía-no-ciencia: quiero decir, metafísica, teología, psicología, teoría del conocimiento. O ciencia formal, teoría de los signos: como la lógica, y esa lógica aplicada, la matemática. En ellas la realidad no llega a aparecer, ni siquiera como problema; y tampoco como la cuestión de qué valor tiene en general ese convencionalismo de signos que es la lógica. —

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*[56]. 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!...

5

— Contrapongamos a esto, por fin, el modo tan distinto como *nosotros* (— digo nosotros por cortesía...) vemos el problema del error y de la apariencia. En otro tiempo se tomaba la modificación, el cambio, el devenir en general como prueba de apariencia, como signo de que ahí tiene que haber algo que nos induce a error. Hoy, a la inversa, en la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error, *necesitados* al error; aun cuando, basándonos en una verificación rigurosa, dentro de nosotros estemos muy seguros *de que* es ahí donde está el error. Ocurre con esto lo mismo que con los movimientos de una gran constelación: en éstos el error tiene como abogado permanente a nuestro ojo, allí a nuestro *lenguaje*. Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad[57]: de la *razón. Ese fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el «yo», cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la sustancia-yo — así es como *crea* el concepto «cosa»... El ser es añadido con el pensamiento, es *introducido subrepticiamente* en todas partes como causa; del concepto «yo» es del que se sigue, como derivado, el concepto «ser»... Al comienzo está ese grande y funesto error de que la voluntad es algo que *produce efectos*, — de que la voluntad es una *facultad*... Hoy sabemos que no es más que una palabra[58]... Mucho más tarde, en un mundo mil veces más ilustrado, llegó a la consciencia de los filósofos, para su sorpresa, la *seguridad*, la *certeza* subjetiva en el manejo de las categorías de la razón: ellos sacaron la conclusión de que esas categorías no podían proceder de la empiria, — la empiria entera, decían, está, en efecto, en contradicción con ellas. *¿De dónde proceden, pues?* — Y tanto en India como en Grecia se cometió el mismo error: «nosotros tenemos que haber habitado ya alguna vez en un mundo más alto (— en lugar de *en un mundo mucho más bajo:* ¡lo cual habría sido la verdad!), nosotros tenemos que haber sido divinos, *¡pues* poseemos la razón! »... De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado, por ejemplo, por los eleatas: ¡ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos! — También los adversarios de los eleatas sucumbieron a la seducción de su concepto de ser: entre otros Demócrito, cuando inventó su *átomo*... La «razón» en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática[59]...

6

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

Primera tesis. Las razones por las que «este» mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien,

su realidad, — otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable.

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

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

Cuarta tesis. Dividir el mundo en un mundo «verdadero» y en un mundo «aparente», ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano *alevoso),* es únicamente una sugestión de la *décadence,* — un síntoma de vida *descendente...* El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues «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* [60]...

Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula [61]

Historia de un error

1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, — él vive en ese mundo, *es ese mundo.*
   (La forma más antigua de la Idea [62], relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis «yo, Platón, *soy* la verdad».)
2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»).
   (Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, — *se convierte en una mujer,* se hace cristiana...)
3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.
   (En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense [63].)
4. El mundo verdadero — ¿inasequible? En todo caso,

inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?...

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

5. El «mundo verdadero» — una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, — una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, *por consiguiente* una Idea refutada: ¡eliminémosla!

(Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* [buen sentido] y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*

(Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA [64] [comienza Zaratustra].)

1

Todas las pasiones tienen una época en la que son meramente nefastas, en la que, con el peso de la estupidez, tiran de sus víctimas hacia abajo — y una época tardía mucho más posterior, en la que se desposan con el espíritu, en la que se «espiritualizan». En otro tiempo se hacía la guerra a la pasión misma, a causa de la estupidez existente en ella: la gente se conjuraba para aniquilarla, — todos los viejos monstruos de la moral coinciden unánimemente en que *il faut tuer les passions* [es preciso matar las pasiones]. La fórmula más famosa de esto se halla en el Nuevo Testamento, en aquel Sermón de la Montaña en el que, dicho sea de paso, las cosas no son consideradas en modo alguno *desde lo alto*. En él se dice, por ejemplo, aplicándolo prácticamente a la sexualidad, «si tu ojo te escandaliza, arráncalo» [65]: por fortuna ningún cristiano actúa de acuerdo con ese precepto. *Aniquilar* las pasiones y apetitos meramente para prevenir su estupidez y las consecuencias desagradables de ésta

FRIEDRICH NIETZSCHE

SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL

HANS VAIHINGER

LA VOLUNTAD DE ILUSIÓN EN NIETZSCHE

Traducción de
LUIS ML. VALDÉS y TERESA ORDUÑA

TERCERA EDICIÓN

tecnos

Diseño de cubierta: Joaquín Gallego

Impresión de cubierta: Gráficas Molina

1.ª edición, 1990
2.ª edición, 1994
3.ª edición, 1996

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quieres reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© EDITORIAL TECNOS, S.A., 1996
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-1946-5
Depósito Legal: M-23881-1996

Printed in Spain. Impreso en España por Rigorma.
Pol. Industrial Alparrache. Navalcarnero (Madrid)

ÍNDICE

PRÓLOGO, por Manuel Garrido ..... *Pág.* 9

FRIEDRICH NIETZSCHE: SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL 15
1 17
2 33

HANS VAIHINGER: LA VOLUNTAD DE ILUSIÓN EN NIETZSCHE 39
Las fuentes de la idea de ficción en Nietzsche. Escritos de juventud 43
La idea de ficción en los escritos del período medio 53
La idea de ficción en las obras del tercer período, especialmente en los escritos póstumos 67
Sobre la utilidad y necesidad de las ficciones religiosas 87

do uno de los más interesantes estudios, de la bibliografía existente en todos los idiomas, sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche».

MANUEL GARRIDO

FRIEDRICH NIETZSCHE

SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL*

* Traducción del alemán por Luis Ml. Valdés.

1

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en el girasen los goznes del mundo. Pero, si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo *pathos,* y se siente el centro volante de este mundo. Nada hay en la naturaleza, por despreciable e insignificante que sea, que, al más pequeño soplo de aquel poder del conocimiento, no se infle inmediatamente como un odre; y

del mismo modo que cualquier mozo de cuerda quiere tener su admirador, el más soberbio de los hombres, el filósofo, está completamente convencido de que, desde todas partes, los ojos del universo tienen telescópicamente puesta su mirada en sus obras y pensamientos.

Es digno de nota que sea el intelecto quien así obre, él que, sin embargo, sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia, de la cual, por el contrario, sin ese aditamento tendrían toda clase de motivos para huir tan rápidamente como el hijo de Lessing. Ese orgullo, ligado al conocimiento y a la sensación, niebla cegadora colocada sobre los ojos y los sentidos de los hombres, los hace engañarse sobre el valor de la existencia, puesto que aquél proporciona la más aduladora valoración sobre el conocimiento mismo. Su efecto más general es el engaño —pero también los efectos más particulares llevan consigo algo del mismo carácter—.

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir

del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad. Se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños; su mirada se limita a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibe «formas», su sensación no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos, como si jugase a tantear el dorso de las cosas. Además, durante toda una vida, el hombre se deja engañar por la noche en el sueño, sin que su sentido moral haya tratado nunca de impedirlo, mientras que parece que ha habido hombres que, a fuerza de voluntad, han conseguido eliminar los ronquidos. En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y encerrado en una conciencia soberbia e ilusa? Ella ha tirado la llave, y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar hacia fuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que

el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre! ¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad?

En un estado natural de las cosas el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero, puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con éste, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes*. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser «verdad», es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira. El mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer aparecer lo irreal como real; dice, por ejemplo, «soy rico» cuando la designación correcta para su estado sería justamente «pobre». Abusa de las convenciones consolidadas haciendo cambios discrecionales, cuando no invirtiendo los nombres. Si hace esto de manera interesada y que además ocasione perjuicios, la sociedad no confiará ya más en él y, por este motivo, lo expulsará de su seno. Por eso los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño; en este estadio tampoco detestan en rigor el embuste, sino las consecuencias perniciosas, hostiles, de ciertas clases de embustes. El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos. Y, además, ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?

Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una «verdad» en el grado que se acaba de señalar. Si no se contenta con la verdad en forma de tautología, es decir, con conchas vacías, entonces trocará continuamente ilusiones por verdades. ¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ¡Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese

también respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captasemos lo «duro» de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva! Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos al árbol como masculino y a la planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! Hablamos de una «serpiente»: la designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podría, por tanto, atribuírsele también al gusano. ¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La «cosa en sí» (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta. Se podría pensar en un hombre que fuese completamente sordo y jamás hubiera tenido ninguna sensación sonora ni musical; del mismo

modo que un hombre de estas características se queda atónito ante las figuras acústicas de Chladni en la arena, descubre su causa en las vibraciones de la cuerda y jurará entonces que, en adelante, no puede ignorar lo que los hombres llaman «sonido», así nos sucede a todos nosotros con el lenguaje. Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. Del mismo modo que el sonido configurado en la arena, la enigmática *x* de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas.

Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual

a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la «hoja», una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo. Decimos que un hombre es «honesto». ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas. Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada «honestidad», pero sí de una serie numerosa de acciones individuales, por lo tanto desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre de «honestidad».

La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible. También la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede

de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora solamente hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales; por tanto, solamente hemos prestado atención, dicho en términos morales, al compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos. Ciertamente, el hombre se olvida de que su situación es ésta; por tanto, miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de hábitos seculares —y precisamente en *virtud de esta inconsciencia,* precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad—. A partir del sentimiento de estar comprometido a de-

signar una cosa como «roja», otra cosa como «fría» y una tercera como «muda», se despierta un movimiento moral hacia la verdad; a partir del contraste del mentiroso, en quien nadie confía y a quien todo el mundo excluye, el hombre se demuestra a sí mismo lo honesto, lo fiable y lo provechoso de la verdad. En ese instante el hombre pone sus actos como ser *racional* bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción. Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, de la capacidad de disolver una figura en un concepto. En el ámbito de esos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contrapone al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa. Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto, sabe siempre ponerse a salvo de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida regularidad de un *columbarium* romano e insufla en la lógica el rigor y la

frialdad peculiares de la matemática. Aquel a quien envuelve el hálito de esa frialdad, se resiste a creer que también el concepto, óseo y octogonal como un dado y, como tal, versátil, no sea más que el *residuo de una metáfora,* y que la ilusión de la extrapolación artística de un impulso nervioso en imágenes es, si no la madre, sí sin embargo la abuela de cualquier concepto. Ahora bien, dentro de ese juego de dados de los conceptos se denomina «verdad» al uso de cada dado según su designación; contar exactamente sus puntos, formar las clasificaciones correctas y no violar en ningún caso el orden de las castas ni la sucesión jerárquica. Así como los romanos y los etruscos dividían el cielo mediante rígidas líneas matemáticas y conjuraban en ese espacio así delimitado, como en un *templum,* a un dios, cada pueblo tiene sobre él un cielo conceptual semejante matemáticamente repartido y en esas circunstancias entiende por mor de la verdad, que todo dios conceptual ha de buscarse solamente en *su propia* esfera. Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja: ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como de telarañas, suficientemente liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier soplo de viento. Como genio de la arquitectura el hombre se eleva muy por encima de la abeja: ésta cons-

truye con la cera que recoge de la naturaleza; aquél, con la materia bastante más delicada de los conceptos que, desde el principio, tiene que fabricar por sí mismo. Aquí él es acreedor de admiración profunda —pero no ciertamente por su inclinación a la verdad, al conocimiento puro de las cosas—. Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la «verdad» dentro del recinto de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: «he ahí un mamífero», no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir; es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea «verdadero en sí», real y universal, prescindiendo de los hombres. El que busca tales verdades en el fondo solamente busca la metamorfosis del mundo en los hombres; aspira a una comprensión del mundo en tanto que cosa humanizada y consigue, en el mejor de los casos, el sentimiento de una asimilación. Del mismo modo que el astrólogo considera a las estrellas al servicio de los hombres y en conexión con su felicidad y con su desgracia, así también un investigador tal considera que el mundo en su totalidad está ligado a los hombres; como el eco infinitamente repetido de un sonido original, el hombre; como la imagen multiplicada de un ar-

quetipo, el hombre. Su procedimiento consiste en tomar al hombre como medida de todas las cosas; pero entonces parte del error de creer que tiene estas cosas ante sí de manera inmediata, como objetos puros. Por tanto, olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas.

Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que *este* sol, *esta* ventana, *esta* mesa son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador,* vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su «conciencia de sí mismo». Le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la *percepción correcta,* es decir, con una medida *de la que no se dispone.* Pero, por lo demás, la «percepción correcta» —es decir, la expresión adecuada de un objeto en el sujeto— me parece un absurdo lleno de contradicciones, puesto

que entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta *estética,* quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar. La palabra «fenómeno» encierra muchas seducciones, por lo que, en lo posible, procuro evitarla, puesto que no es cierto que la esencia de las cosas se manifieste en el mundo empírico. Un pintor que careciese de manos y quisiera expresar por medio del canto el cuadro que ha concebido, revelará siempre, en ese paso de una esfera a otra, mucho más sobre la esencia de las cosas que el mundo empírico. La misma relación de un impulso nervioso con la imagen producida no es, en sí, necesaria; pero cuando la misma imagen se ha producido millones de veces y se ha transmitido hereditariamente a través de muchas generaciones de hombres, apareciendo finalmente en toda la humanidad como consecuencia cada vez del mismo motivo, acaba por llegar a tener para el hombre el mismo significado que si fuese la única imagen necesaria, como si la relación del impulso nervioso original con la imagen producida fuese una relación de causalidad estricta; del mismo modo que un sueño eternamente repetido sería percibido y juzgado como algo absolutamente real. Pero el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan para nada en absoluto la ne-

cesidad y la legitimación exclusiva de esa metáfora.

Sin duda, todo hombre que esté familiarizado con tales consideraciones ha sentido una profunda desconfianza hacia todo idealismo de este tipo, cada vez que se ha convencido con la claridad necesaria de la consecuencia, ubicuidad e infalibilidad de las leyes de la naturaleza; y ha sacado esta conclusión: aquí, cuanto alcanzamos en las alturas del mundo telescópico y en los abismos del mundo microscópico, todo es tan seguro, tan elaborado, tan infinito, tan regular, tan exento de lagunas; la ciencia cavará eternamente con éxito en estos pozos, y todo lo que encuentre habrá de concordar entre sí y no se contradirá. Qué poco se asemeja esto a un producto de la imaginación; si lo fuese, tendría que quedar al descubierto en alguna parte la apariencia y la irrealidad. Al contrario, cabe decir por lo pronto que, si cada uno de nosotros tuviese una percepción sensorial diferente, podríamos percibir unas veces como pájaros, otras como gusanos, otras como plantas, o si alguno de nosotros viese el mismo estímulo como rojo, otro como azul e incluso un tercero lo percibiese como un sonido, entonces nadie hablaría de tal regularidad de la naturaleza, sino que solamente se la concebiría como una creación altamente subjetiva. Entonces, ¿qué es, en suma, para nosotros una ley de la naturaleza? No nos es conocida en sí, sino solamente por sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, a su vez, sólo nos son conocidas como

sumas de relaciones. Por consiguiente, todas esas relaciones no hacen más que remitir continuamente unas a otras y nos resultan completamente incomprensibles en su esencia; en realidad sólo conocemos de ellas lo que nosotros aportamos: el tiempo, el espacio, por tanto las relaciones de sucesión y los números. Pero todo lo maravilloso, lo que precisamente nos asombra de las leyes de la naturaleza, lo que reclama nuestra explicación y lo que podría introducir en nosotros la desconfianza respecto al idealismo, reside única y exclusivamente en el rigor matemático y en la inviolabilidad de las representaciones del espacio y del tiempo. Sin embargo, esas nociones las producimos en nosotros y a partir de nosotros con la misma necesidad que la araña teje su tela; si estamos obligados a concebir todas las cosas solamente bajo esas formas, entonces no es ninguna maravilla el que, a decir verdad, sólo captemos en todas las cosas precisamente esas formas, puesto que todas ellas deben llevar consigo las leyes del número y el número es precisamente lo más asombroso de las cosas. Toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos, regularidad que tanto respeto nos infunde, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros introducimos en las cosas, de modo que, con esto, nos infundimos respeto a nosotros mismos. En efecto, de aquí resulta que esta producción artística de metáforas con la que comienza en nosotros toda percepción, supone ya esas formas y, por tanto, se realizará en ellas; sólo por la sólida persistencia

de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos. Este edificio es, efectivamente, una imitación, sobre la base de las metáforas, de las relaciones de espacio, tiempo y número.

2

Como hemos visto, en la construcción de los conceptos trabaja originariamente el *lenguaje;* más tarde la *ciencia.* Así como la abeja construye las celdas y, simultáneamente, las rellena de miel, del mismo modo la ciencia trabaja incontenible mente en ese gran *columbarium* de los conceptos, necrópolis de las intuiciones; construye sin cesar nuevas y más elevadas plantas, apuntala, limpia y renueva las celdas viejas y, sobre todo, se esfuerza en llenar ese colosal andamiaje que desmesuradamente ha apilado y en ordenar dentro de él todo el mundo empírico, es decir, el mundo antropomórfico. Si ya el hombre de acción ata su vida a la razón y a los conceptos para no verse arrastrado y no perderse a sí mismo, el investigador construye su choza junto a la torre de la ciencia para que pueda servirle de ayuda y encontrar él mismo protección bajo ese baluarte ya existente. De hecho necesita protección, puesto que existen fuerzas terribles que constantemente le amenazan y que oponen a la verdad científica «verdades» de un tipo completamente diferente con las más diversas etiquetas.

Karl Marx

Manuscritos de economía y filosofía

Traducción, introducción y notas de
Francisco Rubio Llorente



El libro de bolsillo
Filosofía
Alianza Editorial

TÍTULO ORIGINAL: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844)

Primera edición en «El libro de Bolsillo»: 1968
Decimoséptima reimpresión: 1999
Primera edición en «Área de conocimiento: Humanidades»: 2001
Primera reimpresión: 2003

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Cubierta: Ángel Uriarte

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© de la traducción, introducción y notas: Francisco Rubio Llorente
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1968, 1969, 1970, 1972, 1974, 1977, 1979, 1980, 1981, 1984, 1985, 1989, 1993, 1995, 1997, 1999, 2001, 2003
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-3940-0
Depósito legal: B-42.970-2003
Fotocomposición: EFCA, S. A.
Impreso en Novoprint, S.A.
Printed in Spain

Primer manuscrito *

Salario

[I] El *salario* está determinado por la lucha abierta entre capitalista y obrero. Necesariamente triunfa el capitalista. El capitalista puede vivir más tiempo sin el obrero que éste sin el capitalista. La unión entre los capitalistas es habitual y eficaz; la de los obreros está prohibida y tiene funestas consecuencias para ellos. Además el terrateniente y el capitalista pueden agregar a sus rentas beneficios industriales, el obrero no puede agregar a su ingreso industrial ni rentas de las

* El Manuscrito n.º 1 consta de nueve folios (18 hojas, 36 páginas) que fueron unidos por Marx formando un cuaderno. Las páginas fueron divididas, antes de escribir en ellas, en tres columnas, por medio de dos rayas verticales. Cada una de las columnas lleva, de izquierda a derecha, el siguiente título: Salario, Beneficio del capital, Renta de la tierra. Aparentemente Marx pensaba desarrollar paralelamente estos tres temas con igual extensión. A partir de la página XXII Marx escribió sobre la totalidad de las páginas, sin respetar la división en columnas; esta parte es la que, de acuerdo con el contenido, ha sido titulada: «El trabajo enajenado».

El Manuscrito se interrumpe en la página XXVII.

tierras ni intereses del capital. Por eso es tan grande la competencia entre los obreros. Luego sólo para el obrero es la separación entre capital, tierra y trabajo una separación necesaria y nociva. El capital y la tierra no necesitan permanecer en esa abstracción, pero sí el trabajo del obrero.

Para el obrero es, pues, mortal la separación de capital, renta de la tierra y trabajo.

El nivel mínimo del salario, y el único necesario, es lo requerido para mantener al obrero durante el trabajo y para que él pueda alimentar una familia y no se extinga la raza de los obreros. El salario habitual es, según Smith, el mínimo compatible con la *simple humanité*[1], es decir, con una existencia animal.

La demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres, como ocurre con cualquier otra mercancía. Si la oferta es mucho mayor que la demanda, una parte de los obreros se hunde en la mendicidad o muere por inanición. La existencia del obrero está reducida, pues, a la condición de existencia de cualquier otra mercancía. El obrero se ha convertido en una mercancía y para él es una suerte poder llegar hasta el comprador. La demanda de la que depende la vida del obrero, depende a su vez del humor de los ricos y capitalistas. Si la oferta supera a la demanda, entonces una de las partes constitutivas del precio, beneficio, renta de la tierra o salario, es pagada por debajo del *precio;* una parte de estas prestaciones se sustrae, pues, a este empleo y el precio del mercado gravita hacia el precio natural como su centro. Pero, 1) cuando existe una gran división del trabajo le es sumamente difícil al obrero dar al suyo otra dirección; 2) el perjuicio le afecta a él en primer lugar a causa de su relación de subordinación respecto del capitalista.

Con la gravitación del precio de mercado hacia el precio natural es así el obrero el que más pierde y el que necesariamente pierde. Y justamente la capacidad del capitalista para dar a su capital otra dirección es la que, o priva del pan al

obrero, limitado a una rama determinada de trabajo, o le obliga a someterse a todas las exigencias de ese capitalista.

[II] Las ocasionales y súbitas fluctuaciones del precio de mercado afectan menos a la renta de la tierra que a aquellas partes del precio que se resuelven en beneficios y salarios, pero afectan también menos al beneficio que al salario. Por cada salario que sube hay, por lo general, uno que se mantiene *estacionario* y uno que *baja*.

El obrero no tiene necesariamente que ganar con la ganancia del capitalista, pero necesariamente pierde con él. Así el obrero no gana cuando el capitalista mantiene el precio del mercado por encima del natural por obra de secretos industriales o comerciales, del monopolio o del favorable emplazamiento de su terreno.

Además: *los precios del trabajo son mucho más constantes que los precios de los víveres.* Frecuentemente se encuentran en proporción inversa. En un año de carestía el salario disminuye a causa de la disminución de la demanda y se eleva a causa del alza de los víveres. Queda, pues, equilibrado. En todo caso, una parte de los obreros queda sin pan. En años de abundancia, el salario se eleva merced al aumento de la demanda, disminuye merced a los precios de los víveres. Queda, pues, equilibrado.

Otra desventaja del obrero:

Los precios del trabajo de los distintos tipos de obreros difieren mucho más que las ganancias en las distintas ramas en las que el capital se coloca. En el trabajo toda la diversidad natural, espiritual y social de la actividad individual se manifiesta y es inversamente retribuida, en tanto que el capital muerto va siempre al mismo paso y es indiferente a la *real* actividad individual. En general hay que observar que allí en donde tanto el obrero como el capitalista sufren, el obrero sufre en su existencia y el capitalismo en la ganancia de su inerte Mammón.

El obrero ha de luchar no sólo por su subsistencia física, sino también por lograr trabajo, es decir, por la posibilidad,

por lo medios, de poder realizar su actividad. Tomemos las tres situaciones básicas en que puede encontrarse la sociedad y observemos la situación del obrero en ellas.

1) Si la riqueza de la sociedad está en descenso, el obrero sufre más que nadie, pues aunque la clase obrera no puede ganar tanto como la de los propietarios en una situación social próspera, *aucune ne souffre aussi cruellement de son déclin que la classe des ouvriers**.

[III], 2) Tomemos ahora una sociedad en la que la riqueza aumenta. Esta situación es la única propicia para el obrero. Aquí aparece la competencia entre capitalistas. La demanda de obreros excede a la oferta, pero:

En primer lugar, el alza de los salarios conduce a un *exceso de trabajo* de los obreros. Cuanto más quieren ganar, tanto más de su tiempo deben sacrificar y, enajenándose de toda libertad, han de realizar, en aras de la codicia, un trabajo de esclavos. Con ello acortan su vida. Este acortamiento en la duración de su vida es una circunstancia favorable para la clase obrera en su conjunto, porque con él se hace necesaria una nueva oferta. Esta clase ha de sacrificar continuamente a una parte de sí misma para no perecer por completo. Además, ¿cuándo se encuentra una sociedad en vías de enriquecimiento progresivo? Con el aumento de los capitales y las rentas de un país. Esto, sin embargo, sólo es posible: α) porque se ha acumulado mucho trabajo, pues el capital es trabajo acumulado; es decir, porque se ha ido arrebatando al obrero una cantidad creciente de su producto, porque su propio trabajo se le enfrenta en medida creciente como propiedad ajena, y los medios de su existencia y de su actividad se concentran cada vez más en mano del capitalista; β) la acumulación del capital aumenta la división del trabajo y la división del trabajo el número de obreros; y viceversa, el nú-

* Ninguna sufre tanto con su decadencia como la clase obrera (Smith, II, 162).

mero de obreros aumenta la división del trabajo, así como la división del trabajo aumenta la acumulación de capitales. Con esta división del trabajo, de una parte, y con la acumulación de capitales, de la otra, el obrero se hace cada vez más dependiente exclusivamente del trabajo, y de un trabajo muy determinado, unilateral y maquinal. Y así, del mismo modo que se ve rebajado en lo espiritual y en lo corporal a la condición de máquina, y de hombre queda reducido a una actividad abstracta y un vientre. Se va haciendo cada vez más dependiente de todas las fluctuaciones del precio de mercado, del empleo de los capitales y del humor de los ricos. Igualmente, el crecimiento de la clase de hombres que no tienen [IV] más que su trabajo agudiza la competencia entre los obreros, por tanto, rebaja su precio. En el sistema fabril esta situación de los obreros alcanza su punto culminante.

γ) En una sociedad cuya prosperidad crece, sólo los más ricos pueden aún vivir del interés del dinero. Todos los demás están obligados, o bien a emprender un negocio con su capital, o bien a lanzarlo al comercio. Con esto se hace también mayor la competencia entre los capitales. La concentración de capitales se hace mayor, los capitalistas grandes arruinan a los pequeños y una fracción de los antiguos capitalistas se hunde en la clase de los obreros, que por obra de esta aportación padece de nuevo la depresión del salario y cae en una dependencia aún mayor de los pocos grandes capitalistas; al disminuir el número de capitalistas, desaparece casi su competencia respecto de los obreros, y como el número de éstos se ha multiplicado, la competencia entre ellos se hace tanto mayor, más antinatural y más violenta. Una parte de la clase obrera cae con ello en la mendicidad o la inanición tan necesariamente como una parte de los capitalistas medios cae en la clase obrera.

Así, pues, incluso en la situación social más favorable para el obrero, la consecuencia necesaria para éste es exceso de trabajo y muerte prematura, degradación a la condición

de máquina, de esclavo del capital que se acumula peligrosamente frente a él, renovada competencia, muerte por inanición o mendicidad de una parte de los obreros.

[V] El alza de salarios despierta en el obrero el ansia de enriquecimiento propia del capitalista que él, sin embargo, sólo mediante el sacrificio de su cuerpo y de su espíritu puede saciar. El alza de salarios presupone la acumulación de capital y la acarrea; enfrenta, pues, el producto del trabajo y el obrero, haciéndolos cada vez más extraños el uno al otro. Del mismo modo, la división del trabajo hace al obrero cada vez más unilateral y más dependiente, pues acarrea consigo la competencia no sólo de los hombres, sino también de las máquinas. Como el obrero ha sido degradado a la condición de máquina, la máquina puede oponérsele como competidor. Finalmente, como la acumulación de capitales aumenta la cantidad de industria, es decir, de obreros, mediante esta acumulación la misma cantidad de industria trae consigo *una mayor cantidad de obra hecha* que se convierte en superproducción y termina, o bien por dejar sin trabajo a una gran parte de los trabajadores, o bien por reducir su salario al más lamentable mínimo. Éstas son las consecuencias de una situación social que es la más favorable para el obrero, la de riqueza *creciente y progresiva.*

Por último, sin embargo, esta situación ascendente ha de alcanzar alguna vez su punto culminante. ¿Cuál es entonces la situación del obrero?

3) Los salarios y los beneficios del capital serán probablemente muy bajos en un país que haya alcanzado el último grado posible de su riqueza. La competencia entre los obreros para conseguir ocupación sería tan grande que los salarios quedarían reducidos a lo necesario para el mantenimiento del mismo número de obreros y si el país estuviese ya suficientemente poblado este número no podría aumentarse[2].

El exceso debería morir.

Por tanto, en una situación declinante de la sociedad, miseria progresiva; en una situación floreciente, miseria complicada, y en una situación en plenitud, miseria estacionaria.

[VI] Y como quiera que, según Smith, no es feliz una sociedad en donde la mayoría sufre[3], que el más próspero estado de la sociedad conduce a este sufrimiento de la mayoría, y como la Economía Política (en general la Sociedad del interés privado) conduce a este estado de suma prosperidad, la finalidad de la Economía Política es, evidentemente, la *infelicidad* de la sociedad.

En lo que respecta a la relación entre obreros y capitalistas, hay que observar todavía que el alza de salarios está más que compensada para el capitalista por la disminución en la cantidad del tiempo de trabajo, y que el alza de salarios y el alza en el interés del capital obran sobre el precio de la mercancía como el interés simple y el interés compuesto, respectivamente.

Coloquémonos ahora totalmente en el punto de vista del economista[4], y comparemos, de acuerdo con él, las pretensiones teóricas y prácticas de los obreros.

Nos dice que, originariamente y de acuerdo con su concepto mismo, todo el producto del trabajo pertenece al obrero. Pero al mismo tiempo nos dice que en realidad revierte al obrero la parte más pequeña e imprescindible del producto; sólo aquella que es necesaria para que él exista no como hombre, sino como obrero, para que perpetúe no la humanidad, sino la clase esclava de los obreros.

El economista nos dice que todo se compra con trabajo y que el capital no es otra cosa que trabajo acumulado, pero al mismo tiempo nos dice que el obrero, muy lejos de poder comprarlo todo, tiene que venderse a sí mismo y a su humanidad.

En tanto que las rentas del perezoso terrateniente ascienden por lo general a la tercera parte del producto de la

tierra, y el beneficio del atareado capitalista llega incluso al doble del interés del dinero, lo que el obrero gana es, en el mejor de los casos, lo necesario para que, de cuatro hijos, dos se le mueran de desnutrición [VII]. En tanto que, según el economista, el trabajo es lo único con lo que el hombre aumenta el valor de los productos naturales, su propiedad activa, según la misma Economía Política, el terrateniente y el capitalista, que como terrateniente y capitalista son simplemente dioses privilegiados y ociosos, están en todas partes por encima del obrero y le dictan leyes.

En tanto que, según el economista, el trabajo es el único precio invariable de las cosas, no hay nada más azaroso que el precio del trabajo, nada está sometido a mayores fluctuaciones.

En tanto que la división del trabajo eleva la fuerza productiva del trabajo, la riqueza y el refinamiento de la sociedad, empobrece al obrero hasta reducirlo a máquina. En tanto que el trabajo suscita la acumulación de capitales y con ello el creciente bienestar de la sociedad, hace al obrero cada vez más dependiente del capitalista, le lleva a una mayor competencia, lo empuja al ritmo desenfrenado de la superproducción, a la que sigue un marasmo igualmente profundo.

En tanto que, según los economistas, el interés del obrero no se opone nunca al interés de la sociedad, el interés de la sociedad está siempre y necesariamente en oposición al interés del obrero.

Según los economistas, el interés del obrero no está nunca en oposición al de la sociedad, 1) porque el alza del salario está más que compensada por la disminución en la cantidad del tiempo de trabajo, además de las restantes consecuencias antes desarrolladas, y 2) porque, en relación con la sociedad, el producto bruto total es producto neto y sólo en relación al particular tiene el neto significado.

Pero que el trabajo mismo no sólo en las condiciones actuales, sino en general, en cuanto su finalidad, es simple-

mente el incremento de la riqueza; que el trabajo mismo, digo, es nocivo y funesto, es cosa que se deduce, sin que el economista lo sepa, de sus propias exposiciones.

* * *

De acuerdo con su concepto, la renta de la tierra y el beneficio del capital son *deducciones* que el salario padece. En realidad, sin embargo, el salario es una deducción que el capital y la tierra dejan llegar al obrero, una concesión del producto del trabajo de los trabajadores al trabajo.

El obrero sufre más que nunca en su estado de declinación social. Tiene que agradecer la dureza específica de su opresión a su situación de obrero, pero la opresión en general a la situación de la sociedad.

Pero en el estado ascendente de la sociedad, la decadencia y el empobrecimiento del obrero son producto de su trabajo y de la riqueza por él producida. La miseria brota, pues, de la *esencia* del trabajo actual.

El estado de máxima prosperidad social, un ideal, pero que puede ser alcanzado aproximadamente y que, en todo caso, constituye la finalidad, tanto de la Economía Política como de la sociedad civil, es, para el obrero, *miseria estacionaria.*

Se comprende fácilmente que en la Economía Política el *proletario,* es decir, aquel que, desprovisto de capital y de rentas de la tierra, vive sólo de su trabajo, de un trabajo unilateral y abstracto, es considerado únicamente como *obrero.* Por esto puede la Economía asentar la tesis de que aquél, como un caballo cualquiera, debe ganar lo suficiente para poder trabajar. No lo considera en sus momentos de descanso como hombre, sino que deja este cuidado a la justicia, a los médicos, a la religión, a los cuadros estadísticos, a la policía y al alguacil de pobres.

Elevémonos ahora sobre el nivel de la Economía Política y, a partir de la exposición hasta ahora hecha, casi con las

mismas palabras de la Economía Política, tratemos de responder a dos cuestiones.

1) ¿Qué sentido tiene, en el desarrollo de la humanidad, esta reducción de la mayor parte de la humanidad al trabajo abstracto?

2) ¿Qué falta cometen los reformadores en *détail** que, o bien pretenden elevar los salarios y mejorar con ello la situación de la clase obrera, o bien (como Proudhon) consideran la *igualdad* de salarios como finalidad de la revolución social?

El *trabajo* se presenta en la Economía Política únicamente bajo el aspecto de *actividad lucrativa.*

* * *

[VIII] Puede afirmarse que aquellas ocupaciones que requieren dotes específicas o una mayor preparación se han hecho, en conjunto, más lucrativas; en tanto que el salario medio para la actividad mecánica uniforme, en la que cualquiera puede ser fácil y rápidamente instruido, a causa de la creciente competencia ha descendido y tenía que descender, y precisamente *este* tipo de trabajo es, en el actual estado de organización de éste, el más abundante con mucha diferencia. Por tanto, si un obrero de primera categoría gana actualmente siete veces más que hace cincuenta años y otro de la segunda lo mismo, los dos ganan, ciertamente, por *término medio,* cuatro veces más que antes. Sólo que si en un país la primera categoría de trabajo ocupa únicamente 1.000 hombres y la segunda a un millón, 999.000 no están mejor que hace cincuenta años y *están* peor si, al mismo tiempo, han subido los precios de los artículos de primera necesidad. Y con estos superficiales *cálculos de término medio*[5] se pretende engañar sobre la clase más numerosa de la población, Además, la cuantía del salario es sólo un factor en la apreciación del *ingreso del obrero,* pues para mesurar este último es también esencial tomar en consideración la *duración* asegurada del trabajo, de la que no puede hablarse en la anarquía de la llamada libre competencia, con sus siempre repetidas fluctuaciones e in-

* Detallistas.

terrupciones. Por último, hay que tomar en cuenta la *jornada* de trabajo habitual antes y ahora. Esta ha sido elevada para los obreros ingleses en la manufactura algodonera, desde hace veinticinco años, esto es, exactamente desde el momento en que se introdujeron las máquinas para ahorrar trabajo, a doce o dieciséis horas diarias por obra de la codicia empresarial [IX], y la elevación en un país y en una rama de la industria tuvo que extenderse más o menos a otras partes, dado el derecho, aún generalmente reconocido, a una explotación incondicionada de los pobres por los ricos. (Schulz, *Bewegung der Produktion,* pág. 65).

Pero incluso si fuera tan cierto, como realmente es falso, que se hubiese incrementado el ingreso medio de *todas* las clases de la sociedad, podrían haberse hecho mayores las diferencias y los intervalos *relativos* entre los ingresos, y aparecer así más agudamente los contrastes de riqueza y pobreza. Pues justamente *porque* la producción total crece, y en la misma medida en que esto sucede, se aumentan también las necesidades, deseos y pretensiones, y la pobreza *relativa* puede crecer en tanto que se aminora la *absoluta.* El samoyedo, reducido a su aceite de pescado y a sus pescados rancios, no es pobre porque en su cerrada sociedad todos tienen las mismas necesidades. Pero en un estado *que va hacia delante* que, por ejemplo, en un decenio ha aumentado su producción total en relación a la sociedad en un tercio, el obrero que gana ahora lo mismo que hace diez años no está ni siquiera tan acomodado como antes, sino que se ha empobrecido en una tercera parte. *(Ibid.,* págs. 65-66).

Pero la Economía Política sólo conoce al obrero en cuanto animal de trabajo, cómo una bestia reducida a las más estrictas necesidades vitales.

Para cultivarse espiritualmente con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo. Se necesita, pues, que ante todo le quede *tiempo* para *poder* crear y gozar espiritualmente. Los progresos en el organismo del trabajo ganan este tiempo. ¿No ejecuta frecuentemente, en la actualidad, un solo obrero en las fábricas algodoneras, gracias a nuevas fuerzas motrices y a máquinas perfeccionadas, el trabajo de 250 a 350 de los antiguos obreros?

Consecuencias semejantes en todas las ramas de la producción, pues energías naturales exteriores son obligadas, cada vez en mayor medida, a participar [X] en el trabajo humano. Si antes para cubrir una determinada cantidad de necesidades materiales se requería un gasto de tiempo y energía humana que más tarde se ha reducido a la mitad, se ha ampliado en esta misma medida el ámbito para la creación y el goce espiritual sin ningún atentado contra el bienestar material. Pero incluso sobre el reparto del botín que ganamos al viejo Cronos en su propio terreno decide aún el juego de dados del azar ciego e injusto. Se ha calculado en Francia que, dado el actual nivel de producción, una jornada media de trabajo de cinco horas para todos los capaces de trabajar bastaría a la satisfacción de todos los intereses materiales de la sociedad... Sin tomar en cuenta los ahorros gracias a la perfección de la maquinaria, la duración del trabajo esclavo en las fábricas no ha hecho sino aumentar para un numerosa población. (*Ibid.*, págs. 67-68).

El tránsito del trabajo manual complejo al sistema fabril presupone una descomposición del mismo en operaciones simples. Pero por ahora sólo *una parte* de las operaciones uniformemente repetidas le corresponde de momento a las máquinas, otra parte le corresponde a los hombres. De acuerdo con la naturaleza de las cosas, y de acuerdo con experiencias concordantes, una tal actividad continuamente uniforme es tan perjudicial para el espíritu como para el cuerpo; y así, pues, en esta *unión* del maquinismo con la simple división del trabajo entre más numerosas manos humanas tenían también que hacerse patentes todos los inconvenientes de esta última. Estos inconvenientes se muestran, entre otras cosas, en la mayor mortalidad de los obreros [XI] fabriles... Esta gran diferencia de que los hombres trabajen *mediante* máquinas o *como* máquinas no ha sido... observada. (*Ibid.*, pág. 69).

Para el futuro de la vida de los pueblos, las fuerzas naturales brutas que obran en las máquinas serán, sin embargo, nuestros siervos y esclavos. (*Ibid.*, pág. 74).

En las hilaturas inglesas están actualmente ocupados sólo 158.818 hombres y 196.818 mujeres. Por cada 100 obreros hay 103 obreras en las fábricas de algodón del condado de Lancaster y hasta 209 en Escocia. En las fábricas inglesas de lino, en Leeds, se contaban 147 obreras por cada 100 obreros; en Druden y en la costa oriental de Escocia, hasta 280. En las fábricas inglesas de seda... muchas obre-

ras; en las fábricas de lana, que exigen mayor fuerza de trabajo [6], más hombres... También las fábricas de algodón norteamericanas ocupaban, en 1833, junto a 18.593 hombres, no menos de 38.927 mujeres. Mediante las transformaciones en el organismo del trabajo le ha correspondido, pues, al sexo femenino, un círculo más amplio de actividad lucrativa..., las mujeres una posición económica más independiente..., los dos sexos más aproximados en sus relaciones sociales. (*Ibid.*, págs. 71-72).

En las hilaturas inglesas movidas por vapor y agua trabajaban en el año 1835 20.558 niños entre ocho y doce años, 35.867 entre doce y trece años y, por último, 108.208 entre trece y dieciocho años... Ciertamente que los ulteriores progresos de la mecánica, al arrancar de manos de los hombres, cada vez en mayor medida, todas las ocupaciones uniformes, actúan en el sentido de una paulatina eliminación [XII] de la anomalía. Sólo que en el camino de este mismo rápido progreso está precisamente el detalle de que 105 capitalistas pueden apropiarse, del modo más simple y barato, de las fuerzas de las clases inferiores, hasta en la infancia, para usar y abusar de ellas en *lugar de* los medios auxiliares de la mecánica. (Schulz, *Bew. d. Produkt.*, págs. 70-71).

Llamamiento de lord Broughan a los obreros: ¡Haceos capitalistas! [7] ...esto... lo malo es que millones sólo logran ganar su modesto vivir gracias a un fatigoso trabajo que los arruina corporalmente y los deforma mental y moralmente; que incluso tienen que considerar como una suerte la desgracia de haber encontrado *tal* trabajo. (*Ibid.*, pág. 60).

Pour vivre donc, les non-propiétaires sont obligés de se mettre, directement ou indirectement, au service des propiétaires, c'est-a-dire sous leur dépendance. Pecqueur: *Théorie nouvelle d'économie sociale*, etc. (pág. 409).

Domestiques-gages, ouvriers-salaires; employés-traiteménts ou *émoluments (ibid.*, págs. 409-410).

«Louer son travail», «prêter son travail à l'intérêt», «travailler à la place d'autrui».

«Louer la matiere du travail», «prêter la matiere du travail a l'intérêt», «faire travailler autrui à sa place» (ibid., págs. 411-412).

[XIII] *Cette constitution économique condamne les hommes a des métiers tellement abjects, a une dégradation tellement désolante et*

amère, que la sauvagerie apparaît, en comparaison, comme une royale condition. (L. c., págs. 417-418).

*La prostitution de la classe non propriétaire sous toutes les formes**. (Págs. 421 y ss.). Traperos.

Ch. Loudon, en su trabajo *Solution du problème de la population*, etc., París, 1842, dice que en Inglaterra existen entre 60.000 y 70.000 prostitutas. El número de *femmes d'une vertu douteuse*** es del mismo orden (página 228).

La moyenne vie de ces infortunées créatures sur le pavé, après qu'elles sont entrées dans la carrière du vice, est d'environ six ou sept ans. De manière que pour maintenir le nombre de 60 a 70.000 prostituées, il doit y avoir, dans les 3 royaumes, au moins 8 a 9.000 femmes qui se vouent à cet infame métier chaque année, ou environ vingt-quatre nouvelles victimes par jour, ce qui est la moyenne d'une par heure; et conséquemment, si la même proportion a lieu sur toute la surface du globe, il doit y avoir constament un million et demi de ces malheureuses. (Ibid., pág. 229).

La population des misérables croît avec leur misère, et c'est à la limite extreme du dénuement que les êtres humains se pressent en plus grand nombre pour se disputer le droit de souffrir... En 1821, la po-

* (Para vivir, pues, los no propietarios están obligados a ponerse directa o indirectamente *al servicio* de los propietarios, es decir, bajo su dependencia. (Pecqueur, *Nueva teoría de economía social.)*

Criados-mesada, obreros-salarios, empleados-sueldo *o* emolumentos (*ibid.*, págs. 409-410).

«Alquilar su trabajo», «prestar su trabajo a interés», «trabajar en lugar de otro».

«Alquilar la materia del trabajo», «prestar a interés la materia del trabajo», «hacer trabajar a otro en su lugar» (*ibid.*, pág. 411).

[XIII] «Esta constitución económica condena a los hombres a oficios tan abyectos, a una degradación tan sumamente desoladora y amarga que, en comparación con ella, el estado salvaje parece una condición real. (L. c., págs. 417-418.)

«La prostitución de la clase no propietaria en todas sus formas. (Págs. 421 y ss.).

** Mujeres de dudosa virtud.

pulation de l'Irlande était de 6.801.827. En 1831, elle s'était élevée à 7.764.010; c'est 14% d'augmentation en dix ans. Dans le Leinster, province où il y a le plus d'aisance, la population n'a augmenté que de 8%, tandis que, dans le Connaught, province la plus misérable, l'augmentation s'est élevée à 21%. (*Extrait des Enquêtes publiées en Angleterre sur l'Irlande.* Vienne, 1840). Buret, *De la misère,* etc., t. I, pág. [36]-37 *.

La Economía Política considera el trabajo abstractamente, como una cosa; *le travail est une marchandise* ** si el precio es alto, es que la mercancía es muy demandada; si es bajo, es que es muy ofrecida[8]; *comme marchandise, le travail doit de plus en plus baisser de prix* *** en parte la competencia entre capitalista y obrero, en parte la competencia entre obreros, obligan a ello[9].

La population ouvrière, marchande de travail, est forcément réduite à la plus faible part du produit... la théorie du travail marchandise

* Una vez lanzadas a la carrera del vicio, la vida media de estas infortunadas criaturas en el arroyo es, aproximadamente, de seis o siete años. De modo que para mantener el número de 60 a 70.000 prostitutas, ha de haber en los tres reinos al menos de 8 a 9.000 mujeres que se consagran anualmente a este infame menester, o sea aproximadamente veinticuatro nuevas víctimas por día, lo que significa una media de una cada hora, y en consecuencia, si en toda la superficie de la tierra se da la misma proporción, debe existir constantemente millón y medio de estas desgraciadas. (*Ibid.*, pág. 229).

La población de los miserables crece con su miseria y es en la zona de la más extrema penuria en donde los hombres se apiñan en mayor número para disputarse el derecho a sufrir... En 1821 la población de Irlanda era de 6.801.827. En 1831 se elevaba a 7.764.010, es decir, un 14 por 100 de aumento en diez años. En el Leinster, que es la provincia más próspera, la población sólo aumentó en un 8 por 100, en tanto que en el Connaught que es la más miserable, el aumento llegó al 21 por 100. (*Extracto de las encuestas sobre Irlanda publicadas en Inglaterra,* Viena, 1840) (Buret, *De la miseria,* etc., t. I, págs. 36-37).

** El trabajo es una mercancía.

*** Como mercancía, el trabajo debe bajar de precio cada vez más.

est-elle autre chose qu'une théorie de servitude déguisée? (L. c., pág. 43).

«Pourquoi donc n'avoir vu dans le travail qu'une valeur d'échange?» (Ibid., pág. 44)*. Los grandes talleres compran preferentemente el trabajo de mujeres y niños porque éste cuesta menos que el de los hombres (l. c.).

Le travailleur n'est point vis à vis de celui qui l'emploie dans la position d'un libre vendeur... le capitalisme est toujours libre d'employer le travail, et l'ouvrier est toujours forcé de le vendre. La valeur du travail est complétement détruite, s'il n'est pas vendu à chaque instant. Le travail n'est susceptible, ni d'accumulation, ni même d'épargne, à la différence des véritables [marchandises]. [XIV] *Le travail c'est la vie, et si la vie ne s'échange pas chaque jour contre les aliments, elle souffre et périt bientôt. Pour que la vie de l'homme soit une marchandise, il faut donc admettre l'esclavage.*** (Págs. 49, 50, l. c.).

Si el trabajo es, pues, una mercancía, es una mercancía con las más tristes propiedades. Pero no lo es, incluso de acuerdo a los fundamentos de la Economía Política, porque no (es) *le libre resultat d'un libre marché****[10]. El régimen económico actual baja, a la vez, el precio y la remuneración del trabajo, *il perfectionne*

* La población obrera, vendedora de trabajo, está forzosamente reducida a la parte más pequeña del producto ¿acaso la teoría del trabajo-mercancía es otra cosa que una teoría de servidumbre disfrazada? (l. c., pág. 43). ¿Por qué, pues, no haber visto en el trabajo más que un valor de cambio? *(Ibid.,* pág. 44).

** Frente a quien lo emplea, el trabajador no está en la posición de un *libre vendedor*... el capitalista es siempre libre de comprar el trabajo, y el trabajador está siempre obligado a venderlo. El valor del trabajo queda totalmente destruido si no se lo vende continuamente. A diferencia de las verdaderas mercancías [XIV], el trabajo no es susceptible de acumulación y ni siquiera de ahorro. El trabajo es vida y si la vida no se entrega cada día a cambio de alimentos, sufre y no tarda en perecer. Para que la vida del hombre sea una mercancía hay que admitir, pues, la esclavitud. (Págs. 49-50, l. c.).

*** Libre resultado de un mercado libre.

l'ouvrier et dégrade l'homme (l. c., págs. 52-3). *L'industrie est devenue une guerre et le commerce un jeu* (l. c., pág. 62)*.

*Les machines à travailler le coton*** (en Inglaterra) representan ellas solas 84.000.000 de artesanos [11].

La industria se encontró hasta el presente en la situación de la guerra de conquista

elle a prodigé la vie des hommes qui composaient son armée avec autant d'indifférence que les grands conquérants. Son but était la possesion de la richesse, et non le bonheur des hommes. (Buret, l. c., pág. 20).

Ces intérêts (sc. économiques), librement abandonnés à eux-mêmes... doivent nécessairement entrer en conflit; ils n'ont d'autre arbitre que la guerre, et les décisions de la guerre donnent aux uns la défaite et la mort, pour donner aux autres la victoire... c'est dans le conflit des forces opposées que la science cherche l'ordre et l'équilibre: la guerre perpétuelle est selon elle le seule moyen d'obtenir la paix; cette guerre s'appelle la concurrence. (L. c., pág. 23)***.

Para ser conducida con éxito, la guerra industrial exige ejércitos numerosos que pueda acumular en un mismo pun-

* Perfecciona al obrero y degrada al hombre (págs. 52-53, l. c.). La industria se ha convertido en una guerra y el comercio en un juego. (L. c., pág. 62).

** Las máquinas para trabajar el algodón.

*** Ha prodigado la vida de los hombres que constituían su ejército con tanta indiferencia como los grandes conquistadores. Su finalidad era la posesión de riquezas y no la felicidad de los hombres. (Buret, l. c., pág. 20). Entregados a sí mismos, estos intereses (es decir, los económicos) han de entrar necesariamente en conflicto; no tienen más árbitro que la guerra, y las decisiones de la guerra dan a unos derrota y muerte para dar a otros la victoria... la ciencia busca el orden y el equilibrio en el conflicto de las fuerzas opuestas: la guerra perpetua es, según ella, el único medio de obtener la paz; esta guerra se llama la competencia. (L. c., pág. 23).

to y diezmar generosamente. Y ni por devoción ni por obligación soportan los soldados de este ejército las fatigas que se les impone; sólo por escapar a la dura necesidad del hambre. No tienen ni fidelidad ni gratitud para con sus jefes; éstos no están unidos con sus subordinados por ningún sentimiento de benevolencia; no los conocen como hombres, sino como instrumentos de la producción que deben aportar lo más posible y costar lo menos posible. Estas masas de obreros, cada vez más apremiadas, ni siquiera tienen la tranquilidad de estar siempre empleadas; la industria que las ha convocado sólo las hace vivir cuando las necesita, y tan pronto como puede pasarse sin ellas las abandona sin el menor remordimiento; y los trabajadores... están obligados a ofrecer su persona y su fuerza por el precio que quiera concedérseles. Cuanto más largo, penoso y desagradable sea el trabajo que se les asigna, tanto menos se les paga; se ven algunos que con un trabajo de dieciséis horas diarias de continua fatiga apenas pueden comprar el derecho de no morir (l. c., págs. 66, 69).

[XV] *Nous avons la conviction... partagée... par les commissaires chargés de l'enquête sur la condition des tisserands à la main, que les grandes villes industrielles perdraient, en peu de temps, leur population de travailleurs, si elles ne recevaient, à chaque instant, des campagnes voisines, des recrues continuelles d'hommes sains, de sang nouveau.* (L. c., pág. 362)*.

* [XV] Tenemos la convicción, que... comparten los comisarios encargados de la investigación sobre la situación de los tejedores manuales, de que las grandes ciudades industriales perderían en poco tiempo la población de trabajadores si no recibiesen continuamente de los campos vecinos nuevas reclutas de hombres sanos, de sangre nueva. (Pág. 362, l. c.).

Beneficio del capital

[I] *1) El capital*

1) ¿En qué se apoya el capital, es decir, la propiedad privada sobre los productos del trabajo ajeno?

Cuando el capital mismo no es simplemente robo o malversación, requiere aún el concurso de la legislación para santificar la herencia (Say, t. I, pág. 136).

¿Cómo se llega a ser propietario de fondos productivos? ¿Cómo se llega a ser propietario de los productos creados mediante esos fondos?

Mediante el *derecho positivo* (Say, t. II, pág. 4). ¿Qué se adquiere con el capital, con la herencia de un gran patrimonio, por ejemplo?

Uno que, por ejemplo, hereda un gran patrimonio, no adquiere en verdad con ello inmediatamente poder político. La clase de poder que esta posesión le transfiere inmediata y directamente es el *poder de comprar;* éste es un poder de mando sobre todo el trabajo de otros o sobre todo producto de este trabajo que se encuentre de momento en el mercado (Smith, t. I, pág. 61).

El capital es, pues, el *poder de Gobierno* sobre el trabajo y sus productos. El capitalista posee este poder no merced a sus propiedades personales o humanas, sino en tanto en cuanto es *propietario* del capital. El poder *adquisitivo* de su capital, que nada puede contradecir, es su poder.

Veremos más tarde, primero, cómo el capitalista por medio del capital ejerce su poder de gobierno sobre el trabajo, y después el poder de gobierno del capital sobre el capitalista mismo.

¿Qué es el capital?

Une certaine quantité de travail amassé et mis en réserve *. (Smith, t. II, pág. 312).

El capital es *trabajo acumulado.*

2) *Fondo, o stock,* es toda acumulación de productos de la tierra y de productos manufacturados. El stock sólo se llama capital cuando reporta a su propietario una renta o ganancia (Smith, t. II, pág. 191).

2) *El beneficio del capital*

El beneficio o ganancia del capital es totalmente distinto del salario. Esta diversidad se muestra de un doble modo: en primer lugar, las ganancias del capital se regulan totalmente de acuerdo con el valor del capital empleado, aunque el trabajo de dirección e inspección puede ser el mismo para diferentes capitales. A esto se añade que todo este trabajo está confiado a un empleado principal, el salario del cual no guarda ninguna relación con el capital [II] cuyo funcionamiento vigila. Aunque aquí el trabajo del propietario se reduce casi a nada, reclama, sin embargo, beneficios en relación a su capital (Smith, t. I, págs. 97-99). ¿Por qué reclama el capitalista esta proporción entre ganancia y capital?

No tendría ningún *interés* en emplear a los obreros si no esperase de la venta de su obra más de lo necesario para reponer los fondos adelantados como salario, y no tendría ningún *interés* en emplear más bien una suma grande que una pequeña si su beneficio no estuviese en relación con la cuantía del capital empleado (t. I. págs. 96-97).

El capitalista extrae, pues, una ganancia, *primero* de los salarios y *después* de las materias primas adelantadas.

¿Qué relación tiene la ganancia con el capital?

* Cierta cantidad de *trabajo acumulado* y puesto en reserva.

Si ya es difícil determinar la tasa media habitual de los salarios en un tiempo y lugar determinados, aún más difícil es determinar la ganancia de los capitales. Cambios en el precio de las mercancías con que el capital opera, buena o mala fortuna de sus rivales y clientes, traen un cambio de los beneficios de día en día y casi de hora en hora (Smith, t. I, págs. 179-180). Ahora bien, aunque sea imposible determinar con precisión las ganancias del capital, podemos representárnoslas de acuerdo con el *interés del dinero.* Si se pueden hacer muchas ganancias con el dinero, se da mucho por la posibilidad de servirse de él, si por medio de él se gana poco, se da poco (Smith, t. I, pág. 181).

La proporción que ha de guardar la tasa habitual de interés con la tasa de ganancia neta varía necesariamente con la elevación o descenso de la ganancia. En la Gran Bretaña se calcula como el doble del interés lo que los comerciantes llaman *un profit honnête, modéré, raisonnable**, expresiones que no quieren decir otra cosa que un *beneficio habitual y acostumbrado.* (Smith, t. I, pág. 198).

¿Cuál es la tasa *más baja* de la ganancia? ¿Cuál es la *más alta?*

La *tasa más baja* de la ganancia habitual del capital debe ser siempre *algo más* de lo que es necesario para compensar las eventuales pérdidas a que está sujeto todo empleo del capital. Este exceso es propiamente la ganancia o *le bénéfice net***. Lo mismo sucede con la tasa más baja del interés (Smith, t. I, pág. 196).

[III] La *tasa más elevada* a que pueden ascender las ganancias habituales es aquella que, en la mayor parte de las mercancías, *absorbe la totalidad de las rentas de la tierra* y reduce el salario de las mercancías suministradas al *precio míni-*

* Beneficio honesto, moderado, razonable.
** Beneficio neto.

mo, a la simple subsistencia del obrero mientras dura el trabajo. De una u otra forma, el obrero ha de ser siempre alimentado en tanto que es empleado en una tarea; las rentas de la tierra pueden ser totalmente suprimidas. Ejemplo, las gentes de la Compañía de las Indias de Bengala (Smith, t. I, pág. 198).

Aparte de todas las ventajas de una competencia reducida, que el capitalista puede *explotar* en este caso, le es posible también mantener, de modo honesto, el precio de mercado por encima del precio natural.

En primer lugar, mediante el *secreto comercial*, cuando el mercado está muy alejado de sus proveedores, es decir, manteniendo en secreto el cambio de precio, su alza por encima del nivel natural. Este secreto logra que otros capitalistas no arrojen igualmente su capital en esta rama.

En segundo lugar, mediante el *secreto de fábrica*, cuando el capitalista con menores costos de producción suministra sus mercancías a un precio igual o incluso menor que el de sus competidores, pero con mayor beneficio. (¿No es inmoral el engaño mediante el secreto? Comercio bursátil.) Además, cuando la producción está ligada a una determinada localidad (por ej., vinos de calidad) y la *demanda efectiva* no puede ser nunca satisfecha. *Finalmente*, mediante el *monopolio* de individuos y compañías. El precio de monopolio es tan alto como sea posible (Smith, t. I, págs. 120-124).

Otras causas ocasionales que pueden elevar la ganancia del capital: la adquisición de nuevos territorios o de nuevas ramas comerciales multiplica frecuentemente, incluso en un país rico, las ganancias del capital, pues sustraen a las antiguas ramas comerciales una parte de los capitales, aminoran la competencia, abastecen el mercado con menos mercancías, cuyo precio entonces se eleva; los comerciantes de estos ramos pueden entonces pagar el dinero prestado con un interés mayor (Smith, t. I, pág. 190).

Cuanto más elaborada, más manufacturada es una mercancía, tanto más elevada es la parte del precio que se resuel-

ve en salario y beneficio en proporción a aquella otra parte que se resuelve en renta. En el progreso que el trabajo manual hace sobre esta otra mercancía, no sólo se multiplica el número de las ganancias, sino que cada ganancia es mayor que las precedentes porque el capital de que brota [IV] es necesariamente mayor. El capital que hace trabajar el tejedor es siempre y necesariamente mayor que el que utiliza el hilandero, porque no sólo repone este capital con sus beneficios, sino que además paga los salarios de los tejedores y es necesario que las ganancias se hallen siempre en una cierta proporción con el capital (t. I, págs. 102-103).

El progreso que el trabajo humano hace sobre el producto natural, transformándolo en el producto natural elaborado, no multiplica por tanto el salario, sino, en parte, el número de capitales gananciosos, y en parte la proporción de cada capital nuevo sobre los precedentes.

Sobre la ganancia que el capitalista extrae de la división del trabajo se hablará más tarde.

Él gana doblemente, primero con la división del trabajo, en segundo lugar, y en general, con la modificación que el trabajo humano hace del producto natural. Cuanto mayor es la participación humana en una mercancía, tanto mayor la ganancia del capital muerto.

En una y la misma sociedad está la tasa media de los beneficios del capital mucho más cerca del mismo nivel que el salario de los diferentes tipos de trabajo (t. I, pág. 228). En los diversos empleos del capital, la tasa de la ganancia varía de acuerdo con la mayor o menor certidumbre del reembolso del capital.

La tasa de la ganancia se eleva con el riesgo, aunque no en proporción exacta. (*Ibid.*, págs. 226-227).

Se comprende fácilmente que las ganancias del capital se elevan también mediante la facilidad o el menor costo de los medios de circulación (por ejemplo, papel dinero).

3) *La dominación del capital sobre el trabajo y los motivos del capitalista*

El único motivo que determina al poseedor de un capital a utilizarlo de preferencia en la agricultura, o en la manufactura o en un ramo específico del comercio al por mayor o por menor es la consideración de su propio beneficio. Jamás se le viene a las mientes calcular cuánto *trabajo* productivo pone en actividad cada uno de estos modos de empleo [V] o que valor añadirá al producto anual de las tierras y del trabajo de su país. (Smith, t. II, págs. 400-401).

Para el capitalista, el empleo más útil del capital es aquel que, con la misma seguridad, le rinde mayor ganancia. Este empleo no es siempre el más útil para la sociedad; el más útil es aquel que se emplea para sacar provecho de las fuerzas productivas de la naturaleza. (Say, t. II, pág. 131).

Las operaciones más importantes del trabajo están reguladas y dirigidas de acuerdo con los planes y las especulaciones de aquellos que emplean los capitales; y la finalidad que éstos se proponen en todos los planes y operaciones es el *beneficio*.–Así, pues, la tasa del beneficio no sube, como las rentas de la tierra y los salarios, con el bienestar de la sociedad, ni desciende como aquéllos, con la baja de éste. Por el contrario, esta tasa es naturalmente baja en los países ricos y alta en los países pobres; y nunca es tan alta como en aquellos países que con la mayor celeridad se precipitan a su ruina. El interés de esta clase no está pues ligado, como el de las otras dos, con el interés general de la sociedad... El interés especial de quienes ejercen un determinado ramo del comercio o de la industria es siempre, en cierto sentido, distinto del interés del público y con frecuencia abiertamente opuesto a él. El interés del comerciante es siempre agrandar el mercado y limitar la competencia de los vendedores... Es esta una clase de gente cuyos intereses nunca serán exactamente los mismos que los de la sociedad, que en general tiene interés en engañar y estafar al público. (Smith, t. II, págs. 163-165).

4) *La acumulación de capitales y la competencia entre capitalistas*

El aumento de capitales, que eleva los salarios, tiende a disminuir la ganancia de los capitalistas en virtud de la competencia entre ellos (Smith, t. I, pág. 179).

Si, por ejemplo, el capital necesario para el comercio de víveres de una ciudad se encuentra dividido entre dos tenderos distintos, la competencia hará que cada uno de ellos venda más barato que si el capital se encontrase en manos de uno solo; y si está dividido entre 20 [VI], la competencia será tanto más activa y tanto menor será la posibilidad de que puedan entenderse entre sí para elevar el precio de sus mercancías. (Smith, t. II, págs. 372-373).

Como ya sabemos que los precios de monopolio son tan altos como sea posible y que el interés de los capitalistas, incluso desde el punto de vista de la Economía Política común, se opone abiertamente al de la sociedad, puesto que el alza en los beneficios del capital obra como el interés compuesto sobre el precio de las mercancías (Smith, t. I, págs. 199-201), la única protección frente a los capitalistas es la competencia, la cual, según la Economía Política, obra tan benéficamente sobre la elevación del salario como sobre el abaratamiento de las mercancías en favor del público consumidor.

La competencia, sin embargo, sólo es posible mediante la multiplicación de capitales, y esto en muchas manos. El surgimiento de muchos capitalistas sólo es posible mediante una acumulación multilateral, pues el capital, en general, sólo mediante la acumulación surge, y la acumulación multilateral se transforma necesariamente en acumulación unilateral. La acumulación, que bajo el dominio de la propiedad privada es *concentración del capital* en pocas manos, es una consecuencia necesaria cuando se deja a los capitales seguir su curso natural, y mediante la competencia no hace sino abrirse libre camino esta determinación natural del capital.

Hemos oído que la ganancia del capital está en proporción a su magnitud. Por de pronto, prescindiendo de la competencia intencionada, un gran capital se acumula, pues, proporcionalmente a su magnitud, más rápidamente que uno pequeño.

[VIII] Según esto, y prescindiendo totalmente de la competencia, la acumulación del gran capital es mucho más rápida que la del pequeño. Pero sigamos adelante este proceso. Con la multiplicación de los capitales disminuyen, por obra de la competencia, los beneficios del capital. Luego padece, en primer lugar, el pequeño capitalista.

El aumento de los capitales y un gran número de capitales presuponen, además, una progresiva riqueza del país.

En un país que haya llegado a un alto grado de riqueza, la tasa habitual del beneficio es tan pequeña que el interés que este beneficio permite pagar es tan bajo que sólo los sumamente ricos pueden vivir de los réditos del dinero. Todas las personas de patrimonios medianos tienen, pues, que emplear su capital, emprender algún negocio o interesarse en algún ramo del comercio. (Smith, tomo I, págs. 196-197).

Esta situación es la preferida de la Economía Política.

La relación existente entre la suma de capitales y las rentas determina por todas partes la proporción en que se encuentran la industria y la ociosidad; donde prevalecen los capitales, reina la industria; donde las rentas, la ociosidad. (Smith, t. II, pág. 325).

¿Qué hay del empleo de los capitales en esta incrementada competencia?

Con el aumento de los capitales debe hacerse cada vez mayor la cantidad de los *fonds à prêter à interêt**; con el incremento de estos

* Fondos que se prestan a interés.

fondos se hace menor el interés, 1) porque baja el precio de mercado de todas las cosas cuanto más aumenta su cantidad, 2) *porque con el aumento de capitales en un país se hace más difícil* colocar un nuevo capital de manera ventajosa. Se suscita una competencia entre los distintos capitalistas, al hacer el poseedor de un capital todos los esfuerzos posibles para apoderarse del negocio que encuentra ocupado por otro capital. Pero la mayor parte de las veces no puede esperar arrojar de su puesto a este otro capital si no es mediante el ofrecimiento de mejores condiciones. No sólo ha de vender la cosa a mejor precio, sino que también con frecuencia ha de comprar más caro para tener ocasión de vender. Cuantos más fondos se destinan al mantenimiento del trabajo productivo, tanto mayor es la demanda de trabajo: los obreros encuentran fácilmente ocupación [IX], pero los capitalistas tienen dificultades para encontrar obreros. La competencia entre capitalistas hace subir los salarios y bajar los beneficios. (T. II, págs. 358-359).

El pequeño capitalista tiene, pues, la opción: 1) o de comerse su capital, puesto que él no puede vivir ya de réditos, y, por tanto, dejar de ser capitalista; o 2) emprender él mismo un negocio, vender sus mercancías más baratas y comprar más caro que los capitalistas más ricos, pagar salarios elevados y, por tanto, como quiera que el precio de mercado, por obra de la fuerte competencia que presuponemos, está ya muy bajo, arruinarse. Si, por el contrario, el gran capitalista quiere desplazar al pequeño, tiene frente a él todas las ventajas que el capitalista en cuanto capitalista tiene frente al obrero. La mayor cantidad de su capital le compensa de los menores beneficios e incluso puede soportar pérdidas momentáneas hasta que el pequeño capitalista se arruina, y él se ve libre de esta competencia. Así acumula los beneficios del pequeño capitalista.

Además, el gran capitalista compra siempre más barato que el pequeño porque compra en masa. Por tanto puede sin daño vender más barato.

Así, si bien la baja del interés transforma a los capitalistas medianos de rentistas en hombres de negocios, produce,

por el contrario, el aumento de los capitales de negocio y el menor beneficio que es su consecuencia, la baja del interés.

Al disminuir el beneficio que puede extraerse del uso de un capital, disminuye necesariamente el precio que por su utilización puede pagarse. (Smith, t. II, pág. 359).

Cuanto más se acrecienta la riqueza, la industria, la población, tanto más disminuye el interés del dinero, es decir, el beneficio de los capitalistas; pero los capitales mismos no dejan de aumentar y aún más rápidamente que antes, pese a la disminución de los beneficios... Un gran capital, aunque sea con pequeños beneficios, se acrecienta en general mucho más rápidamente que un capital pequeño con grandes beneficios. El dinero hace dinero, dice el refrán. (T. I, pág. 189).

Por tanto, si a este gran capital se enfrentan únicamente pequeños capitales con pequeños beneficios, como sucede en la situación, que presuponemos, de fuerte competencia, los aplasta por completo.

La consecuencia necesaria de esta competencia es entonces el empeoramiento general de las mercancías, la falsificación, la adulteración, el envenenamiento general, tal como se muestra en las grandes ciudades.

[X] Una circunstancia importante en la competencia entre capitales grandes y pequeños es, además, la relación entre *capital fixe* y *capital circulant**.

Capital circulant es un capital

empleado en la producción de víveres, en la manufactura, o el comercio. El capital así empleado no rinde a su dueño beneficio ni ingreso mientras permanezca en su poder o se mantenga en la misma forma. Continuamente sale de sus manos en una forma para retornar en otra, y sólo mediante esta transformación o circulación y cambio continuo rinde beneficios...

* Capital fijo y capital circulante.

Capital fixe

es el capital empleado en la mejora de la tierra, en la adquisición de máquinas, instrumentos, útiles de trabajo y cosas semejantes. (Smith, tomo II, págs. 197-198).

Todo ahorro en el mantenimiento del capital fijo es un incremento de la ganancia neta. El capital total de cualquier empresario de trabajo se divide necesariamente en *capital fijo* y *capital circulante*. Dada la igualdad de la suma, será una parte tanto menor cuanto mayor sea la otra. El capital circulante le proporciona la materia y los salarios del trabajo y pone en movimiento la industria. Así, toda economía en el capital fijo que no disminuya la fuerza productiva del trabajo aumenta el fondo. (Smith, t. II, pág. 226).

Se ve, desde el comienzo, que la relación entre *capital fijo* y *capital circulante* es mucho más favorable para el gran capitalista que para el pequeño. Un banquero muy fuerte sólo necesita una insignificante cantidad de capital fijo más que uno muy pequeño. Su capital fijo se reduce a su oficina. Los instrumentos de un gran terrateniente no aumentan en proporción a la magnitud de su latifundio. Igualmente, el crédito que posee el gran capitalista y no el pequeño es un ahorro tanto mayor en el capital fijo, es decir, en el dinero que habrá de tener siempre dispuesto. Se comprende, por último, que allí en donde el trabajo industrial ha alcanzado un alto grado de desarrollo y casi todo el trabajo a mano se ha convertido en trabajo fabril, todo su capital no le alcanza al pequeño capitalista para poseer ni siquiera el capital fijo necesario. *On sait que les travaux de la grande culture n'occupent habituellement qu'un petit nombre de bras**.

En general, en la acumulación de grandes capitales se produce también una concentración y una simplificación relativas del capital fijo en relación a los capitalistas más pe-

* Es sabido que las labores de la agricultura en gran escala no ocupan habitualmente más que un pequeño número de brazos.

queños. El gran capitalista introduce para sí una especie [XI] de organización de los instrumentos de trabajo.

Igualmente, en el terreno de la industria, es ya cada manufactura y cada fábrica una amplia unión de un gran patrimonio material con numerosas y diversas capacidades intelectuales y habilidades técnicas para un fin común de producción... Allí en donde la legislación mantiene la propiedad de la tierra en grandes masas, el exceso de una población creciente se precipita hacia las industrias y, como sucede en la Gran Bretaña, es así en el campo de la industria en donde se amontona principalmente la gran masa de proletarios. Allí, sin embargo, en donde la legislación permite la progresiva división del suelo, se acrecienta, como en Francia, el número de propietarios pequeños y endeudados que mediante el progresivo fraccionamiento de la tierra son arrojados a la clase de los menesterosos y descontentos. Si, por último, se lleva este fraccionamiento a un alto grado, la gran propiedad devora nuevamente a la pequeña, así como la gran industria aniquila a la pequeña; y como a partir de este momento se constituyen nuevamente grandes fincas, la masa de los trabajadores desposeídos, que ya no es necesaria para el cultivo del suelo, es de nuevo impulsada hacia la industria. (Schulz, *Bewegung der Produktion*, págs. 58-59).

La calidad de mercancías de un mismo tipo cambia mediante las transformaciones en el modo de producción y especialmente mediante el empleo de maquinaria. Sólo mediante la exclusión de la fuerza humana se ha hecho posible hilar, a partir de una libra de algodón, que vale 3 chelines y 8 peniques, 350 madejas con una longitud total de 167 millas inglesas (36 millas alemanas) y de un valor comercial de 25 guineas. (*Ibid.*, pág. 62).

Por término medio, los precios de los artículos de algodón han disminuido en Inglaterra desde hace 45 años en 11/12 y, según los cálculos de Marshall, la cantidad de producto fabricado por la que todavía en el año 1814 se pagaban 16 chelines es suministrada hoy por un chelín y 10 peniques. La mayor baratura de la producción industrial aumentó el consumo tanto en el interior como en el mercado exterior; y a esto está conectado el hecho de que, tras la introducción de las máquinas, el número de obreros en el algodón no sólo no ha disminuido en Gran Bretaña, sino que ha subido de 40.000 a $1^1/_2$ millones. [XII] Por lo que toca a la ganancia de los em-

presarios y obreros industriales, a causa de la creciente competencia entre los fabricantes sus ganancias han disminuido forzosamente en relación con la cantidad de mercancías suministradas. De los años 1820 a 1833, la ganancia bruta de los fabricantes de Manchester por una pieza de percal bajó de 4 chelines con $1^1/_3$ peniques a 1 chelín 9 peniques. Pero para compensar esta pérdida, el conjunto de la producción ha sido ampliado. La consecuencia de esto es que en algunas ramas de la industria aparece en parte una superproducción; que surgen frecuentes quiebras, con lo cual se produce *dentro* de la clase de los capitalistas y dueños de trabajo un inquietante bambolearse y agitarse de la propiedad, que arroja al proletariado a una parte de los económicamente arruinados; que con frecuencia y súbitamente se hacen necesarias una detención o una disminución del trabajo, cuyos inconvenientes siempre percibe amargamente la clase de los obreros asalariados. *(Ibid.*, pág. 63).

Louer son travail, c'est commencer son esclavage; louer la matiere du travail, c'est constituer sa liberté... Le travail c'est l'homme, la matiere au contraire n'est rien de l'homme. (Pecqueur, *Théor. soc.*, etc., págs. 411-412).

L'élément matière, qui ne peut rien pour la création de la richesse sans l'autre élément travail, reçoit la vertu magique d'être fécond pour eux comme s'ils y avaient mis de leur propre fait, cet indispensable élément. (Ibid., l. c.).

En supposant que le travail quotidien d'un ouvrier lui apporte en moyenne 400 fr. par an, et que cette somme suffise à chaque adulte pour vivre d'une vie grossière, tout propriétaire de 2.000 fr. de rente, de fermage, de loyer, etc., force donc indirectement 5 hommes à travailler pour lui; 100.000 fr. de rente représente le travail de 250 hommes et 1.000.000 le travail de 2.500 individus (luego 300 millones –Louis Philippe– el trabajo de 750.000 obreros). *(Ibid.*, págs. 412-413).

Les propriétaires ont reçu de la loi des hommes le droit d'user et d'abuser, c'est-a-dire de faire ce qu'ils veulent de la matiere de tout travail... ils sont nullement obligés par la loi de fournir à propos et toujours du travail aux non proprietaires, ni de leur payer un salaire toujours suffisant, etc. (Pág. 413, l. c.).

Liberté entière quant à la nature, à la quantité, à la qualité, à l'opportunité de la production à l'usage, à la consommation des richesses, à la disposition de la matière de tout travail. Chacun est libre d'échanger

sa chose comme il entend, sans autre considération que son propre intérêt d'individu. (Pág. 413, l. c.).

La concurrence n'exprime pas autre chose que l'échange facultatif, qui lui-même est la conséquence prochaine et logique du droit individuel d'user et d'abuser des instruments de toute production. Ces trois moments économiques, lesquels n'en font qu'un: le droit d'user et d'abuser, la liberté d'échanges et la concurrence arbitraire, entraînent les conséquences suivantes: chacun produit ce qu'il veut, comme il veut, quand il veut, où il veut; produit bien ou produit mal, trop ou pas assez, trop tôt ou trop tard, trop cher ou a trop bas prix; chacun ignore s'il vendra, quand il vendra, comment il vendra, ou il vendra, à qui il vendra: et il en est de même quant aux achats. [XIII] *Le producteur ignore les besoins et les ressources, les demandes et les offres. Il vend quand il veut, quand il peut, où il veut, à qui il veut, au prix qu'il veut. Et il achète de même. En tout cela, il est toujours le jouet du hasard, l'esclave de la loi du plus fort, du moins pressé, du plus riche... Tandis que sur un point il y a disette d'une richesse, sur l'autre il y a trop plein et gaspillage. Tandis qu'un producteur vend beaucoup ou très cher, et à bénéfice énorme, l'autre ne vend rien ou vend à perte... L'offre ignore la demande, et la demande ignore l'offre. Vous produisez sur la foi d'un goût, d'une mode qui se manifeste dans le public des consommateurs; mais déjà, lorsque vous êtes prêts à livrer votre marchandise, la fantaisie a passé et s'est fixée sur un autre genre de produit... conséquences infaillibles, la permanence et l'universalisation des banqueroutes; les mécomptes, les ruines subites et les fortunes improvisées; les crises commerciales, les chômages, les encombrements ou les disettes périodiques; l'instabilité et l'avilissement des salaires et des profits; la déperdition ou le gaspillage énorme de richesses, de temps et d'efforts dans l'arène d'une concurrence acharnée.* (Págs. 414-416, l. c.) *.

* Alquilar su trabajo es comenzar su esclavitud, alquilar la materia del trabajo es asentar su libertad... El trabajo es el hombre; la materia, por el contrario, no es nada del hombre. (Pecqueur, *Théor. soc.*, etc., Págs. 411-412).

El elemento materia, que nada puede para la creación de la riqueza sin el otro elemento, el trabajo, recibe la virtud mágica de hacerse fecundo para ellos, como si hubieran aportado con su propio esfuerzo este elemento indispensable (*ibid.*, l. c.). Suponiendo que el trabajo cotidiano de un obrero le aporte por término medio 400 francos al año y que esta

Ricardo en su libro *(Renta de la tierra):* Las naciones son sólo talleres de producción, el hombre es una máquina de consumir y producir; la vida humana un capital; las leyes económicas rigen ciegamente al mundo. Para Ricardo los hombres no son nada, el producto todo. En el capítulo 26 de la traducción francesa se dice (65):

suma baste a un adulto para una vida simple, el propietario de 2.000 francos de rentas, aparcerías o alquileres, fuerza, pues, a cinco hombres a trabajar para él, 100.000 francos de renta representan el trabajo de 250 hombres y un millón el trabajo de 2.500 individuos (luego 300 millones –Luis Felipe– el trabajo de 750.000 obreros). *(Ibid.,* págs. 412-413).

Los propietarios han recibido de la ley humana el derecho de usar y abusar, es decir, de hacer lo que quieran de la materia de todo trabajo..., la ley no los obliga en absoluto a proporcionar siempre y oportunamente trabajo a los no propietarios ni a pagarles siempre un salario suficiente, etc. (Pág. 413, l. c.).

Libertad total en cuanto a la naturaleza, la cantidad, la calidad y la oportunidad de la producción, al uso y consumo de las riquezas, a la disposición sobre la materia del trabajo. Cada cual es libre de intercambiar sus bienes como le parezca, sin otra consideración que su propio interés individual. (Pág. 413, l. c.).

La competencia no expresa más que el cambio voluntario que a su vez es la consecuencia directa y próxima del derecho individual de usar y abusar de los instrumentos de producción. Estos tres momentos económicos, que no forman más que uno: el derecho de usar y abusar, la libertad de cambio y la competencia arbitraria, entrañan las siguientes consecuencias: cada cual produce lo que quiere, como quiere y donde quiere; produce bien o mal, demasiado o no lo bastante, demasiado pronto o demasiado tarde, demasiado caro o demasiado barato; cada cual ignora si venderá, cómo venderá, cuándo venderá, dónde venderá y a quién venderá; y lo mismo sucede respecto a las compras [XIII]. El productor ignora las necesidades y los recursos, las demandas y las ofertas. Vende cuando quiere, cuando puede, donde quiere, a quien quiere y al precio que quiere. Y compra en la misma forma. En todo ello es siempre juguete del azar, esclavo de la ley del más fuerte, del menos apremiado, del más rico... Mientras que en un lugar hay escasez de un bien, en otro hay exceso y despilfarro. Mientras un productor vende mucho o muy caro y con un beneficio enorme, otro no vende nada o vende a pérdida... La oferta desconoce la demanda y la demanda ignora la oferta. Se produce sobre la base de un

Il serait tout-à-fait indifférent pour une persone qui sur un capital de 20.000£ ferait 2.000£ par an de profit, que son capital employât cent hommes ou mille... L'intérêt réel d'une nation n'est-il pas le même? Pourvu que son revenu net et réel, et que ses fermages et profits soient les mêmes, qu'importe qu'elle se compose de dix ou de douze millions d'individus? (T. II, págs. 194-195).

En vérité, –dice M. de Sismondi (t. II, pág. 331)–, *il ne reste plus qu'à désirer que le roi, demeuré tout seul dans l'île, en tournant constamment une manivelle, fasse accomplir, par des automates, tout l'ouvrage de l'Angleterre?*[12].

Le maître qui achete le travail de l'ouvrier, a un prix si bas, qu'il suffit à peine aux besoins les plus pressants, n'est responsable ni de l'insuffisance des salaires, ni de la trop longue durée du travail: il subit lui-même la loi qu'il impose... ce n'est pas tant des hommes que vient la misère, que de la puissance des choses. (Buret, 1. c., 82) *.

En Inglaterra hay muchos lugares cuyos habitantes carecen de capitales para un cultivo completo de la tierra. La lana de las provincias orientales[13] de Escocia, en gran parte, ha de hacer un largo camino por tierra, por malos caminos, para ser elaborada en el condado de York, porque en el lugar de su producción faltan capi-

gusto, de una moda que se manifiesta entre los consumidores, pero cuando llega el momento de entregar la mercancía, el capricho ha pasado y se ha dirigido a otro tipo de producto..., consecuencia infalible es la permanencia e infalibilidad de las quiebras, los cálculos falsos, las ruinas súbitas y las fortunas improvisadas; las crisis comerciales, los paros, los abarrotamientos y escaseces periódicas, la inestabilidad y el envilecimiento de salarios y beneficios, la pérdida o el despilfarro enorme de riquezas, tiempo y esfuerzos en la arena de una encarnizada competencia. (Págs. 414-416, l. c.).

* Para una persona que sobre un capital de 20.000£ hiciese un beneficio anual de 2.000£, sería totalmente indiferente que su capital emplease cien hombres o mil... ¿No es el mismo el interés real de una nación? Con tal de que su ingreso neto real y que sus rentas y ganancias sean las mismas, ¿qué importa que esté integrada por diez o por doce millones de individuos? (T. II, págs. 194-195).

En realidad –dice el señor De Sismondi–, sólo queda desear que el rey, completamente solo en la isla, dando vueltas constantemente a una manivela, haga realizar mediante autómatas todo el trabajo de Inglaterra.

tales para la manufactura. Hay en Inglaterra muchas ciudades industriales pequeñas, a cuyos habitantes les falta capital suficiente para el transporte de su producción industrial a mercados alejados en donde ésta encuentra consumidores y demanda. Los comerciantes allí son [XIV] sólo agentes de otros comerciantes más ricos que viven en algunas ciudades comerciales. (Smith, t. II, págs. 381-382).

Pour augmenter la valeur du produit annuel de la terre et du travail, il n'y a pas d'autres moyens que d'augmenter, quant au nombre, les ouvriers productifs, *ou d'augmenter, quant à la paissance,* la faculté productive des ouvriers *précédemment employés. Dans l'un et dans l'autre cas il faut presque toujours un surcroît de capital.* (Smith, t. II, pág. 338) *.

Así como la *acumulación* del capital, según el orden natural de las cosas, debe preceder a la división del trabajo, de la misma manera la subdivisión de éste sólo puede progresar en la medida en que el capital haya ido acumulándose previamente. La cantidad de materiales que el mismo número de personas se encuentra en condiciones de manufacturar aumenta en la misma medida en que el trabajo se subdivide cada vez más, y como la tarea de cada tejedor va haciéndose gradualmente más sencilla, se inventa un conjunto de nuevas máquinas para facilitar y abreviar aquellas operaciones. Así, cuanto más adelanta la división del trabajo, para proporcionar un empleo constante al mismo número de operarios ha de acumularse previamente igual provisión de víveres y una cantidad de materiales, instrumentos y herramientas mucho mayor del que era menester en una situación menos avanzada. El número de obreros en cada una de las ramas del trabajo aumenta generalmente con la

El dueño que compra el trabajo del obrero a un precio tan bajo que apenas basta para las necesidades más urgentes no es responsable ni de la insuficiencia de los salarios ni de la larga duración del trabajo: él mismo sufre la ley que impone..., no es tanto de los hombres como de las fuerzas de las cosas de donde procede la miseria. (Buret, l. c., pág 82).

* Para aumentar el valor del producto anual de la tierra y del trabajo no hay otros medios que aumentar *el número de los obreros productivos,* o aumentar, en su potencia, la *capacidad productiva de los obreros* ya empleados. En uno y otro caso hace falta casi siempre un aumento de capital. (Smith, t. II, pág. 338).

división del trabajo en ese sector, o más bien, es ese aumento de número el que la pone en situación de clasificar a los obreros de esta forma. (Smith, t. II, págs. 193-194).

Así como el trabajo no puede alcanzar esta gran extensión de las fuerzas productivas sin una previa acumulación de capitales, de igual suerte dicha acumulación trae consigo tales adelantos. El capitalista desea naturalmente colocarlo de tal modo que éste produzca la mayor cantidad de obra posible. Procura, por tanto, que la distribución de operaciones entre sus obreros sea la más conveniente, y les provee, al mismo tiempo, de las mejores máquinas que pueda inventar o le sea posible adquirir. Sus medios para triunfar en ambos campos [XV] guardan proporción con la magnitud de su capital o con el número de personas a quienes pueden dar trabajo. Por consiguiente, no sólo aumenta el volumen de actividad en los países con el crecimiento *del capital* que en ella se emplea, sino que, como consecuencia de este aumento, un mismo volumen industrial produce mucha mayor cantidad de obra. (Smith, t. II, págs. 194-195).

Luego *superproducción.*

Combinaciones más amplias de las fuerzas productivas... en la industria y el comercio mediante la unificación de fuerzas humanas y naturales más abundantes y diversas para empresas en mayor escala. También aquí y allá unión más estrecha de las principales ramas de la producción entre sí. Así, grandes fabricantes tratarán de conseguir grandes fincas para no tener que adquirir de terceras manos al menos una parte de las materias primas necesarias a su industria; o unirán con sus empresas industriales un comercio, no sólo para ocuparse de sus propias manufacturas, sino también para la compra de productos de otro tipo y para su venta a sus obreros. En Inglaterra, en donde dueños individuales de fábricas están a veces a la cabeza de 10 ó 12.000 obreros... no son ya raras tales uniones de distintas ramas de la producción bajo una inteligencia directora, de tales pequeños Estados o provincias en un Estado. Así, en época reciente, los propietarios de minas de *Birmingham* asumen todo el proceso de fabricación del hierro que antes estaba dividido entre diferentes empresarios y propietarios. Véase «El distrito minero de Birmingham» *(Deuts-*

che Vierteljahrsschrift, 3, 1838) [14]. Por último, vemos en las grandes empresas por acciones, que tan abundantes se han hecho, amplias combinaciones del poder monetario de muchos participantes con los conocimientos y habilidades científicas y técnicas de otros, a los que está confiada la ejecución del trabajo. De esta forma les es posible a los capitalistas emplear sus ahorros de forma más diversificada e incluso emplearlos simultáneamente en la producción agrícola, industrial y comercial, con lo cual su interés se hace al mismo tiempo más variado [XVI], se suavizan y se amalgaman las oposiciones entre los intereses de la agricultura, la industria y el comercio. Pero incluso esta más fácil posibilidad de hacer provechosos el capital de las más diversas formas ha de aumentar la oposición entre las clases pudientes y no pudientes. (Schulz, l. c., págs. 40-41).

Increíble beneficio que obtienen los arrendadores de viviendas de la miseria. El alquiler está en proporción inversa de la miseria industrial.

Igualmente, ganancias extraídas de los vicios de los proletarios arruinados (prostitución, embriaguez, *prêteur sur gages*) *. La acumulación de capitales crece y la competencia entre ellos disminuye al reunirse en una sola mano el capital y la propiedad de la tierra, igualmente al hacerse el capital, por su magnitud, capaz de combinar distintas ramas de la producción.

Indiferencia frente a los hombres. Los 20 billetes de lotería de Smith [15]. *Revenu net et brut* de Say ** [16].

Renta de la tierra

[I] *El derecho de los terratenientes* tiene su origen en el robo (Say, t. I, pág. 136, nota 2). Los terratenientes, como to-

* Prestamista sobre prendas.
** Renta neta y bruta.

dos los hombres, gustan de cosechar donde no han sembrado y piden una renta incluso por el producto natural de la tierra (Smith, t. I, pág. 99).

Podría imaginarse que la renta de la tierra no es otra cosa sino el beneficio del capital que el propietario empleó en mejorar el suelo. Hay casos en que la renta de la tierra puede, en parte, ser esto... pero el propietario exige 1) una renta aun por la tierra que no ha experimentado mejoras, lo que puede considerarse como interés o beneficio de los costos de mejora es, por lo general, sólo una adición a esta renta originaria. 2) Por otra parte esas mejoras no siempre se hacen con el capital del dueño, sino que, en ocasiones, proceden del capital del colono, pese a lo cual, cuando se trata de renovar el arrendamiento, el propietario pide ordinariamente un aumento de la renta, como si todas estas mejoras se hubieran hecho por su cuenta. 3) A veces también exige una renta por terrenos que no son susceptibles de mejorar por la mano del hombre. (Smith, t. I, págs. 300-301).

Smith cita como ejemplo del último caso el salicor, un tipo de alga que, al quemarse, da una sal alcalina con la que puede hacerse jabón, cristal, etc. Crece en la Gran Bretaña, especialmente en Escocia, en distintos lugares, pero sólo en rocas que están situadas bajo la marea alta y son cubiertas dos veces al día por las olas, y cuyo producto, por tanto, no ha sido jamás aumentado por la industria humana. Sin embargo, el propietario de los terrenos en donde crece este tipo de plantas exige una renta igual que si fuesen tierras cultivables. En las proximidades de la isla de Shetland es el mar extraordinariamente rico. Una gran parte de sus habitantes vive [II] de la pesca. Pero para extraer un beneficio de los productos del mar hay que tener una vivienda en la tierra vecina.

La renta de la tierra está en proporción no de lo que el arrendatario puede hacer con la tierra, sino de lo que puede hacer juntamente con la tierra y el mar. (Smith, tomo I, págs. 301-302).

La renta de la tierra puede considerarse como producto de la *fuerza natural* cuyo aprovechamiento arrienda el propietario al arren-

datario. Este producto es mayor o menor según sea mayor o menor el volumen de esta fuerza, o en otros términos, según el volumen de la fertilidad natural o artificial de la tierra. Es la obra de la naturaleza la que resta después de haber deducido o compensado todo cuanto puede considerarse como obra del hombre. (Smith, t. II, págs. 377-378).

En consecuencia, la *renta de la tierra,* considerada como un precio que se paga por su uso, es naturalmente un *precio de monopolio.* No guarda proporción con las mejoras que el propietario pudiera haber hecho en ella o con aquello que ha de tomar para no perder, sino más bien con lo que el arrendatario puede, de alguna forma, dar sin perder. (Smith, t. I, pág. 302).

De las tres clases productivas la de los terratenientes es la única a la que su renta no cuesta trabajo ni desvelos, sino que la percibe de una manera por así decir espontánea, independientemente de cualquier plan o proyecto al respecto. (Smith, t. II, pág. 161).

Se nos ha dicho ya que la cuantía de la renta de la tierra depende de la *fertilidad* proporcional del suelo.

Otro factor de su determinación es la *situación.*

La renta varía de acuerdo con la fertilidad de la tierra, cualquiera que sea su producto, y de acuerdo con la localización, sea cualquiera la fertilidad. (Smith, t. I, pág. 306).

Cuando las tierras, minas y pesquerías son de igual fertilidad, su producto será proporcional al montante de los capitales en ellas empleados y a la forma [III] más o menos habilidosa de este empleo. Cuando los capitales son iguales e igualmente bien aplicados, el producto es proporcionado a la fecundidad natural de las tierras y pesquerías. (T. II, pág. 210).

Estas frases de Smith son importantes porque, dados iguales costos de producción e igual volumen, reducen las rentas de la tierra a la mayor o menor fertilidad de la misma. Luego prueban claramente la equivocación de los conceptos en la Economía Política, que transforma la fertilidad de la tierra en una propiedad del terrateniente.

Pero observemos ahora la renta de la tierra, tal como se configura en el tráfico real.

La renta de la tierra es establecida mediante la *lucha entre arrendatario y terrateniente.* En la Economía Política constantemente nos encontramos como fundamento de la organización social la hostil oposición de intereses; la lucha, la guerra. Veamos ahora cómo se sitúan, el uno respecto al otro, terrateniente y arrendatario.

Al estipularse las cláusulas del arrendamiento, el propietario trata de no dejar al colono sino aquello que es necesario para mantener el capital que proporciona la simiente, paga el trabajo, compra y mantiene el ganado, conjuntamente con los otros instrumentos de labor, y además, los beneficios ordinarios del capital destinado a la labranza en la región. Manifiestamente esto es lo menos con que puede contentarse un colono para no perder; el propietario, por su parte, raras veces piensa en entregarle algo más. Todo lo que resta del producto, o de su precio, por encima de esa porción, cualquiera que sea su naturaleza, procura reservárselo el propietario como renta de su tierra, y es evidentemente la renta más elevada que el colono se halla en condiciones de pagar, habida cuenta de las condiciones de la tierra [IV]. Ese remanente es lo que se puede considerar siempre como renta natural de la tierra, o la renta a que naturalmente se suelen arrendar la mayor parte de las tierras. (Smith, tomo I, págs. 299-300).

Los terratenientes –dice Say– ejercen una especie de monopolio frente a los colonos. La demanda de su mercancía, la tierra y el suelo, puede extenderse incesantemente; pero la cantidad de su mercancía sólo se extiende hasta un cierto punto... El trato que se concluye entre terratenientes y colonos es siempre lo más ventajoso posible para los primeros... además de la ventaja que saca de la naturaleza de las cosas, consigue otra de su posición, su mayor patrimonio, crédito, consideración; ya sólo el primero lo capacita para ser el único en beneficiarse de las circunstancias de la tierra y el suelo. La apertura de un canal, de un camino, el progreso de la población y del bienestar de un distrito, elevan siempre el precio de los arrendamientos. Es cierto que el colono mismo puede mejorar el terreno a sus expensas, pero él sólo se aprovecha de este capital durante la duración de su arrendamiento, a cuya conclusión pasa al propietario; a partir de ese momento es éste quien obtiene los inte-

reses, sin haber hecho los adelantos, pues la renta se eleva entonces proporcionalmente. (Say, t. II, páginas 142-143).

La renta, considerada como el precio que se paga por el uso de la tierra, es, naturalmente, el precio más elevado que el colono se halla en condiciones de pagar en las circunstancias en que la tierra se encuentra. (Smith, t. I, pág. 299).

La renta de un predio situado en la superficie monta generalmente a un tercio del producto total, y es, por lo común, una renta fija e independiente de las variaciones [V] accidentales de la cosecha (Smith, t. I, pág. 351).

Rara vez es menor esta renta a la cuarta parte del producto total. (*Ibid.*, t. II, pág. 378).

No por todas las mercancías puede pagarse renta. Por ejemplo, en ciertas regiones no se paga por las piedras renta alguna.

En términos generales, únicamente se pueden llevar al mercado aquellas partes del producto de la tierra cuyo precio corriente alcanza para reponer el capital necesario para el transporte de los bienes, juntamente con sus beneficios ordinarios. Si el precio corriente sobrepasa ese nivel, el excedente irá a parar naturalmente a la tierra. Si no ocurre así, aun cuando el producto pueda ser llevado al mercado, no rendirá una renta al propietario. Depende de la demanda que el precio alcance o no. (Smith, t. I, págs. 302-303).

La renta entra, pues, en la composición *del precio de las mercancías* de una *manera totalmente diferente* a la de los salarios o los beneficios. *Los salarios o beneficios altos o bajos* son la causa de los precios elevados o módicos; la renta alta o baja es la *consecuencia* del precio. (Smith, t. I, pág. 303).

Entre los *productos* que siempre proporcionan una *renta* están los *alimentos.*

Como el hombre, a semejanza de todas las demás especies animales, se multiplica en proporción a los medios de subsistencia, siempre existe demanda, mayor o menor, de productos alimenticios. En toda circunstancia los alimentos pueden comprar o disponer de una

cantidad mayor o menor de trabajo [VI] y nunca faltarán personas dispuestas a hacerlo necesario para conseguirlos. La cantidad de trabajo que se puede comprar con los alimentos no es siempre *igual* a la cantidad de trabajadores que con ellos podrían subsistir si se distribuyesen de la manera más económica; esta desigualdad deriva de los salarios elevados que a veces es preciso pagar a los trabajadores. En todo caso, pueden siempre comprar tanta cantidad de trabajo como puedan sostener, según la tasa que comúnmente perciba esta especie de trabajo en la comarca. La tierra, en casi todas las circunstancias, produce una mayor cantidad de alimentos de la necesaria para mantener el trabajo que se requiere para poner dichos alimentos[17] en el mercado. El sobrante es siempre más de lo que sería necesario para reponer el capital que emplea este trabajo, además de sus beneficios. De tal suerte, queda siempre algo en concepto de renta para el propietario. (Smith, t. I, págs. 305-306).

No solamente es el alimento el origen primero de la renta, sino que si otra porción del producto de la tierra viniera, en lo sucesivo, a producir una renta, este incremento de valor de la renta derivaría del acrecentamiento de capacidad para producir alimentos que ha alcanzado el trabajo mediante el cultivo y las mejoras hechas en las tierras. (Smith, t. I, pág. 345).

El alimento de los hombres alcanza siempre para el pago de la renta. (T. I, pág. 337).

Los países se pueblan no de una manera proporcional al número de habitantes que pueden vestir y alojar con sus producciones, sino en proporción al número de los que puedan alimentar. (Smith, t. I, pág. 342).

Después del alimento, las dos *(sic)* mayores necesidades del hombre son el vestido, la vivienda y la calefacción. Producen casi siempre una renta, pero no necesariamente. *(Ibid.*, t. I, pág. 338).

[VIII] Veamos ahora cómo explota el terrateniente todas las ventajas de la sociedad.

1) La renta se incrementa con la población. (Smith, tomo I, 335).
2) Hemos escuchado ya de Say cómo se eleva la renta con los ferrocarriles, etc., con la mejora, seguridad y multiplicación de las comunicaciones.

3) Toda mejoría en el estado de la sociedad tiende de una manera *directa e indirecta* a elevar la renta de la tierra, a incrementar la riqueza real del propietario o, lo que es lo mismo, su capacidad para comprar el trabajo de otra persona o el producto de su esfuerzo... La extensión del cultivo y las mejoras ejecutadas contribuyen a ese aumento de una manera directa, puesto que la participación del terrateniente en el producto aumenta necesariamente cuando éste crece... El alza en el precio real de aquellas especies de productos primarios, por ejemplo el alza en el precio del ganado, tiende también directamente a aumentar la renta de la tierra y en una proporción todavía más alta. Con el valor real del producto no sólo aumenta necesariamente el valor real de la parte correspondiente al propietario, es decir, el poder real que esta parte le confiere sobre el trabajo ajeno, sino que con dicho valor aumenta también la proporción de esta parte en relación al producto total. Este producto, después de haber aumentado su precio real, no requiere para su obtención mayor trabajo que antes. Y tampoco será necesario un mayor trabajo para reponer el capital empleado en ese trabajo conjuntamente con los beneficios ordinarios del mismo. Por consiguiente, en relación al producto total ha de ser ahora mucho mayor que antes la proporción que le corresponderá al dueño de la tierra. (Smith, tomo II, págs. 157-159).

[IX] La mayor demanda de materias primas y, con ella, el alza del valor, puede proceder parcialmente del incremento de la población y del incremento de sus necesidades. Pero cada nuevo incremento, cada nueva aplicación que la manufactura hace de la materia prima hasta entonces poco o nada utilizada, aumenta la renta. Así, por ejemplo, la renta de las minas de carbón se ha elevado enormemente con los ferrocarriles, buques de vapor, etcétera.

Además de esta ventaja que el terrateniente extrae de la manufactura, de los descubrimientos, del trabajo, vamos a ver en seguida otra.

4) Todos cuantos adelantos se registran en la fuerza productiva del trabajo, que tienden directamente a reducir el precio real de la manufactura, tienden a elevar de modo indirecto la renta real de la

tierra. El propietario cambia la parte del producto primario que sobrepasa su propio consumo –o, lo que es lo mismo, el precio correspondiente a esa parte– por el producto ya manufacturado; pero todo lo que reduzca el precio real de éste eleva el de aquél. Una cantidad igual del primero llegará a convertirse en una mayor proporción del último, y el señor de la tierra se encontrará en condiciones de comprar una mayor cantidad de las cosas que desea y que contribuyen a su mayor comodidad, ornato o lujo. (Smith, t. II, pág. 159).

En este momento, a partir del hecho de que el terrateniente explota todas las ventajas de la sociedad [X], Smith concluye (t. II, pág. 161) que el interés del terrateniente es siempre idéntico al interés de la sociedad, lo cual es una estupidez. En la Economía Política, bajo el dominio de la propiedad privada, el interés que cada uno tiene en la sociedad está justamente en proporción inversa del interés que la sociedad tiene en él, del mismo modo que el interés del usurero en el derrochador no es, en modo alguno, idéntico al interés del derrochador.

Citemos sólo de pasada la codicia monopolista del terrateniente frente a la tierra de países extranjeros, de donde proceden, por ejemplo, las Leyes sobre el trigo [18]. Pasamos por alto aquí, igualmente, la servidumbre medieval, la esclavitud en las colonias, la miseria de campesinos y jornaleros en la Gran Bretaña. Atengámonos a los pronunciamientos de la Economía Política misma.

1) Que el terrateniente esté interesado en el bien de la sociedad quiere decir, según los fundamentos de la Economía Política, que está interesado en su creciente población y producción artificial, en el aumento de sus necesidades, en una palabra, en el crecimiento de la riqueza; y según las consideraciones que hasta ahora hemos hecho, este crecimiento es idéntico con el crecimiento de la miseria y de la esclavitud. La relación creciente de los alquileres con la miseria es un ejemplo del interés del terrateniente en la sociedad, pues

con el alquiler aumenta la renta de la tierra, el interés del suelo sobre el que la casa se levanta.

2) Según los economistas mismos, el interés del terrateniente es el término opuesto hostil al del arrendatario, es decir, al de una parte importante de la sociedad.

[XI] 3) Puesto que el terrateniente puede exigir del arrendatario una renta tanto mayor cuanto menos salarios éste pague, y como el colono rebaja tanto más el salario cuanto más renta exige el propietario, el interés del terrateniente es tan hostil al de los mozos de labranza como el del patrono manufacturero al de sus obreros. Empuja el salario hacia un mínimo, en la misma forma que aquél.

4) Puesto que la baja real en el precio de los productos manufacturados eleva las rentas, el terrateniente tiene un interés directo en la reducción del salario de los obreros manufactureros, en la competencia entre los capitalistas, en la superproducción, en la miseria total de la manufactura

5) Si, por tanto, el interés del terrateniente, lejos de ser idéntico al interés de la sociedad, está en oposición hostil con el interés de los mozos de labranza, de los obreros manufactureros y de los capitalistas, ni siquiera el interés de un terrateniente en particular es idéntico al de otro a causa de la competencia, que consideraremos ahora.

Ya, en general, la gran propiedad guarda con la pequeña la misma relación que el gran capital con el pequeño. Se dan, sin embargo, circunstancias especiales que acarrean necesariamente la acumulación de la gran propiedad territorial y la absorción por ella de la pequeña.

[XII] 1) En ningún sitio disminuye tanto con la magnitud de los fondos el número relativo de obreros e instrumentos como en la propiedad territorial. Igualmente, en ningún sitio aumenta tanto como en la propiedad territorial, con la magnitud de los fondos, la posibilidad de explotación total, de ahorro en los costos de producción y de adecuada división del trabajo. Por pequeño que un campo de labranza

sea, los aperos que hace necesarios, tales como arado, hoz, etc., alcanzan un cierto límite más allá del cual no pueden aminorarse, en tanto que la pequeñez de la propiedad puede ir mucho más allá de estos límites.

2) El gran latifundio acumula a su favor los réditos que el capital del arrendatario ha empleado en la mejora del suelo. La pequeña propiedad territorial ha de emplear su propio capital. Se le escapa, pues, toda esta ganancia.

3) En tanto que toda mejora social aprovecha al gran latifundio, perjudica a la pequeña propiedad territorial, al hacer necesaria para ella cada vez mayor cantidad de dinero contante.

4) Hay que tener en cuenta todavía dos leyes importantes de esta competencia:

α) la renta de las tierras cultivadas para la producción de alimentos humanos regula la renta de la mayor parte de las otras tierras dedicadas al cultivo. (Smith, t. I, pág. 331).

Alimentos tales como el ganado, etc., sólo puede producirlos, en último término, el gran latifundio. Éste regula, pues, la renta de las demás tierras y puede reducirlas a un mínimo.

El pequeño propietario territorial que trabaja por sí mismo se encuentra, respecto del gran terrateniente, en la misma relación que un artesano que posee un instrumento propio respecto del fabricante. La pequeña propiedad territorial se ha convertido en simple instrumento de trabajo [XVI]. La renta de la tierra desaparece para el pequeño terrateniente; sólo le queda, a lo sumo, el interés de su capital y su salario, pues la renta de la tierra puede ser llevada por la competencia hasta no ser más que el interés del capital no invertido por el propietario mismo.

β) Sabemos ya, por lo demás, que a igual fertilidad y a explotación igualmente adecuada de los campos, minas y

pesquerías, el producto está en proporción de la magnitud de los capitales. Por consiguiente, triunfo del gran latifundista. Del mismo modo, a igualdad de capitales, en proporción a la fertilidad. Por consiguiente, a capitales iguales, triunfo del propietario del terreno más fértil.

γ) Puede decirse que una mina de cualquier especie es estéril o rica según la cantidad de mineral que se pueda extraer de ella con una cierta cantidad de trabajo sea mayor o menor que la que se podría extraer, con la misma cantidad de trabajo, de la mayor parte de las otras minas de igual clase. (Smith, t. I, págs. 345-346).

... El precio de la mina más rica regula el precio del carbón [19] de todas las otras de los alrededores. Tanto el propietario como el empresario consideran, el uno, que puede obtener una renta mayor, y el otro, un beneficio más alto, vendiendo a un precio un poco inferior al que venden sus vecinos. Éstos se ven muy pronto obligados a vender al mismo precio, aunque pocos estén en condiciones de hacerlo, y aun cuando el continuar bajando el precio les prive de toda su renta y de todos sus beneficios. Algunas minas se abandonan por completo, y otras, al no suministrar renta, únicamente pueden ser explotadas por el propietario. (Smith, t. I, pág. 350).

Las minas de plata de Europa se abandonaron en su mayor parte después que fueron descubiertas las del Perú. ... Esto mismo sucedió a las minas de Cuba y Santo Domingo, y aun a las más antiguas del Perú, desde el descubrimiento de las del Potosí. (T. I, pág. 353).

Exactamente lo mismo que Smith dice aquí es válido, en mayor o menor medida, de la propiedad territorial en general.

δ) Hay que notar que el precio ordinario de la tierra depende siempre de la tasa corriente de interés... Si la renta de la tierra descendiera muy por debajo del interés del dinero, nadie compraría más fincas rústicas y éstas registrarían muy pronto un descenso en su precio corriente. Por el contrario, si la renta de la tierra excediese con mucho de la tasa del interés, todo el mundo compraría fincas y esto restauraría igualmente con rapidez su precio corriente. (T. II, págs. 367-368).

De esta relación de la renta de la tierra con el interés del dinero se desprende que las rentas han de descender cada vez más, de forma que, por último, sólo los más ricos puedan vivir de ellas. Por consiguiente, competencia cada vez mayor entre los terratenientes que no arrienden sus tierras. Ruina de una parte de ellos, reiterada acumulación del gran latifundio.

[XVII] Esta competencia tiene, además, como consecuencia que una gran parte de la propiedad territorial cae en manos de los capitalistas y éstos se convierten así, al mismo tiempo, en terratenientes, del mismo modo que los pequeños terratenientes no son ya más que capitalistas. Igualmente una parte del gran latifundio se convierte en propiedad industrial.

La consecuencia última es, pues, la disolución de la diferencia entre capitalista y terrateniente, de manera tal que, en conjunto, no hay en lo sucesivo más que dos clases de población, la clase obrera y la clase capitalista. Esta comercialización de la propiedad territorial, la transformación de la propiedad de la tierra en una mercancía es el derrocamiento definitivo de la vieja aristocracia y la definitiva instauración de la aristocracia del dinero.

1) No compartimos las sentimentales lágrimas que los románticos vierten por esto. Éstos confunden siempre la abominación que la *comercialización de la tierra* implica, con la consecuencia, totalmente racional, necesaria dentro del sistema de la propiedad privada y deseable, que va contenida en la *comercialización de la propiedad privada de la tierra.* En primer lugar, la propiedad de la tierra de tipo feudal es ya, esencialmente, la tierra comercializada, la tierra extrañada para el hombre y que por eso se le enfrenta bajo la figura de unos pocos grandes señores.

Ya en la propiedad territorial feudal está implícita la dominación de la tierra como un poder extraño sobre los hombres. El siervo de la gleba es un accidente de la tierra.

Igualmente, a la tierra pertenece el mayorazgo, el hijo primogénito. La tierra lo hereda. En general, la dominación de la propiedad privada comienza con la propiedad territorial, ésta es su base. Pero en la propiedad territorial del feudalismo el señor *aparece*, al menos, como rey del dominio territorial. Igualmente existe aún la apariencia de una relación entre el poseedor y la tierra más íntima que la de la pura riqueza *material*. La finca se individualiza con su señor, tiene su rango, es, con él, baronía o condado, tiene sus privilegios, su jurisdicción, sus relaciones políticas, etc. Aparece como cuerpo inorgánico de su señor. De aquí el aforismo: *Nulle terre sans maître** en el que se expresa la conexión del señorío y la propiedad territorial. Del mismo modo, la dominación de la propiedad territorial no aparece inmediatamente como dominación del capital puro. La relación en que sus súbditos están con ella es más la relación con la propia patria. Es un estrecho modo de nacionalidad.

[XVIII] Así también, la propiedad territorial feudal da nombre a su señor como un reino a su rey. Su historia familiar, la historia de su casa, etc., todo esto individualiza para él la propiedad territorial y la convierte formalmente en su casa, en una persona. De igual modo, los cultivadores de la propiedad territorial no están con ella en relación de *jornaleros*, sino que, o bien son ellos mismos su propiedad, como los siervos de la gleba, o bien están con ella en una relación de respeto, sometimiento y deber. La posición del señor para con ellos es inmediatamente política y tiene igualmente una faceta *afectiva*. Costumbres, carácter, etc., varían de una finca a otra y parecen identificarse con la parcela, en tanto que más tarde es sólo la bolsa del hombre y no su carácter, su individualidad, lo que lo relaciona con la finca, Por último, el señor no busca extraer de su propiedad el mayor beneficio posible. Por el contrario, consume lo que allí hay y abandona

* No hay tierra sin señor.

tranquilamente el cuidado de la producción a los siervos y colonos. Ésta es la condición *aristocrática* de la propiedad territorial que arroja sobre su señor una romántica gloria.

Es necesario que sea superada esta apariencia, que la propiedad territorial, raíz de la propiedad privada, sea totalmente arrebatada al movimiento de ésta y convertida en mercancía, que la dominación del propietario, desprovista de todo matiz político, aparezca como dominación pura de la propiedad privada, del capital, desprovista de todo tinte político; que la relación entre propietario y obrero sea reducida a la relación económica de explotador y explotado, que cese toda relación personal del propietario con su propiedad y la misma se reduzca a la riqueza simplemente material, *de cosas;* que en lugar del matrimonio de honor con la tierra se celebre con ella el matrimonio de conveniencia, y que la tierra, como el hombre, descienda a valor de tráfico. Es necesario que aquello que es la raíz de la propiedad territorial, el sucio egoísmo, aparezca también en su cínica figura. Es necesario que el monopolio reposado se cambie en el monopolio movido e intranquilo, en competencia; que se cambie el inactivo disfrute del sudor y de la sangre ajenos en el ajetreado comercio de ellos. Es necesario, por último, que en esta competencia la propiedad de la tierra, bajo la figura del capital, muestre su dominación tanto sobre la clase obrera, como sobre los propietarios mismos, en cuanto que las leyes del movimiento del capital los arruinan o los elevan. Con esto, en lugar del aforismo medieval *nulle terre sans seigneur* aparece otro refrán: *l'argent n'a pas de Maître* *, en el que se expresa la dominación total de la materia muerta sobre los hombres.

[XIX] 2) Las siguientes observaciones pueden ser realizadas en conexión con la controversia sobre dividir o no la propiedad de la tierra.

* El dinero no tiene señor.

La *división de la propiedad territorial* niega el *gran monopolio* de la propiedad territorial, lo supera, pero sólo por cuanto *generaliza* este monopolio. No supera el fundamento del monopolio, la propiedad privada. Ataca la existencia del monopolio, pero no su esencia. La consecuencia de ello es que cae víctima de las leyes de la propiedad privada. La división de la propiedad territorial corresponde, en efecto, al movimiento de la competencia en el dominio industrial. Aparte de las desventajas económicas de esta división de aperos y de este aislamiento del trabajo de unos y otros (que hay que distinguir evidentemente de la división del trabajo: el trabajo no está dividido entre muchos, sino que cada uno lleva a cabo para sí el mismo trabajo; es una multiplicación del mismo trabajo), esta división, como aquella competencia, se cambia necesariamente de nuevo en acumulación.

Allí, pues, en donde tiene lugar la división de la propiedad territorial, no queda otra salida sino retornar al monopolio de forma aún más odiosa, o negar, superar, la división de la misma propiedad territorial. Pero esto no es el retorno a la propiedad feudal, sino la superación de la propiedad privada de la tierra y el suelo en general. La primera superación del monopolio es siempre su generalización, la ampliación de su existencia. La superación del monopolio que ha alcanzado su existencia más amplia y comprensiva posible es su aniquilación plena. La asociación aplicada a la tierra y el suelo participa de las ventajas del latifundio desde el punto de vista económico y realiza, por primera vez, la tendencia originaria de la división, es decir, la igualdad, al tiempo que establece la relación afectiva del hombre con la tierra de una manera racional y no mediada por la servidumbre de la gleba, la dominación y una estúpida mística de la propiedad, al dejar de ser la tierra un objeto de tráfico y convertirse de nuevo, mediante el trabajo libre y el libre goce, en una verdadera y personal propiedad del hombre. Una gran ventaja de la división es que su masa, que no puede ya resolverse a caer

en la servidumbre, perece ante la propiedad de manera distinta que la de la industria.

Por lo que toca al gran latifundio, sus defensores han identificado de manera sofística las ventajas económicas que la agricultura en gran escala ofrece con el gran latifundio, como si no fuese sólo mediante la superación de la propiedad como estas ventajas alcanzan justamente [XX] su mayor extensión posible, de una parte, y su utilidad social, de la otra. Han atacado, igualmente, el espíritu mercantil de la pequeña propiedad territorial, como si el gran latifundio en su forma feudal no contuviese ya el tráfico de modo latente. Por no decir nada de la forma inglesa moderna, en la que van ligados el feudalismo del propietario de la tierra y el tráfico y la industria del arrendatario.

Así como el gran latifundio puede devolver el reproche de monopolio que la división de la propiedad territorial le hace, pues también la división se basa en el monopolio de la propiedad privada, así también puede la división de la propiedad territorial devolver al latifundio el reproche de la división, pues también en el latifundio reina la división, sólo que en forma rígida y anquilosada. En general, la propiedad privada se apoya siempre sobre la división. Por lo demás, así como la división de la propiedad territorial reconduce al latifundio como riqueza-capital, así también la propiedad territorial feudal tiene que marchar necesariamente hacia la división, o al menos caer en manos de los capitalistas, haga lo que haga.

Pues el latifundio, como sucede en Inglaterra, echa a la inmensa mayoría de la población en brazos de la industria y reduce a sus propios obreros a una miseria total. Engendra y aumenta, pues, el poder de su enemigo, del capital, de la industria, al arrojar al otro lado brazos y toda una actividad del país. Hace a la mayoría del país industrial, esto es, adversaria del latifundio. Así que la industria ha alcanzado un gran poder, como ahora en Inglaterra, arranca poco a poco

al latifundio su monopolio frente al extranjero y lo arroja a la competencia con la propiedad territorial extranjera. Bajo el dominio de la industria, el latifundio sólo podría asegurar su magnitud feudal mediante el monopolio frente al extranjero, para protegerse de las leyes generales del comercio, que contradicen su esencia feudal. Una vez arrojado a la competencia, sigue sus leyes como cualquier otra mercancía a ella arrojada. Va fluctuando, creciendo y disminuyendo, volando de unas manos a otras y ninguna ley puede mantenerlo ya en unas pocas manos predestinadas.

[XXI] La consecuencia inmediata es el fraccionamiento en muchas manos, en todo caso caída en el poder de los capitalistas industriales.

Finalmente, el latifundio que de esta forma ha sido mantenido por la fuerza y ha engendrado junto a sí una temible industria, conduce a la crisis aún más rápidamente que la división de la propiedad territorial, junto a la cual el poder de la industria está siempre en segundo rango.

El latifundio, como vemos en Inglaterra, ha perdido ya su carácter feudal y tomado carácter industrial cuando quiere hacer tanto dinero como sea posible. Da al propietario la mayor renta posible, al arrendatario el beneficio del capital más elevado que sea posible. Los trabajadores del campo están así ya reducidos al mínimo y la clase de los arrendatarios representa ya dentro de la propiedad territorial el poder de la industria y del capital. Mediante la competencia con el extranjero, la mayor parte de la renta de la tierra deja de poder constituir un ingreso independiente. Una gran parte de los propietarios debe ocupar el puesto de los arrendatarios, que de este modo se hunden parcialmente en el proletariado. Por otra parte, muchos arrendatarios se apoderan de la propiedad territorial, pues los grandes propietarios, merced a sus cómodos ingresos, se han dedicado en su mayoría a la disipación y son, en la mayor parte de los casos, también incapaces para dirigir la agricultura en gran escala; no poseen ni

capital ni capacidad para explotar la tierra y el suelo. Así, pues, una parte de éstos se arruina completamente. Finalmente, el salario reducido al mínimo debe ser aún más reducido para resistir la nueva competencia. Esto conduce entonces necesariamente a la revolución.

La propiedad territorial tenía que desarrollarse en cada una de estas dos formas para vivir en una y otra su necesaria decadencia, del mismo modo que la industria tenía que arruinarse en la forma del monopolio y en la forma de la competencia para aprender a creer en el hombre.

El trabajo enajenado

[XXII] Hemos partido de los presupuestos de la Economía Política. Hemos aceptado su terminología y sus leyes. Damos por supuestas la propiedad privada, la separación del trabajo, capital y tierra, y la de salario, beneficio del capital y renta de la tierra; admitamos la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc. Con la misma Economía Política, con sus mismas palabras, hemos demostrado que el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías; que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos, es decir, la más terrible reconstitución de los monopolios; que, por último, desaparece la diferencia entre capitalistas y terratenientes, entre campesino y obrero fabril, y la sociedad toda ha de quedar dividida en las dos clases de *propietarios* y *obreros* desposeídos.

La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica. Capta el proceso material de la propiedad privada, que ésta recorre en la realidad, con fórmulas abstractas y generales a las que luego presta valor de *ley*. No *comprende* estas leyes, es decir, no prueba cómo proce-

den de la esencia de la propiedad privada. La Economía Política no nos proporciona ninguna explicación sobre el fundamento de la división de trabajo y capital, de capital y tierra. Cuando determina, por ejemplo, la relación entre beneficio del capital y salario acepta como fundamento último el interés del capitalista, en otras palabras, parte de aquello que debería explicar. Otro tanto ocurre con la competencia, explicada siempre por circunstancias externas. En qué medida estas circunstancias externas y aparentemente casuales son sólo expresión de un desarrollo necesario, es algo sobre lo que la Economía Política nada nos dice. Hemos visto cómo para ella hasta el intercambio mismo aparece como un hecho ocasional. Las únicas ruedas [20] que la Economía Política pone en movimiento son la *codicia* y la *guerra entre los codiciosos*, la *competencia*.

Justamente porque la Economía Política no comprende la coherencia del movimiento pudo, por ejemplo, oponer la teoría de la competencia a la del monopolio, la de la libre empresa a la de la corporación, la de la división de la tierra a la del gran latifundio, pues competencia, libertad de empresa y división de la tierra fueron comprendidas y estudiadas sólo como consecuencias casuales, deliberadas e impuestas por la fuerza del monopolio, la corporación y la propiedad feudal, y no como sus resultados necesarios, inevitables y naturales.

Nuestra tarea es ahora, por tanto, la de comprender la conexión esencial entre la propiedad privada, la codicia, la separación de trabajo, capital y tierra, la de intercambio y competencia, valor y desvalorización del hombre, monopolio y competencia; tenemos que comprender la conexión de toda esta enajenación con el sistema *monetario*.

No nos coloquemos, como el economista cuando quiere explicar algo, en una imaginaria situación primitiva. Tal situación primitiva no explica nada, simplemente traslada la cuestión a una lejanía nebulosa y grisácea. Supone como he-

cho, como acontecimiento, lo que debería deducir, esto es, la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo, entre división del trabajo e intercambio. Así es también como la teología explica el origen del mal por el pecado original: dando por supuesto como hecho, como historia, aquello que debe explicar.

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 me-

dida como extrañamiento, que cuantos más objetos produce el trabajador, tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital.

Todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como un objeto *extraño*. Partiendo de este supuesto, es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es. Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo [21]. El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador. La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil.

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

El trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo exterior sensible*. Ésta es la materia en que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce.

Pero así como la naturaleza ofrece al trabajo *medios de vida*, en el sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los que ejercerse, así, de otro lado, ofrece también *víveres* en sentido estricto, es decir, medios para la subsistencia del *trabajador* mismo.

En consecuencia, cuanto más *se apropia* el trabajador al mundo exterior, la naturaleza sensible, por medio de su trabajo, tanto más se priva de víveres en este doble sentido; en primer lugar, porque el mundo exterior sensible cesa de ser, en creciente medida, un objeto perteneciente a su trabajo, un *medio de vida* de su trabajo; en segundo término, porque este mismo mundo deja de representar, cada vez más pronunciadamente, *víveres* en sentido inmediato, medios para la subsistencia física del trabajador.

El trabajador se convierte en siervo de su objeto en un doble sentido: primeramente porque recibe un *objeto de trabajo,* es decir, porque recibe trabajo; en segundo lugar porque recibe *medios de subsistencia.* Es decir, en primer término porque puede existir como *trabajador,* en segundo término porque puede existir como *sujeto físico.* El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto *trabajador* puede mantenerse como sujeto físico y que sólo como *sujeto físico* es ya trabajador.

(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 deforme 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.

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

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

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

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

Primeramente en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí[22] fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo[23] cuando no trabaja y

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

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

Comer, beber y engendrar, etc., son realmente también auténticas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en fin único y último son animales[24].

Hemos considerado el acto de la enajenación de la actividad humana práctica, del trabajo, en dos aspectos: 1) la relación del trabajador con el *producto del trabajo* como con un objeto ajeno y que lo domina. Esta relación es, al mismo tiempo, la relación con el mundo exterior sensible, con los objetos naturales, como con un mundo extraño para él y que se le enfrenta con hostilidad; 2) la relación del trabajo con el

acto de la producción dentro del *trabajo*. Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como con una actividad extraña, que no le pertenece, la acción como pasión, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la propia energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él. La *enajenación respecto de sí mismo* como, en el primer caso, la enajenación respecto de la *cosa*.

[XXIV] Aún hemos de extraer de las dos anteriores una tercera determinación del *trabajo enajenado*.

El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre[25].

La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre que el animal tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive. Así como las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz, etc., constituyen teóricamente una parte de la conciencia humana, en parte como objetos de la ciencia natural, en parte como objetos del arte (su naturaleza inorgánica espiritual, los medios de subsistencia espiritual que él ha de preparar para el goce y asimilación), así también constituyen prácticamente una parte de la vida y de la actividad humana. Físicamente el hombre vive sólo de estos productos naturales, aparezcan en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda, etc. La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser 1) un medio

de subsistencia inmediato, como por ser 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.

Como quiera que el trabajo enajenado 1) convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, 2) lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también hace del *género* algo ajeno al hombre; hace que para él la *vida genérica* se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, en segundo término convierte a la primera, en abstracto, en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta.

Pues, en primer término, el trabajo, la *actividad vital,* la *vida productiva misma,* aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como *medio de vida.*

El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella.* El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un

ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su *existencia.*

La producción práctica de un *mundo objetivo,* la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico. Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza.

Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un ser *genérico.* Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como *su* obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica del hombre,* pues éste se desdobla no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se

contempla a sí mismo en un mundo creado por él. Por esto el trabajo enajenado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su *vida genérica,* su real objetividad genérica, y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza. Del mismo modo, al degradar la actividad propia, la actividad libre, a la condición de medio, hace el trabajo enajenado de la vida genérica del hombre un medio para su existencia física.

Mediante la enajenación, la conciencia del hombre que el hombre tiene de su género se transforma, pues, de tal manera que la vida genérica se convierte para él en simple medio.

El trabajo enajenado, por tanto:

3) Hace del *ser genérico del hombre,* tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su *esencia humana.*

4) Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación *del hombre respecto del hombre.* Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro.* Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro.

En general, la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana.

La enajenación del hombre y, en general, toda relación del hombre consigo mismo, sólo encuentra realización y expresión verdaderas en la relación en que el hombre está con el otro.

En la relación del trabajo enajenado, cada hombre considera, pues, a los demás según la medida y la relación en la que él se encuentra consigo mismo en cuanto trabajador.

[XXV] Hemos partido de un hecho económico, el extrañamiento entre el trabajador y su producción. Hemos expuesto el concepto de este hecho: el trabajo *enajenado, extrañado.* Hemos analizado este concepto, es decir, hemos analizado simplemente un hecho económico.

Veamos ahora cómo ha de exponerse y representarse en la realidad el concepto del trabajo enajenado, extrañado.

Si el producto del trabajo me es ajeno, se me enfrenta como un poder extraño, entonces ¿a quién pertenece?

Si mi propia actividad no me pertenece; si es una actividad ajena, forzada, ¿a quién pertenece entonces?

A un ser *otro* que yo.

¿Quién es ese ser?

¿Los dioses? Cierto que en los primeros tiempos la producción principal, por ejemplo, la construcción de templos, etc., en Egipto, India, México, aparece al servicio de los dioses, como también a los dioses pertenece el producto. Pero los dioses por sí solos no fueron nunca los dueños del trabajo. Aún menos de la *naturaleza.* Qué contradictorio sería que cuando más subyuga el hombre a la naturaleza mediante su trabajo, cuando más superfluos vienen a resultar los milagros de los dioses en razón de los milagros de la industria, tuviese que renunciar el hombre, por amor de estos poderes, a la alegría de la producción y al goce del producto.

El ser *extraño* al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está aquél y para cuyo placer sirve éste, solamente puede ser el *hombre* mismo.

Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto sólo es posible porque pertenece a *otro hombre* que no es el trabajador. Si su actividad es para él dolor, ha de ser *goce* y alegría vital de otro. Ni los

dioses, ni la naturaleza, sino sólo el hombre mismo, puede ser este poder extraño sobre los hombres.

Recuérdese la afirmación antes hecha de que la relación del hombre consigo mismo únicamente es para él *objetiva* y *real* a través de su relación con los otros hombres. Si él, pues, se relaciona con el producto de su trabajo, con su trabajo objetivado, como con un objeto poderoso, independiente de él, hostil, *extraño,* se está relacionando con él de forma que otro hombre independiente de él, poderoso, hostil, extraño a él, es el dueño de este objeto. Si él se relaciona con su actividad como con una actividad no libre, se está relacionando con ella como con la actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, la compulsión y el yugo de otro.

Toda enajenación del hombre respecto de sí mismo y de la naturaleza aparece en la relación que él presume entre él, la naturaleza y los otros hombres distintos de él. Por eso la autoenajenación religiosa aparece necesariamente en la relación del laico con el sacerdote, o también, puesto que aquí se trata del mundo intelectual, con un mediador, etc. En el mundo práctico, real, el extrañamiento de sí sólo puede manifestarse mediante la relación práctica, real, con los otros hombres. El medio mismo por el que el extrañamiento se opera es un medio práctico. En consecuencia mediante el trabajo enajenado no sólo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción como con poderes* que le son extraños y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con estos otros hombres. De la misma manera que hace de su propia producción su desrealización, su castigo; de su propio producto su pérdida, un producto que no le pertenece, y así también crea el domi-

* Sigo aquí el texto de MEGA, que dice *Mächen,* que es el término que emplea también la edición Dietz. En la edición de Hillman se dice, por el contrario, *Menschen* ('hombres').

nio de quien no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse de su propia actividad posesiona al extraño de la actividad que no le es propia.

Hasta ahora hemos considerado la relación sólo desde el lado del trabajador; la consideraremos más tarde también desde el lado del no trabajador.

Así, pues, mediante el *trabajo enajenado* crea el trabajador la relación de este trabajo con un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño. La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el del capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo. La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo* enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo.

Partiendo de la Economía Política hemos llegado, ciertamente, al concepto del *trabajo enajenado (de la vida enajenada)* como resultado del *movimiento de la propiedad privada.* Pero el análisis de este concepto muestra que aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo, del mismo modo que los dioses no son *originariamente* la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano. Esta relación se transforma después en una interacción recíproca.

Sólo en el último punto culminante de su desarrollo descubre la propiedad privada de nuevo su secreto, es decir, en primer lugar que es el *producto* del trabajo enajenado, y en segundo término que es el medio por el cual el trabajo se enajena, la *realización de esta enajenación.*

Este desarrollo ilumina al mismo tiempo diversas colisiones no resueltas hasta ahora.

1) La Economía Política parte del trabajo como del alma verdadera de la producción y, sin embargo, no le da nada al trabajo y todo a la propiedad privada. Partiendo de esta contradicción ha fallado Proudhon en favor del trabajo y contra

la propiedad privada. Nosotros, sin embargo, comprendemos que esta aparente contradicción es la contradicción del *trabajo enajenado* consigo mismo y que la Economía Política simplemente ha expresado las leyes de este trabajo enajenado.

Comprendemos también por esto que *salario* y *propiedad privada* son idénticos, pues el salario que paga el producto, el objeto del trabajo, el trabajo mismo, es sólo una consecuencia necesaria de la enajenación del trabajo; en el salario el trabajo no aparece como un fin en sí, sino como un servidor del salario. Detallaremos esto más tarde. Limitándonos a extraer ahora algunas consecuencias [XXVI].

Un *alza forzada de los salarios*, prescindiendo de todas las demás dificultades (prescindiendo de que, por tratarse de una anomalía, sólo mediante la fuerza podría ser mantenida), no sería, por tanto, más que una *mejor remuneración de los esclavos*, y no conquistaría, ni para el trabajador, ni para el trabajo su vocación y su dignidad humanas.

Incluso la *igualdad de salarios*, como pide *Proudhon*, no hace más que transformar la relación del trabajador actual con su trabajo en la relación de todos los hombres con el trabajo. La sociedad es comprendida entonces como capitalista abstracto.

El salario es una consecuencia inmediata del trabajo enajenado y el trabajo enajenado es la causa inmediata de la propiedad privada. Al desaparecer un término debe también, por esto, desaparecer el otro.

2) De la relación del trabajo enajenado con la propiedad privada se sigue, además, que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, etc., de la servidumbre, se expresa en la forma política de la *emancipación de los trabajadores*, no como si se tratase sólo de la emancipación de éstos, sino porque su emancipación entraña la emancipación humana general; y esto es así porque toda la servidumbre humana está encerrada en la relación del trabajador con la producción, y todas las relaciones serviles son sólo modificaciones y consecuencias de esta relación.

Así como mediante el *análisis* hemos encontrado el concepto de *propiedad privada* partiendo del concepto de *trabajo enajenado, extrañado,* así también podrán desarrollarse con ayuda de estos dos factores todas las *categorías* económicas y encontraremos en cada una de estas categorías, por ejemplo, el tráfico, la competencia, el capital, el dinero, solamente una *expresión determinada, desarrollada,* de aquellos primeros fundamentos.

Antes de considerar esta estructuración, sin embargo, tratemos de resolver dos cuestiones.

1) Determinar la *esencia* general de la *propiedad privada,* evidenciada como resultado del trabajo enajenado, en su relación con la *propiedad verdaderamente humana y social.*

2) Hemos aceptado *el extrañamiento del trabajo,* su enajenación, como un hecho y hemos realizado este hecho. Ahora nos preguntamos ¿cómo llega el *hombre a enajenar, a extrañar su trabajo?* ¿Cómo se fundamenta este extrañamiento en la esencia de la evolución humana? Tenemos ya mucho ganado para la solución de este problema al haber *transformado* la cuestión del *origen de la propiedad privada* en la cuestión de la relación del *trabajo enajenado* con el proceso evolutivo de la humanidad. Pues cuando se habla de *propiedad privada* se cree tener que habérselas con una cosa fuera del hombre. Cuando se habla de trabajo nos las tenemos que haber inmediatamente con el hombre mismo. Esta nueva formulación de la pregunta es ya incluso su solución.

Ad. 1) *Esencia general de la propiedad privada y su relación con la propiedad verdaderamente humana.*

El trabajo *enajenado* se nos ha resuelto en dos componentes que se condicionan recíprocamente o que son sólo dos expresiones distintas de una misma relación. La *apropiación* aparece como extrañamiento, como *enajenación* y la *enajenación* como *apropiación,* el *extrañamiento* como la verdadera *naturalización.*

Hemos considerado un aspecto, el trabajo *enajenado* en relación al *trabajador* mismo, es decir, la relación del trabajo enajenado consigo mismo. Como producto, como resultado necesario de esta relación hemos encontrado la *relación de propiedad del no-trabajador* con el *trabajador* y con el *trabajo. La propiedad privada* como expresión resumida, material, del trabajo enajenado abarca ambas relaciones, *la relación del trabajador con el trabajo,* con *el producto de su trabajo y con el no trabajador,* y la *relación del no trabajador con el trabajador y con el producto de su trabajo.*

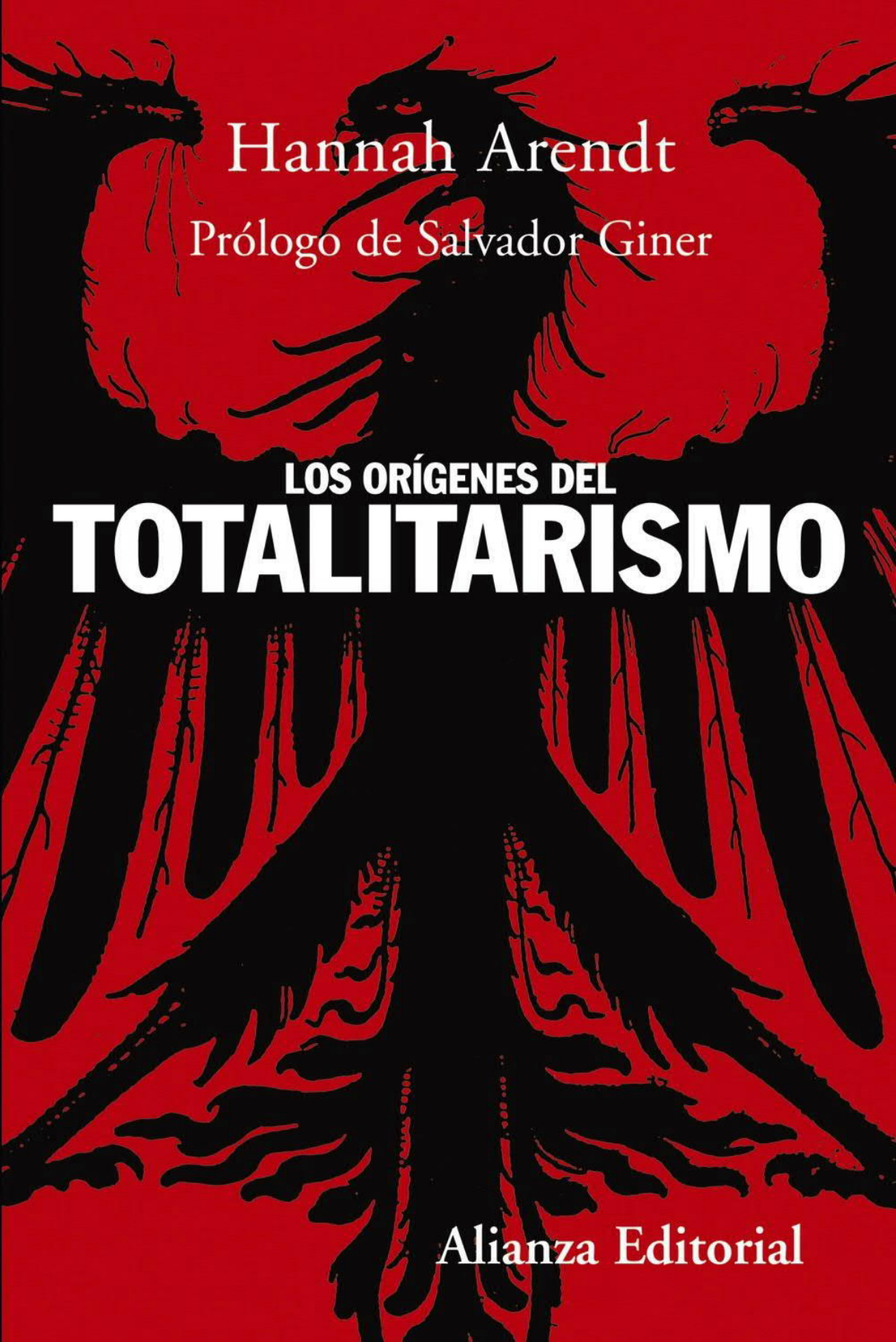
Si hemos visto, pues, que respecto del trabajador, que mediante el trabajo se *apropia* de la naturaleza, la apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la vitalidad como holocausto de la vida, la producción del objeto como pérdida del objeto en favor de un poder *extraño,* consideremos ahora la relación de este hombre extraño al trabajo y al trabajador con el trabajador, el trabajo y su objeto.

Por de pronto [26] hay que observar que todo lo que en el trabajador aparece como *actividad de la enajenación,* aparece en el no trabajador como *estado de la enajenación,* del *extrañamiento.*

En segundo término, que el *comportamiento práctico, real,* del trabajador en la producción y respecto del producto (en cuanto estado de ánimo) aparece en el no trabajador a él enfrentado como comportamiento *teórico.*

[XXVII] *Tercero.* El no trabajador hace contra el trabajador todo lo que éste hace contra sí mismo, pero no hace contra sí lo que hace contra el trabajador[27].

Consideremos más detenidamente estas tres relaciones.


Hannah Arendt
Prólogo de Salvador Giner
LOS ORÍGENES DEL
TOTALITARISMO
Alianza Editorial

Hannah Arendt

LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO

Traducción de Guillermo Solana

Alianza Editorial

Título original: *The Origins of Totalitarianism* by Hannah Arendt

Primera edición: 2006
Séptima reimpresión: 2014

Creative Commons

© 1973, 1968, 1966, 1958, 1951, 1948 by Hannah Arendt
Copyright renewed 1979 by Mary McCarthy West
Published by arrangement with Harcourt, Inc.
© de la traducción: Guillermo Solana
© del prólogo: Salvador Giner, 2006
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2006, 2007, 2009, 2010, 2011, 2013, 2014
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-206-4771-5
Depósito Legal: M. 30.460-2011
Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:

alianzaeditorial@anaya.es

A Heinrich Blücher

UNIVERSIDAD LIBRE
BIBLIOTECA CANDELARIA

ÍNDICE

PRÓLOGO DE *SALVADOR GINER* 11

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN 25

PRÓLOGO A LA PRIMERA PARTE: ANTISEMITISMO 29

PRÓLOGO A LA SEGUNDA PARTE: IMPERIALISMO 36

PRÓLOGO A LA TERCERA PARTE: TOTALITARISMO 43

PRIMERA PARTE
ANTISEMITISMO

1. El antisemitismo como un insulto al sentido común 65
2. Los judíos, el estado-nación y el nacimiento del antisemitismo 75
3. Los judíos y la sociedad 127
4. El *affaire* Dreyfus 169

SEGUNDA PARTE
IMPERIALISMO

5. La emancipación política de la burguesía 211
6. El pensamiento racial antes del racismo 254

7. Raza y burocracia 286
8. Imperialismo continental: los panmovimientos 331
9. La decadencia del estado-nación y el final de los derechos del hombre. 385

TERCERA PARTE

TOTALITARISMO

10. Una sociedad sin clases 431
11. El movimiento totalitario 474
12. El totalitarismo en el poder 531
13. Ideología y terror: una nueva forma de gobierno 617

BIBLIOGRAFÍA 641

ÍNDICE ANALÍTICO 673

CAPÍTULO 11

EL MOVIMIENTO TOTALITARIO

1. Propaganda totalitaria

Sólo el populacho y la élite pueden sentirse atraídos por el ímpetu mismo del totalitarismo; las masas tienen que ser ganadas por la propaganda. Bajo las condiciones del gobierno constitucional y de la libertad de opinión, los movimientos totalitarios que luchan por el poder pueden emplear el terror sólo hasta un determinado grado y comparten con otros partidos la necesidad de conseguir seguidores y de parecer plausibles ante un público que no está todavía rigurosamente aislado de todas las demás fuentes de información.

Se reconoció temprano y se ha afirmado frecuentemente que en los países totalitarios la propaganda y el terror ofrecen dos caras de la misma moneda[1]. Esto, empero, es sólo cierto en parte. Allí donde el totalitarismo posee

[1] Véase, por ejemplo, *Dictatorships and Political Police: The Technique of Control by Fear,* de E. Kohn-Bramstedt, Londres, 1945, pp. 164 y ss. La explicación es que «el terror sin propaganda perdería la mayor parte de su efecto psicológico, mientras que la propaganda sin terror no alcanza todo su impacto» (p. 175). Lo que se pasa por alto en estas y en similares declaraciones, que en su mayor parte se mueven en un círculo vicioso, es el hecho de que no sólo la propaganda política, sino toda la moderna publicidad de masas, contienen un elemento de amenaza; que el terror, por otra parte, pue-

un control absoluto, sustituye a la propaganda con el adoctrinamiento y utiliza la violencia, no tanto para asustar al pueblo (esto se hace sólo en las fases iniciales, cuando todavía existe una oposición política) como para realizar constantemente sus doctrinas ideológicas y sus mentiras prácticas. El totalitarismo no se contentará con declarar, frente a hechos que prueban lo contrario, que no existe el paro; abolirá los subsidios de paro como parte de su propaganda[2]. Igualmente importante es el hecho de que la negativa a reconocer el paro haga realidad —aunque en una forma más bien inesperada— la antigua doctrina socialista: el que no trabaje que no coma. O cuando Stalin, por poner otro ejemplo, decidió reescribir la historia de la Revolución rusa, la propaganda de su nueva versión consistió en destruir, junto con los antiguos libros y documentos, a sus autores y lectores: la publicación en 1938 de una nueva historia oficial del partido comunista fue la señal de que había concluido la superpurga que diezmó a toda una generación de intelectuales soviéticos. Análogamente, en los territorios ocupados del este, los nazis emplearon al principio la propaganda antisemita para conseguir un firme control de la población. No necesitaron ni utilizaron el terror para apoyar esta propaganda. Cuando liquidaron a la mayor parte de la *intelligentsia* polaca, no lo hicieron por la oposición de ésta, sino porque, según su doctrina, los polacos carecían de intelecto, y cuando proyectaron apoderarse de los niños de ojos azules y pelo rubio, no pretendían asustar a la población, sino preservar la «sangre germánica»[3].

de resultar completamente eficaz sin la propaganda mientras que sólo se trate del simple terror político convencional de una tiranía. El terror necesita de la propaganda únicamente cuando se pretende que coaccione no sólo desde fuera, sino también desde dentro, cuando el régimen político desea algo más que el poder. En este sentido, el teórico nazi Eugen Hadamovsky pudo decir en *Propaganda und nationale Macht,* 1933: «La propaganda y la violencia no son nunca contradictorias. El uso de la violencia puede ser parte de la propaganda» (p. 22).

[2] «Por entonces se anunció oficialmente que el paro estaba "liquidado" en la Rusia soviética. El resultado del anuncio fue que todos los subsidios de paro fueron igualmente "liquidados"» (Anton Ciliga, *The Russian Enigma,* Londres, 1940, p. 109).

[3] La llamada «Operación Heno» comenzó con un decreto de fecha 16 de febrero de 1942, promulgado por Himmler, «concerniente [a los individuos] de linaje alemán en Polonia», estipulando que sus hijos tendrían que ser enviados a familias «que deseen [aceptarles] sin reservas, por amor a su buena sangre» (Documento de Nuremberg R 135, fotocopiado por el «Centre de Documentation Juive», París). Parece que en junio de 1944 el IX Ejército realmente secuestró de 40.000 a 50.000 niños, a los que después trasladó a Alemania. Un informe sobre la cuestión, enviado al Estado Mayor de la Wehrmacht en Berlín por un hombre llamado Brandenburg, menciona planes similares para Ucrania (Documento PS 031, publicado por Léon Poliakov en *Bréviaire de la haine,* p. 137). El mismo Himmler hizo varias referencias a este plan (véase *Nazi Conspiracy and Aggression,* Office of the United States Chief of Counsel for the Prosecution of Axis Criminality, U.S. Government, Washington, 1946, III, p. 640, que contiene extractos del discurso de Himmler en Cracovia en marzo de 1942; véanse también los comentarios al discurso pronunciado por Himmler en Bad Schachen en 1943, en Kohn-Bramstedt, *op. cit.,* p. 244). De los certificados extendidos por la II Sección Médica

Como los movimientos totalitarios existen en un mundo que en sí mismo no es totalitario, se ven forzados a recurrir a lo que comúnmente consideramos como propaganda. Pero semejante propaganda siempre se dirige a una esfera exterior, bien a los estratos no totalitarios de la población del país, bien a los países extranjeros no totalitarios. Esta esfera exterior hacia la que se dirige la propaganda totalitaria puede variar considerablemente; incluso después de la conquista del poder, la propaganda totalitaria puede dirigirse a los segmentos de su propia población cuya coordinación no ha sido seguida por un suficiente adoctrinamiento. A este respecto, los discursos de Hitler a sus generales durante la guerra son verdaderos modelos de propaganda, caracterizados principalmente por las monstruosas mentiras con las que el Führer entretenía a sus invitados en su afán por ganarlos para su causa[4]. La esfera exterior puede hallarse también representada por grupos de simpatizantes que no están todavía dispuestos a aceptar los verdaderos objetivos del movimiento; finalmente, sucedía a menudo que incluso los miembros del partido eran considerados por el círculo interno del Führer o por los afiliados a las formaciones de élite como pertenecientes a semejante esfera exterior y que, también en este caso, todavía precisaban de la propaganda porque no podían ser dominados con seguridad. Para no sobreestimar la importancia de las mentiras de la propaganda, tienen que recordarse los muy numerosos ejemplos en los que Hitler fue completamente sincero y brutalmente inequívoco en la definición de los verdaderos objetivos del movimiento, que, simplemente, no eran reconocidos por un público carente de preparación para semejante consistencia[5]. Pero, básicamente

en Minsk el 10 de agosto de 1942 puede deducirse cómo se realizó la selección de estos chicos: «El examen racial de Natalie Harpf, nacida el 14 de agosto de 1922, mostró que era una muchacha normalmente desarrollada, de tipo predominantemente báltico oriental con características nórdicas». «El examen de Arnold Cornies, nacido el 19 de febrero de 1930, mostró que era un muchacho, normalmente desarrollado, de doce años de edad, de tipo predominantemente oriental, con características nórdicas.» Firmado: N. Wc (Documento en los archivos del Yiddish Scientific Institute, Nueva York, núm. Occ E 3a-17).

Por lo que se refiere al exterminio de la *intelligentsia* polaca, que, en opinión de Hitler, podía «ser barrida sin escrúpulo», véase Poliakov, *op. cit.*, p. 321, y el Documento NO 2.472.

[4] Véase *Hitlers Tischgespräche.* En el verano de 1942 todavía habla de «[echar a puntapiés] hasta el último judío de Europa» (p. 113) y de reasentar a los judíos en Siberia o en África (p. 311), o en Madagascar, cuando en realidad ya se había decidido por la «solución final» antes de que comenzara la invasión de Rusia, probablemente en 1940, y mientras que había ordenado la instalación de las cámaras de gas en el otoño de 1941 (véase *Nazi Conspiracy and Aggression,* II, pp. 265 y ss.; III, pp. 783 y ss., Documento PS 1.104; V, pp. 322 y ss., Documento PS 2.065). Himmler ya sabía en la primavera de 1941 que «los judíos [deben ser] exterminados hasta el último hombre antes del final de la guerra. Éste es el deseo inequívoco y la orden del Führer» *(Dossier Kersten,* en el «Centre de Documentation Juive»).

[5] En relación con ello existe un informe muy interesante, que lleva fecha del 16 de julio de 1940, acerca de la conversación en el cuartel general del Führer, en presencia de Rosenberg, Lammers y Keitel, iniciada por Hitler con la formulación de los siguientes «principios básicos»: «Ahora es esen-

hablando, la dominación totalitaria trata de restringir exclusivamente los métodos de la propaganda a su política exterior o a los sectores del movimiento fuera del país con el propósito de proporcionarles un material adecuado. Allí donde el adoctrinamiento totalitario en el interior llega a estar en conflicto con la línea de propaganda para el consumo en el exterior (lo que sucedió en Rusia durante la guerra, no cuando Stalin firmó su alianza con Hitler, sino cuando la guerra con Hitler le llevó al campo de las democracias), la propaganda es explicada en el interior como una «maniobra táctica temporal»[6]. Tanto como sea posible, esta distinción entre la doctrina ideológica para los iniciados en el movimiento, que ya no necesitan de la propaganda, y la pura propaganda para el mundo exterior, queda ya establecida durante la existencia de los movimientos antes de la conquista del poder. La relación entre la propaganda y el adoctrinamiento depende normalmente, por una parte, de las dimensiones de los movimientos y, por otra, de la presión exterior. Cuanto más pequeño sea un movimiento, más energía gastará en la propaganda; cuanto mayor sea la presión del mundo exterior sobre los regímenes totalitarios —una presión que no puede ser enteramente ignorada, ni siquiera tras los telones de acero—, más activamente se lanzarán a la propaganda los dictadores. La cuestión esencial es que las necesidades de propaganda siempre están dictadas por el mundo exterior y que los movimientos en sí no propagan, sino que adoctrinan. A la inversa, el adoctrinamiento, emparejado inevitablemente con el terror, aumenta con la fuerza de los movimientos o el aislamiento de los gobiernos totalitarios y su seguridad ante la intervención exterior.

La propaganda es, desde luego, parte inevitable de la «guerra psicológica», pero el terror lo es más. El terror sigue siendo utilizado por los regímenes totalitarios incluso cuando ya han sido logrados sus objetivos psicológicos: su ver-

cial no exhibir nuestro objetivo último ante el mundo entero... Por eso no debe resultar obvio que [los decretos para el mantenimiento de la paz y del orden en los territorios ocupados] apunten a un arreglo final. Todas las medidas necesarias —ejecuciones, desplazamientos— pueden ser y serán realizadas a pesar de ello». A esto siguió una conversación en la que no se hace ninguna referencia a las palabras de Hitler y en la que Hitler ya no participó. Obviamente no había sido «comprendido» (Documento L 221, en el «Centre de Documentation Juive»).

[6] Por lo que se refiere a la confianza de Stalin en que Hitler no atacaría Rusia, véase *Stalin: A political Biography*, de Isaac Deutscher, Nueva York y Londres, 1949, pp. 454 y ss., y especialmente la nota al pie de la página 458: «Sólo en 1948 reveló el viceprimer ministro, N. Voznesensky, jefe de la Comisión Planificadora del Estado, que los planes económicos para el tercer trimestre de 1941 estaban basados en la presunción de que habría paz y que, tras el estallido de las hostilidades, se elaboró un nuevo plan, orientado hacia la guerra». La estimación de Deutscher quedó sólidamente confirmada por el informe de Jruschov sobre la reacción de Stalin ante el ataque alemán a la Unión Soviética (véase su «Speech on Stalin» ante el XX Congreso, tal como fue publicado por el Departamento de Estado, *The New York Times*, 5 de junio de 1956).

dadero horror estriba en que reina sobre una población completamente sometida. Allí donde es llevado a la perfección el dominio del terror, como en los campos de concentración, la propaganda desaparece por completo; quedó incluso enteramente prohibida en la Alemania nazi[7]. La propaganda, en otras palabras, es un instrumento del totalitarismo, y posiblemente el más importante, en sus relaciones con el mundo no totalitario; el terror, al contrario, constituye la verdadera esencia de su forma de gobierno. Su existencia depende tan poco de los factores psicológicos o de otros factores subjetivos como la existencia de las leyes, en un país gobernado constitucionalmente, del número de personas que las violan.

El terror, como contrapartida de la propaganda, desempeñó un papel más grande bajo el nazismo que bajo el comunismo. Los nazis no liquidaron a figuras prominentes, como había sucedido durante la primera oleada de crímenes políticos en Alemania (los asesinatos de Rathenau y de Erzberger); en vez de ello, matando a pequeños funcionarios socialistas o a miembros influyentes de los partidos adversarios, trataron de demostrar a la población los peligros que implicaba la mera afiliación a esos partidos. Este tipo de terror masivo, que todavía operaba en una escala comparativamente pequeña, aumentó firmemente porque ni la policía ni los tribunales persiguieron seriamente a los delincuentes políticos de la llamada derecha. Resultaba valioso como lo que un autor nazi definió como «propaganda del poder»[8]: advertía a la población en general de que resultaba más seguro ser miembro de una organización paramilitar nazi que un republicano leal. Esta impresión se vio considerablemente reforzada por el empleo específico que los nazis hicieron de sus crímenes políticos. Siempre los reconocieron públicamente; jamás los disculparon como «excesos de los escalones inferiores» (semejantes disculpas eran utilizadas solamente por los simpatizantes de los nazis) e impresionaron a la población por mostrarse muy diferentes de los «ociosos parlanchines» de los otros partidos.

Las semejanzas entre este tipo de terror y el simple gangsterismo son demasiado obvias como para que valga la pena señalarlas. Esto no significa que el nazismo fuese gangsterismo, como a veces se ha deducido, sino sólo

[7] «La educación [en los campos de concentración] consiste en disciplina, nunca en ningún tipo de instrucción sobre una base ideológica, porque la mayoría de los prisioneros tienen almas semejantes a las de los esclavos» (Heinrich Himmler, *Nazi Conspiracy*, IV, pp. 616 y ss.).

[8] Eugen Hadamovsky, *op. cit.*, destaca en la literatura sobre la propaganda totalitaria. Sin declararlo explícitamente, Hadamovsky ofrece una inteligente y reveladora explicación pronazi de la propia exposición de Hitler sobre el tema en «Propaganda y Organización», en el libro II, cap. XI, de *Mein Kampf* (2 vols. primera edición alemana, 1925 y 1927, respectivamente. Traducción completa, Nueva York, 1939). Véase también *Die politische Propaganda der NSDAP im Kampf um die Macht*, de F. A. Six, 1936, pp. 21 y ss.

que los nazis, sin reconocerlo, aprendieron tanto de las organizaciones gangsteriles americanas como su propaganda, reconocidamente, aprendió de la publicidad comercial americana.

Más específico en la propaganda totalitaria que las amenazas directas y los crímenes contra individuos es, sin embargo, el uso de las alusiones indirectas, veladas y amenazadoras, contra aquellos que no atendían a sus enseñanzas y, más tarde, contra quienes no prestaban atención a los crímenes en masa, indiferenciadamente cometidos contra «culpables» e «inocentes». La propaganda comunista amenazaba al pueblo con perder el tren de la historia, con permanecer desesperadamente retrasado con respecto a su tiempo, con gastar sus vidas inútilmente, de la misma manera que el pueblo era amenazado por los nazis con vivir contra las leyes eternas de la naturaleza y de la vida, con un irreparable y misterioso deterioro de su sangre. El fuerte énfasis de la propaganda totalitaria en la naturaleza «científica» de sus afirmaciones ha sido comparado con ciertas técnicas publicitarias que también se dirigen a las masas. Y es cierto que los anuncios de los periódicos documentan ese «cientificismo» por el que un fabricante demuestra con hechos y cifras, con ayuda de un departamento de «investigación», que el suyo es el «mejor jabón del mundo»[9]. También es evidente que existe un cierto elemento de violencia en las exageraciones imaginativas de los publicitarios, que, tras la afirmación de que las muchachas que no utilizan esa marca específica de jabón pueden pasar inadvertidas por la vida y no conseguir un marido, alienta el salvaje sueño de un monopolio, el sueño de que algún día el fabricante del «único jabón que impide que las muchachas pasen inadvertidas» pueda tener el poder de privar de marido a todas las muchachas que no utilicen su jabón. En estos ejemplos de publicidad comercial y de propaganda comercial, la ciencia es solamente un sustituto del poder. La obsesión de los movimientos totalitarios por las pruebas «científicas» cesa sólo cuando llegan al poder. Los nazis prescindieron incluso de aquellos investigadores que estaban dispuestos a servirles, y los bolcheviques emplearon la reputación de sus hombres de ciencia con fines enteramente anticientíficos y les obligaron a desempeñar el papel de charlatanes.

Pero sólo existen estas semejanzas, frecuentemente sobreestimadas, entre la publicidad y la propaganda de masas. Habitualmente, los hombres de negocios no se presentan como profetas y no demuestran constantemente la precisión de sus previsiones. El cientificismo de la propaganda totalitaria se

[9] El análisis de Hitler de la «propaganda bélica» *(Mein Kampf,* libro I, capítulo VI) recalca el ángulo comercial de la propaganda y utiliza el ejemplo de la publicidad de jabones. Su importancia ha sido generalmente sobreestimada, mientras que se pasaron por alto sus posteriores ideas positivas en «Propaganda y Organización».

halla caracterizado por su insistencia casi exclusiva en la profecía científica, diferenciada del anticuado recurso al pasado. En ninguna parte aparece más claramente el origen ideológico, del socialismo en un caso y del racismo en otro, que cuando sus portavoces pretenden haber descubierto las fuerzas ocultas que les traerán buena suerte en la cadena de la fatalidad. Existe, desde luego, un gran atractivo para las masas en los «sistemas absolutistas que presentan todos los acontecimientos de la historia como dependientes de grandes causas primeras enlazadas por la cadena de la fatalidad y que, en realidad, eliminan a los hombres de la historia de la raza humana» (en palabras de Tocqueville). Pero no puede dudarse de que la jefatura nazi creía realmente, y no simplemente las utilizaba como propaganda, en doctrinas como las siguientes: «Cuanto más cuidadosamente reconocemos y observamos las leyes de la naturaleza y de la vida..., tanto más nos ajustamos a la voluntad del Todopoderoso. Cuanto mejor sea nuestra percepción de la voluntad del Todopoderoso, mayores serán nuestros éxitos»[10]. Es completamente evidente que bastarían unos pocos cambios para expresar así el credo de Stalin: «Cuanto más cuidadosamente reconocemos y observamos las leyes de la historia y de la lucha de clases, tanto más nos ajustamos al materialismo dialéctico. Cuanto mejor sea nuestra percepción del materialismo dialéctico, mayores serán nuestros éxitos». En cualquier caso, difícilmente podría quedar mejor ilustrada la noción de Stalin de la «jefatura correcta»[11].

La propaganda totalitaria elevó al cientificismo ideológico y a su técnica de formulación de afirmaciones en forma de predicciones a una cumbre de eficiencia de método y de absurdo de contenido porque, demagógicamente hablando, difícilmente hay mejor manera de evitar una discusión que la de liberar a un argumento del control del presente, asegurando que sólo el futuro puede revelar sus méritos. Sin embargo, las ideologías totalitarias no inventaron este procedimiento ni fueron las únicas en utilizarlo. El cientificismo de la propaganda de masas ha sido tan universalmente empleado en la política moderna que ha llegado a ser interpretado como un signo más

[10] Véase el importante memorándum de Martin Bormann sobre las «Relaciones entre el Nacionalsocialismo y el Cristianismo», en *Nazi Conspiracy*, VI, pp. 1036 y ss. Formulaciones semejantes pueden hallarse una y otra vez en la literatura panfletaria editada por las SS para el «adoctrinamiento ideológico» de sus aspirantes. «Las leyes de la naturaleza están sujetas a una inalterable voluntad que no puede ser influida. Por eso es necesario reconocer estas leyes» («SS-Mann und Blutsfrag, *Schriftenreihe für die weltanschauliche Schulung der Ordnungspolizei*, 1942). Todo esto son sólo variaciones de ciertas frases tomadas del *Mein Kampf* de Hitler, de la que se cita la siguiente como lema del panfleto más arriba mencionado: «Cuando el hombre trata de luchar contra la férrea lógica de la naturaleza choca con los principios básicos a los que debe exclusivamente su misma existencia como hombre».

[11] J. Stalin, *Leninism* (1933), vol. II, cap. III.

general de la obsesión por la ciencia que ha caracterizado al mundo occidental desde el desarrollo de las matemáticas y de la física en el siglo XVI; de esta forma, el totalitarismo parece ser exclusivamente la última fase de un proceso durante el cual la «ciencia [se ha convertido] en un ídolo que curará mágicamente todos los males de la existencia y que transformará la naturaleza del hombre»[12]. Y existió, desde luego, una primera relación entre el cientificismo y el desarrollo de las masas. El «colectivismo» de las masas fue bien recibido por aquellos que esperaban la aparición de «leyes naturales de desarrollo histórico» que eliminarían la imposibilidad de predecir las acciones y las conductas individuales[13]. Se ha citado al respecto el ejemplo de Enfantin, que ya podía «ver acercarse el tiempo en que el "arte de mover a las masas" estará tan perfectamente desarrollado que el pintor, el músico y el poeta poseerán el poder de agradar y de conmover con la misma certeza que el matemático resuelve un problema geométrico o el químico analiza cualquier sustancia», y ha llegado a deducirse que la propaganda moderna nació allí y entonces[14].

Pero, pese a las imperfecciones del positivismo, del pragmatismo y del conductismo, y por grande que haya sido su influencia en la formación del tipo decimonónico de sentido común, no es en absoluto «el crecimiento canceroso del segmento utilitario de la existencia»[15] que caracteriza a las masas a las que apelan la propaganda y el cientificismo totalitarios. La convicción de los positivistas, como sabemos por Comte, de que el futuro es científicamente previsible se basa en la estimación del interés como fuerza omnipenetrante en la historia y en la presunción de que pueden descubrirse las leyes objetivas del poder. La teoría política de Rohan según la cual «los reyes mandan a los pueblos y los intereses mandan al rey», que el interés objetivo es la única norma «que nunca puede fallar», que «certera o erróneamente comprendidos, los intereses hacen vivir o morir a los gobiernos», es el núcleo tradicional del moderno utilitarismo, positivista o socialista, pero ninguna de estas teorías supone que sea posible «transformar la naturaleza del hombre», como trata desde luego de hacer el totalitarismo. Al contrario, todas, implícita o explícitamente, suponen que la naturaleza humana es siempre la misma, que la historia es el relato de las cambiantes circunstancias objetivas y de las reacciones humanas ante éstas y que el interés, adecuadamente comprendido, puede conducir a un cambio de circunstancias, pero no a un cambio de reacciones humanas como tales. El «cientificismo», en política, todavía presupone que

[12] Eric Voegelin, «The Origins of Scientism», en *Social Research*, diciembre de 1948.
[13] Véase «The Counter-Revolution of Science», de F. A. v. Hayek, en *Economica*, vol. VIII (febrero, mayo y agosto de 1941), p. 13.
[14] Ibíd., p. 137. La cita procede de la revista saint-simoniana *Producteur*, I, p. 399.
[15] Voegelin, *op. cit.*

su objetivo es el bienestar humano, un concepto que resulta profundamente extraño al totalitarismo[16].

Es precisamente porque se daba por supuesto el meollo utilitario de las ideologías por lo que representó tal *shock* el comportamiento antiutilitario de los gobiernos totalitarios y su completa indiferencia hacia los intereses de las masas. Esta peculiaridad introdujo en la política contemporánea un insospechado elemento de imprevisibilidad. Sin embargo, la propaganda totalitaria —aunque en la forma de un nuevo énfasis— había indicado, incluso antes de que el totalitarismo hubiera conquistado el poder, cuán lejos se habían separado las masas de la simple preocupación por sus propios intereses. Así, la sospecha de los aliados de que el asesinato de los dementes, ordenado por Hitler al comienzo de la guerra, tenía que ser atribuido al deseo de librarse de bocas innecesarias que alimentar estaba totalmente injustificada[17]. Hitler no se veía obligado por la guerra a desembarazarse de todas las consideraciones éticas, sino que estimaba las matanzas en masa de la guerra como una incomparable oportunidad para iniciar un programa de asesinatos que, como todos los demás puntos de su plan, estaba calculado en términos de milenios[18]. Dado que virtualmente toda la historia europea a lo largo de muchos siglos ha enseñado a la gente a juzgar cada acción política por su *cui bono*, y todos los acontecimientos políticos, por sus intereses particulares subyacentes, se vio de repente enfrentada con un elemento de imprevisibilidad sin precedentes. En razón de sus calidades demagógicas, la propaganda totalitaria, que mucho antes de la conquista del poder señalaba claramente cuán poco se sentían impulsadas las masas por el famoso instinto de conservación, no fue

[16] William Ebenstein, *The Nazi State*, Nueva York, 1943, al examinar la «Permanente Economía de Guerra» del estado nazi es casi el único crítico que ha comprendido que «la inacabable discusión... acerca de la naturaleza socialista o capitalista de la economía alemana bajo el régimen nazi es considerablemente artificial... [porque] tiende a pasar por alto el hecho vital de que el capitalismo y el socialismo son categorías relacionadas con la economía occidental del bienestar» (p. 239).

[17] En este contexto resulta característico el testimonio de Karl Brandt, uno de los médicos encargados por Hitler de la realización del programa de eutanasia *(Medical Trial. US against Karl Brandt et al., Hearing of May 14, 1947)*. Brandt protestó vehementemente contra la sospecha de que el proyecto fuera iniciado para eliminar a superfluos consumidores de alimentos; recalcó que los miembros del partido que aportaron a la discusión semejantes argumentos fueron ásperamente rechazados. En su opinión, las medidas fueron adoptadas exclusivamente por «consideraciones éticas». Lo mismo cabe decir, desde luego, en lo que se refiere a las deportaciones. Los archivos están repletos de memorándums desesperados redactados por militares que se quejaban de que la deportación de millones de judíos y de polacos no prestaba en absoluto atención a todas las «necesidades militares y económicas» (véase Poliakov, *op. cit.*, p. 321, así como el material documental allí publicado).

[18] El decreto decisivo que inició todos los subsiguientes crímenes en masa fue firmado por Hitler el 1 de septiembre de 1939 (el día en que estalló la guerra) y se refería no simplemente a los dementes (como se ha supuesto erróneamente a menudo), sino a todos aquellos que estaban «incurablemente enfermos». Los locos fueron sólo los primeros.

tomada en serio. El éxito de la propaganda totalitaria, sin embargo, no radica tanto en su demagogia como en el conocimiento de que el interés como fuerza colectiva puede ser percibido sólo donde unos cuerpos sociales estables proporcionan las necesarias correas de transmisión entre el individuo y el grupo; no puede realizarse una propaganda efectiva basada en el simple interés entre masas cuya característica principal es la de no pertenecer a ningún cuerpo social o político, y que por eso ofrecen un verdadero caos de intereses individuales. El fanatismo de los miembros de los movimientos totalitarios, tan claramente diferente en su calidad de la lealtad de los afiliados a los partidos ordinarios, es determinado por la falta de interés propio de las masas, que se hallan completamente dispuestas a sacrificarse a sí mismas. Los nazis demostraron que cabe conducir a todo un pueblo a la guerra con el eslogan «o nos hundiremos» (lo que la propaganda bélica de 1914 habría evitado cuidadosamente) y ello no en épocas de miseria, de desempleo o de frustradas ambiciones nacionales. El mismo espíritu surgió durante los últimos meses de una guerra que estaba ya obviamente perdida, cuando la propaganda nazi consolaba a una población terriblemente amedrentada con la promesa de que el Führer, «en su sabiduría, había preparado una muerte fácil para el pueblo alemán, gaseándole en caso de derrota»[19].

Los movimientos totalitarios utilizan el socialismo y el racismo vaciándoles de su contenido utilitario, de los intereses de una clase o de una nación. La forma de predicción infalible bajo la que se presentaban estos conceptos se tornaba más importante que su contenido[20]. La calificación principal de un líder de masas ha llegado a ser su infinita infalibilidad; jamás puede reconocer un error[21]. Además, la presunción de infalibilidad no está basada tanto en

[19] Véase *Tagebuch eines Verzweifelten*, de Friedrich Percyval Reck-Malleczewen, Stuttgart, 1947, p. 190.

[20] Hitler basó la superioridad de los movimientos ideológicos sobre los partidos políticos en el hecho de que las ideologías *(Weltanschauungen)* siempre «proclaman su infalibilidad» *(Mein Kampf*, libro II, cap. V, «*Weltanschauung* y Organización»). Las primeras páginas del manual oficial para las juventudes hitlerianas, *The Nazi Primer*, Nueva York, 1938, recalcan, en consecuencia, que todas las cuestiones de *Weltanschauung*, estimadas anteriormente «irrealistas» e «incomprensibles», «se han tornado tan claras, sencillas y definitivas [el subrayado es de la autora] que cualquier camarada puede comprenderlas y cooperar para su solución».

[21] La primera de las «promesas del miembro del partido», tal como fueron enumeradas en el *Organisationbusch der NSDAP*, señala: «El Führer siempre tiene razón». Edición publicada en 1936, p. 8. Pero el *Dienstvorschrift für die P. O. der NSDAP*, 1932, p. 38, lo expresa de esta manera: «¡La decisión de Hitler es inapelable!». Adviértase la notable diferencia de la fraseología.

«Su reivindicación de ser infalibles, el [que] ninguno de ellos hubiera siquiera admitido sinceramente un error», es al respecto la diferencia decisiva entre Stalin y Trotsky, por una parte, y Lenin, por otra (véase *Stalin: A Critical Survey of Bolchevism*, de Boris Souvarine, Nueva York, 1939, p. 583).

una inteligencia superior como en la interpretación correcta de las fuerzas esencialmente fiables existentes en la historia o en la naturaleza, fuerzas que ni la derrota ni la ruina pueden revelar que son erróneas porque están destinadas a afirmarse por sí mismas a largo plazo[22]. Los líderes de masas en el poder tienen una preocupación que domina a todas las consideraciones utilitarias: la de lograr que sus predicciones lleguen a cumplirse. Los nazis no dudaron en emplear, al final de la guerra, la concentrada fuerza de su organización todavía intacta, para lograr una destrucción de Alemania tan completa como fuera posible, con objeto de hacer cierta su predicción de que el pueblo alemán quedaría arruinado en caso de derrota.

El efecto propagandístico de la infalibilidad, el sorprendente éxito de presentarse como un simple agente interpretador de fuerzas previsibles, ha fomentado en los dictadores totalitarios el hábito de anunciar sus intenciones políticas bajo la forma de profecías. El más famoso ejemplo es el anuncio de Hitler al Reichstag en enero de 1939: «Hoy quiero hacer una vez más una profecía: en el caso de que los financieros judíos... lograran de nuevo arrastrar a los pueblos a una guerra mundial, el resultado será... el aniquilamiento de la raza judía en Europa»[23]. Traducido a un lenguaje no totalitario, esto significaba: «Quiero hacer la guerra y trato de matar a los judíos de Europa». Análogamente, Stalin, en el célebre discurso de 1930 ante el Comité Central del partido comunista (en el que preparó la liquidación física de la derecha del partido y la de los desviacionistas de la izquierda), los describió como representantes de las «clases moribundas»[24]. Esta definición no solamente proporcionaba al argumento su específica aspereza, sino que también anunciaba en el estilo totalitario la destrucción física de aquellos cuya «agonía» había sido precisamente profetizada. En ambos casos se logra el mismo objetivo: la liquidación encaja en un proceso histórico en el que el hombre sólo hace o sufre lo que según leyes inmutables tenía que suceder de cualquier manera. Tan pronto como ha sido realizada la ejecución de las víctimas, la «profecía» se convierte en una coartada retrospectiva: sólo ha sucedido lo que ya había sido predicho[25]. Tanto da que las «leyes de la historia» señalen el «final» de las

[22] Es obvio que la dialéctica hegeliana proporcionaría un maravilloso instrumento para tener siempre razón porque permite la interpretación de todas las derrotas como el comienzo de la victoria. Uno de los más bellos ejemplos de este tipo de sofismas se produjo después de 1933, cuando durante casi dos años los comunistas alemanes se negaron a reconocer que la victoria de Hitler había sido una derrota para el partido comunista alemán.

[23] Cita de Goebbels, *The Goebbels Diaries (1942-1943)*, ed. por Louis Lochner, Nueva York, 1948, p. 148.

[24] Stalin, *op. cit., loc. cit.*

[25] En un discurso pronunciado en septiembre de 1942, cuando el exterminio de los judíos se hallaba en pleno auge, Hitler se refirió explícitamente a su discurso del 30 de enero de 1939 (publicado

clases y de sus representantes como que las «leyes de la naturaleza... exterminen» todos aquellos elementos: demócratas, judíos, orientales infrahumanos *(Untermenschen)* o al enfermo incurable, que en manera alguna «son aptos para vivir». Incidentalmente cabe señalar que Hitler habló también de las «clases moribundas» que deberían ser «eliminadas sin demasiados aspavientos»[26].

Éste, como los demás métodos propangandísticos totalitarios, sólo resulta seguro después de que los movimientos se han apoderado del poder. Entonces, toda discusión acerca de lo acertado o erróneo de la predicción de un dictador totalitario resulta tan fantástica como discutir con un asesino potencial sobre si su futura víctima está muerta o viva, puesto que matando a la persona en cuestión el asesino puede proporcionar inmediatamente la prueba de la veracidad de su declaración. El único argumento válido en semejantes condiciones consiste en correr inmediatamente en ayuda de la persona cuya muerte ha sido predicha. Antes de que los líderes de masas se apoderen del poder para hacer encajar la realidad en sus mentiras, su propaganda se halla caracterizada por su extremado desprecio por los hechos como tales[27], porque en su opinión los hechos dependen enteramente del poder del hombre que pueda fabricarlos. La afirmación de que el Metro de Moscú es el único en el mundo es una mentira sólo mientras los bolcheviques no tengan el poder para destruir a todos los demás. En otras palabras, el método de predicción infalible, más que cualquier otro medio propagandístico totalitario, denota su objetivo último de conquista mundial, dado que sólo en un mundo completamente sometido a su control puede el gobernante totalitario hacer realidad todas sus mentiras y lograr que se cumplan todas sus profecías.

El lenguaje del cientificismo profético correspondía a las necesidades de las masas que habían perdido su hogar en el mundo y estaban ya preparadas para reintegrarse a las fuerzas eternas y todopoderosas que por sí mismas conducen al hombre, nadador en las olas de la adversidad, hasta las costas de la seguridad. «Nosotros moldeamos la vida de nuestro pueblo y nuestra legisla-

como folleto bajo el título *Der Führer vor dem ersten Reichstag Grossdeutschslands,* 1939) y a la sesión del Reichstag del 1 de septiembre de 1939, cuando anunció que, «si la judería instigara una guerra mundial internacional para exterminar a los pueblos arios de Europa, no serían los pueblos arios, sino la judería [el resto de la frase quedó ahogado por los aplausos]» (véase *Der Führer zum Kriegswinterhilfswerk,* «Schriften NSV», núm. 14, p. 33).

[26] En el discurso del 30 de enero de 1939, más arriba citado.

[27] Konrad Heiden, *Der Führer: Hitler's Rise To Power,* Boston, 1944, subraya la «fenomenal insinceridad» de Hitler, «la ausencia de realidad demostrable en casi todas sus manifestaciones», su «indiferencia a los hechos que no considera vitalmente importantes» (pp. 368 y 374). En términos casi idénticos, Jruschov describe la «repugnancia de Stalin a considerar las realidades de la vida» y su indiferencia al «verdadero estado de los asuntos», *op. cit.* La opinión de Stalin sobre la importancia de los hechos queda mejor expresada por sus periódicas revisiones de la historia rusa.

ción según el veredicto de la genética»[28], decían los nazis, de la misma manera que los bolcheviques aseguraban a sus seguidores que las fuerzas económicas tenían el poder de un veredicto de la historia. Por eso prometían una «victoria», independiente de las derrotas y de los fracasos «temporales» en empresas específicas. Porque las masas, en contraste con las clases, deseaban la victoria y el éxito como tales, en su forma más abstracta; no estaban unidas por esos especiales intereses colectivos que consideran las clases esenciales para su supervivencia como grupo y que por eso pueden afirmar frente a probabilidades abrumadoras. Para las masas, más importante que el que la causa pueda resultar victoriosa o que la empresa particular pueda resultar un éxito es la victoria de cualquier causa y el éxito en cualquier empresa.

La propaganda totalitaria perfecciona las técnicas de la propaganda de masas, pero ni las inventa ni origina sus temas. Éstos le fueron preparados durante los cincuenta años de auge del imperialismo y de la desintegración de la nación-estado, cuando el populacho penetró en la esfera de la política europea. Como los primitivos líderes del populacho, los portavoces de los movimientos totalitarios poseyeron un firme instinto para todo lo que la propaganda partidista ordinaria o la opinión pública desatendía o no se atrevía a tocar. Todo lo oculto, todo lo que fluía en silencio, se convirtió en tema del más relevante significado, al margen de su propia importancia intrínseca. El populacho creía realmente que la verdad era todo lo que una sociedad respetable hipócritamente había pasado por alto u ocultado con la corrupción.

El misterio como tal se convirtió en el criterio principal para la elección de temas. No importaba el origen del misterio; podía descansar en un deseo secreto, razonable y políticamente comprensible, como en el caso del Servicio Secreto Británico o del Deuxième Bureau francés; o en la necesidad conspiratoria de los grupos revolucionarios, como en el caso de los anarquistas y de otras sectas terroristas; o en la estructura de sociedades cuyo contenido secreto originario había llegado a ser muy bien conocido y donde sólo el ritual formal retenía todavía el antiguo misterio, como en el caso de los francmasones; o en las antiguas supersticiones que habían tejido leyendas en torno a ciertos grupos, como en el caso de los jesuitas y de los judíos. Los nazis fueron indudablemente superiores en la elección de tales temas para la propaganda de masas; pero los bolcheviques llegaron gradualmente a aprender la técnica, aunque se apoyaron menos en los misterios tradicionalmente aceptados y prefirieron sus propias invenciones: desde mediados de los años treinta, en la propaganda bolchevique una misteriosa conspiración mundial ha seguido a otra, comenzando con la conspiración de los trotskystas y siguiendo con

[28] *Nazi Primer.*

el dominio de las 300 familias, hasta llegar a las siniestras maquinaciones imperialistas (es decir, globales) de los servicios secretos británicos o americanos[29].

La eficacia de este tipo de propaganda demuestra una de las características principales de las masas modernas. No creen en nada visible, en la realidad de su propia experiencia; no confían en sus ojos ni en sus oídos, sino sólo en sus imaginaciones, que pueden ser atraídas por todo lo que es al mismo tiempo universal y consecuente en sí mismo. Lo que convence a las masas no son los hechos, ni siquiera los hechos inventados, sino sólo la consistencia del sistema del que son presumiblemente parte. La repetición, cuya importancia ha ido algo sobrestimada en razón de la extendida creencia en la capacidad inferior de las masas para captar y recordar, es importante sólo porque las convence de la consistencia en el tiempo.

Lo que las masas se niegan a reconocer es el carácter fortuito que penetra a la realidad. Están predispuestas a todas las ideologías porque éstas explican los hechos como simples ejemplos de leyes y eliminan las coincidencias inventando una omnipotencia que lo abarca todo a la que se supone en la raíz de cualquier accidente. La propaganda totalitaria medra en esta huida de la realidad a la ficción, de la coincidencia a la consistencia.

La incapacidad principal de la propaganda totalitaria estriba en que no puede colmar este anhelo de las masas por un mundo completamente consecuente, comprensible y previsible sin entrar en un serio conflicto con el sentido común. Si, por ejemplo, todas las «confesiones» de los oponentes políticos en la Unión Soviética son formuladas en el mismo lenguaje y admiten los mismos motivos, las masas hambrientas de consistencia aceptarán la ficción como prueba suprema de su veracidad; mientras que el sentido común nos dice que es precisamente su consistencia lo que se halla fuera de este mundo y nos prueba que han sido previamente elaboradas. Figurativamente hablando, es como si las masas exigieran una constante repetición de la versión bíblica de los Setenta, cuando, según una antigua leyenda, setenta autores, cada uno aisladamente, lograron una versión idéntica del Antiguo Testamento. El sentido común puede aceptar el hecho sólo como leyenda o como milagro; pero puede aducirse también como prueba de la absoluta fidelidad de cada palabra del texto traducido.

[29] Es interesante advertir que, durante la era de Stalin, los bolcheviques acumularon los complots, que el descubrimiento de uno nuevo no significaba que abandonaran el anterior. La conspiración trotskista comenzó hacia 1930; la conjura de las 300 familias se añadió durante el período del Frente Popular, a partir de 1935; el imperialismo británico se convirtió en una conspiración durante la alianza Stalin-Hitler; el «Servicio Secreto Americano» siguió poco después de la terminación de la guerra; la última conspiración, el cosmopolitismo judío, tuvo una obvia e inquietante semejanza con la propaganda nazi.

En otros términos, aunque es cierto que las masas se sienten obsesionadas por un deseo de escapar de la realidad porque, en razón de su desarraigo esencial, no pueden soportar sus aspectos accidentales e incomprensibles, también es cierto que su anhelo por la ficción tiene alguna relación con algunas capacidades de la mente humana cuya consistencia estructural es superior al simple incidente. La evasión de la realidad por parte de las masas es un veredicto contra el mundo en el que se ven forzadas a vivir y en el que no pueden existir, dado que la coincidencia se ha convertido en el dueño supremo y los seres humanos necesitan la transformación constante de las condiciones caóticas y accidentales en un molde fabricado por el hombre y de relativa consistencia. La rebelión de las masas contra el «realismo», el sentido común y todas «las plausibilidades del mundo» (Burke) fue el resultado de su atomización, de su pérdida de estatus social, junto con el que perdieron todo el sector de relaciones comunales en cuyo marco tiene sentido el sentido común. En su situación de desarraigo espiritual y social, ya no puede funcionar una medida percepción de la interdependencia entre lo arbitrario y lo planeado, lo accidental y lo necesario. La propaganda totalitaria puede atentar vergonzosamente contra el sentido común sólo donde el sentido común ha perdido su validez. Ante la alternativa de enfrentarse con el crecimiento anárquico y la arbitrariedad total de la decadencia o inclinarse ante la más rígida consistencia fantásticamente ficticia de una ideología, las masas elegirán probablemente lo último y estarán dispuestas a pagar el precio con sacrificios individuales; y ello no porque sean estúpidas o malvadas, sino porque en el desastre general esta evasión les otorga un mínimo de respeto propio.

En tanto que fue especialidad de la propaganda nazi aprovecharse del anhelo de consistencia de las masas, los métodos bolcheviques, como si se aplicaran en un laboratorio, han demostrado su impacto sobre el hombre-masa aislado. La policía secreta soviética, tan dispuesta a convencer a sus víctimas de su culpabilidad por delitos que jamás cometieron y que en muchos casos no podían cometer, aísla y elimina completamente todos los factores reales, de forma tal que la verdadera lógica, la verdadera consistencia de «la historia» contenida en la confesión preparada, se torna abrumadora. En una situación en qué la línea divisoria entre la ficción y la realidad queda enturbiada por la monstruosidad y la consistencia interna de la acusación, para resistirse a la tentación de someterse a la simple posibilidad abstracta de culpa, no sólo se necesita fuerza de carácter para soportar constantes amenazas, sino una gran confianza en la existencia de seres humanos semejantes —parientes, amigos o vecinos— que no crean nunca en esa «historia».

En realidad, este caso extremo de locura artificialmente fabricada sólo puede lograrse en un mundo totalitario. Entonces, sin embargo, forma parte

del aparato propagandístico de los regímenes totalitarios, para los cuales las confesiones no son indispensables para el castigo. Las «confesiones» son una especialidad de la propaganda bolchevique en la misma medida en que lo fue de la propaganda nazi la curiosa pedantería por legalizar los delitos mediante una legislación retrospectiva y retroactiva. En ambos casos el objetivo es la consistencia.

Antes de conquistar el poder y de establecer un mundo conforme a sus doctrinas, los movimientos conjuran un ficticio mundo de consistencia que es más adecuado que la misma realidad a las necesidades de la mente humana; un mundo en el que, a través de la pura imaginación, las masas desarraigadas pueden sentirse como si estuvieran en su casa y hallarse protegidas contra los interminables *shocks* que la vida real y las experiencias reales imponen a los seres humanos y a sus esperanzas. La fuerza que posee la propaganda totalitaria —antes de que los movimientos tengan el poder de dejar caer telones de acero para impedir que nadie pueda perturbar con la más nimia realidad la terrible tranquilidad de un mundo totalmente imaginario— descansa en su capacidad de aislar a las masas del mundo real. Los únicos signos que el mundo real todavía ofrece a la comprensión de las masas no integradas y en desintegración —a las que cada nuevo golpe de mala suerte torna aún más incrédulas— son, por así decirlo, sus lagunas, las cuestiones que no se atreve a discutir públicamente o los rumores que no osa contradecir porque afectan, aunque en una forma exagerada y deformada, a los puntos sensibles.

De estos puntos sensibles derivan las mentiras de la propaganda totalitaria, los elementos de veracidad y de experiencia real que necesita para tender un puente entre la realidad y la ficción. La mera ficción sólo puede descansar en el terror, y además las ficciones mentirosas mantenidas por el terror en los regímenes totalitarios no han llegado a ser enteramente arbitrarias, aunque sean habitualmente más crudas, desvergonzadas y, por así decirlo, más originales que las de los movimientos. (Requiere poder, no destreza propagandística, lanzar una historia revisada de la Revolución rusa en la que no aparezca nadie que con el nombre de Trotsky llegara a ser comandante en jefe del Ejército Rojo.) Por otra parte, las mentiras de los movimientos son mucho más sutiles. Se aferran a cada aspecto de la vida social y política que permanezca oculto a las miradas públicas. Y triunfan allí donde las autoridades oficiales se han rodeado de una atmósfera de secreto. A los ojos de las masas esas mentiras adquieren entonces la reputación de un «realismo» superior, porque afectan a condiciones reales cuya existencia permanece oculta. Las revelaciones sobre escándalos de la alta sociedad, de la corrupción de los políticos, todo lo que atañe al periodismo amarillo, se convierte en sus manos en un arma de una importancia más que sensacional.

La ficción más eficaz de la propaganda nazi fue la historia de una conspiración mundial judía. La concentración en la propaganda antisemita fue recurso corriente entre los demagogos incluso desde finales del siglo XIX, y semejante propaganda estaba muy difundida en Alemania y en Austria durante la década de los años veinte. Cuanto más consistentemente evitaban los partidos y los órganos de la opinión pública una discusión de la cuestión judía, más convencido se tornaba el populacho de que los judíos eran los verdaderos representantes de las potencias existentes y que la cuestión judía era el símbolo de la hipocresía y de la deshonestidad de todo el sistema.

El contenido real de la propaganda antisemita de la posguerra no fue ni monopolio de los nazis ni especialmente nuevo y original. Las mentiras acerca de una conspiración judía mundial eran habituales desde el *affaire* Dreyfus y se hallaban basadas en las interrelaciones e interdependencias internacionales existentes de un pueblo judío disperso por todo el mundo. Las nociones exageradas relativas a un poder mundial judío eran aún más antiguas; pueden remontarse al final del siglo XVIII, cuando se tornó visible la íntima conexión entre los negocios judíos y los estados-nación. La representación del Judío como encarnación del Mal es usualmente atribuida a los vestigios y a los recuerdos supersticiosos de la Edad Media, pero estaba real y estrechamente conectada con el papel ambiguo y más reciente que los judíos desempeñaron en la sociedad europea a partir de su emancipación. Hay algo innegable: en el período de la posguerra, los judíos resultaban más prominentes que antes.

Pero lo cierto es que los judíos se tornaron más prominentes y conspicuos en proporción inversa a su influencia real y a su posición de poder. Cada reducción de la estabilidad y la fuerza de los estados-nación supuso un golpe directo a las posiciones judías. La conquista parcialmente conseguida del estado por la nación tornó imposible para la maquinaria gubernamental el mantenimiento de una posición por encima de todas las clases y partidos, y por eso anuló el valor de las alianzas con el sector judío de la población, del que se suponía además que había de permanecer fuera de las filas de la sociedad y ser indiferente a las políticas partidistas. La creciente preocupación de la burguesía de mentalidad imperialista por la política exterior y su creciente influencia sobre la maquinaria del estado se vieron acompañadas por la firme negativa del más amplio sector de las finanzas judías a comprometerse en empresas industriales y a abandonar la tradición de las transacciones financieras. Todo esto casi llegó a acabar con la utilidad económica que para el estado habían significado los judíos como grupo y con las ventajas que para ellos mismos había significado la separación social. Después de la Primera Guerra Mundial las juderías de Europa central se tornaron tan asimiladas y

nacionalizadas como la judería francesa durante las primeras décadas de la Tercera República.

En 1917, cuando el gobierno alemán, siguiendo una tradición largamente afirmada, trató de emplear a sus judíos para iniciar tentativamente negociaciones de paz con los aliados, resultó bien claro cuán conscientes eran ya los estados implicados del cambio de la situación. En lugar de dirigirse a los jefes reconocidos de la judería alemana, acudió a la minoría sionista, relativamente pequeña y carente de influencia, que todavía confiaba en el antiguo sistema precisamente porque insistía en la existencia de un pueblo judío independiente de la nacionalidad y de la que por eso todavía cabía esperar que prestara unos servicios que dependían de conexiones internacionales y de un punto de vista internacional. El paso, sin embargo, resultó ser un error del gobierno alemán. Los sionistas hicieron algo que ningún banquero judío había hecho hasta entonces; impusieron sus propias condiciones y respondieron al gobierno que sólo negociarían una paz sin anexiones y sin reparaciones[30]. Había desaparecido la antigua indiferencia judía a las cuestiones políticas; ya no era posible utilizar a la mayoría porque no se hallaba marginada de la nación, y la minoría sionista resultaba inútil porque poseía ideas políticas propias.

La sustitución en Europa central de los gobiernos monárquicos por repúblicas completó la desintegración de las juderías de la región, de la misma manera que el establecimiento de la Tercera República había tenido en Francia el mismo resultado unos cincuenta años antes. Los judíos habían perdido ya gran parte de su influencia cuando se establecieron los nuevos gobiernos bajo condiciones en las que no podían ni querían proteger a sus judíos. En las negociaciones de paz en Versalles los judíos fueron empleados principalmente como expertos, e incluso los antisemitas admitían que los pequeños estafadores judíos de la era de la posguerra, principalmente recién llegados, tras cuyas actividades fraudulentas, que les distinguían profundamente de sus correligionarios nativos, se hallaba una actitud que recordaba curiosamente la antigua indiferencia por las normas del entorno, carecían de conexiones con los representantes de una supuesta internacional judía[31].

Entre toda la turba de grupos antisemitas competidores y en una atmósfera cargada de antisemitismo, la propaganda nazi desarrolló un método de tratar el tema que era diferente y superior a todos los demás. Sin embargo, ningún eslogan nazi era nuevo, ni siquiera la astuta imagen de Hitler de una lucha de clases provocada por el patrono judío que explota a sus obreros mientras que, al mismo tiempo, en el patio de la fábrica su hermano les inci-

[30] Véase la autobiografía de Chaim Weitzmann, *Trial and Error*, Nueva York, 1949, p. 185.
[31] Véase, por ejemplo, *Jüdische Geld- und Weltherrschaft?*, de Otto Bonhard, 1926, p. 57.

ta a la huelga[32]. El único elemento nuevo era que para el ingreso en sus filas el partido nazi exigía pruebas de ascendencia no judía y que, a pesar del programa de Feder, siguió mostrándose extremadamente vago acerca de las medidas reales que contra los judíos adoptaría una vez que hubiera conquistado el poder[33]. Los nazis situaron al tema judío en el centro de su propaganda, en el sentido de que el antisemitismo ya no era una cuestión de opiniones acerca de personas diferentes de la mayoría o una preocupación de la política nacional[34], sino la preocupación íntima de cada individuo en su existencia personal; no podía ser miembro del partido aquel cuyo «árbol genealógico» no estuviera en orden, y cuanto más alta fuera su categoría dentro de la jerarquía nazi, más lejos habría que remontarse en el examen del árbol genealógico[35]. De la misma manera, aunque menos consecuentemente, el bolchevismo alteró la doctrina marxista relativa a una inevitable victoria final del proletariado, organizando a sus miembros como «proletarios natos» y presentando como vergonzosos y escandalosos los orígenes de las demás clases[36].

[32] Hitler utilizó por vez primera esta imagen en 1922: «Moisés Kohn, por un lado, anima a su asociación a rechazar las demandas de los obreros, mientras que su hermano Isaac, en la fábrica, invita a las masas...» a la huelga *(Hitler's Speeches: 1929- 1939,* ed. Baynes, Londres, 1942, p. 29). Resulta notable que nunca se publicara en la Alemania nazi una colección completa de los discursos de Hitler, así que hay que verse forzado a recurrir a la edición inglesa. En la bibliografía compilada por Philipp Bouhler, *Die Reden des Führer's nach der Machtübernahme,* 1940, puede advertirse que la omisión no fue accidental; sólo los discursos públicos eran publicados *verbatim* en el *Völkischer Beobachter;* por lo que se refiere a los discursos ante el *Führerkorps* y otras unidades del partido, eran simplemente «mencionados» en ese periódico. En ningún caso estaban destinados a su publicación.

[33] Los 25 puntos de Feder contienen sólo las medidas habitualmente exigidas por todos los grupos antisemitas: expulsión de los judíos nacionalizados y trato de extranjeros para los judíos nativos. La oratoria antisemita nazi fue siempre mucho más radical que su programa.

Waldemar Gurian, «Antisemitism in Modern Germany», en *Essays on Antisemitism,* ed. por Koppel S. Pinson, Nueva York, 1946, p. 243, subraya la falta de originalidad del antisemitismo nazi: «Todas estas exigencias y todos estos puntos de vista no eran notables por su originalidad; resultaban evidentes por sí mismos en todos los círculos nacionalistas; lo que resultaba notable era la destreza demagógica y la oratoria con que fueron presentados».

[34] Ejemplo típico del simple antisemitismo nacionalista dentro del movimiento nazi mismo es Röhm, quien escribe: «No: ¡al judío no se le puede culpar de todo! A nosotros se nos debe culpar del hecho de que el judío todavía pueda dominar ahora» (Ernst Röhm, *Die Geschichte eines Hochverräters,* 1933, edición popular, p. 284).

[35] Los aspirantes al ingreso en las SS tenían que hacer remontar su ascendencia hasta 1750. A los aspirantes a posiciones directivas dentro del partido sólo se les formulaban tres preguntas: 1. ¿Qué ha hecho usted por el partido? 2. ¿Es usted absolutamente cabal, física, mental y moralmente? 3. ¿Está en orden su árbol genealógico? (véase *Nazi Primer).*

Resulta característico de la afinidad entre los dos sistemas el que la élite y las formaciones policíacas de los bolcheviques —la NKVD— también exigieran pruebas de ascendencia a sus miembros (véase *Russian Purge and the Extraction of Confession,* de E. Beck y W. Godin, 1951).

[36] Así las tendencias totalitarias del mccarthysmo en los Estados Unidos se revelaron más brillantemente no en la persecución de los comunistas, sino en su propósito de obligar a cada ciudadano a aportar pruebas de no ser un comunista.

La propaganda nazi fue lo suficientemente ingeniosa como para transformar el antisemitismo en un principio de autodefinición y eliminarlo así de las fluctuaciones de la simple opinión. Usó la persuasión de la demagogia de masas sólo como un paso preparatorio, y jamás sobreestimó su influencia duradera, tanto en la oratoria como en la letra impresa[37]. Esto proporcionó a las masas de individuos atomizados, indefinibles, inestables y fútiles medios de autodefinición o identificación que no sólo restauraban algo del respeto propio que antiguamente habían hecho derivar de su función en la sociedad, sino que también crearon un tipo de falsa estabilidad que les convirtió en mejores candidatos para una organización. A través de este tipo de propaganda, el movimiento pudo afirmarse como una continuación artificial de las concentraciones masivas y racionalizar los sentimientos esencialmente fútiles de la importancia propia y de seguridad histérica que ofrecía a los individuos aislados de una sociedad atomizada[38].

La misma ingeniosa aplicación de eslóganes, acuñados por otros y probados anteriormente, se reveló en el trato que los nazis otorgaban a otros temas relevantes. Cuando la atención pública se hallaba igualmente centrada en el nacionalismo, por una parte, y en el socialismo, por otra; cuando se juzgaba que los dos eran incompatibles y que constituían realmente la divisoria ideológica entre la derecha y la izquierda, el partido «Obrero Alemán Nacional Socialista» (Nazi) ofreció una síntesis, supuestamente encaminada a una unidad nacional, a una solución semántica cuya doble marca de fábrica de «Alemán» y de «Obrero» relacionaba al nacionalismo de la derecha con el internacionalismo de la izquierda. El nombre mismo del movimiento nazi privó de su contenido social a todos los demás partidos y pretendió implícitamente incorporar a todos. Las combinaciones de doctrinas políticas supuestamente antagónicas (nacional-socialista, cristiano-social, etc.) habían sido ensayadas antes, y con éxito; pero los nazis realizaron su propia combinación de tal forma que toda la pugna en el Parlamento entre los socialistas y los nacionalistas, entre quienes pretendían ser antes que nada obreros y quienes eran antes que nada alemanes pareció como una impostura concebida para ocultar ulte-

[37] «No debería sobreestimarse la influencia de la prensa...; en general disminuye a medida que aumenta la influencia de la organización» (Hadamovsky, *op. cit.*, 64). «Los periódicos se muestran inútiles cuando tratan de luchar contra la fuerza agresiva de una organización viva» (ibíd., p. 65). «Las formaciones de poder que tienen su origen en la simple propaganda son fluctuantes y pueden desaparecer rápidamente, a menos que la violencia de una organización apoye a la propaganda» (ibíd., p. 21).

[38] «La reunión de masas es la forma más fuerte de propaganda... [porque] cada individuo se siente más confiado en sí mismo y más poderoso en la unidad de una masa» (ibíd., p. 47). «El entusiasmo del momento se convierte en un principio y en una actitud espiritual a través de la organización, el entrenamiento sistemático y la disciplina» (ibíd., pp. 21-22).

riores motivos siniestros, porque ¿acaso no era todo esto a la vez un miembro del partido nazi?

Resulta interesante el hecho de que, incluso en sus comienzos, los nazis se mostraran suficientemente prudentes como para no utilizar nunca eslóganes que, como democracia, república, dictadura o monarquía, indicaran una forma específica de gobierno[39]. Es como si, en esta cuestión, hubieran sabido siempre que serían enteramente originales. Cada discusión acerca de la forma real de su futuro gobierno era desdeñada como una charla inútil sobre meras formalidades —porque el estado, según Hitler, era sólo un «medio» para la conservación de la raza, igual que el estado, según la propaganda bolchevique, es sólo un instrumento de la lucha de clases[40].

De otra forma curiosa e indirecta, los nazis dieron una respuesta propagandística a la pregunta relativa a lo que sería su futuro papel, y ello fue en su empleo de los «Protocolos de los Sabios de Sión» como modelo para la organización futura de las masas alemanas con objeto de lograr un «imperio mundial». El empleo de los «Protocolos» no quedó limitado a los nazis; en la Alemania de la posguerra se vendieron centenares de miles de ejemplares y ni siquiera fue algo novedoso su franca adopción de los «Protocolos» como manual político[41]. Sin embargo, esta falsificación fue principalmente utilizada

[39] En los casos aislados en los que Hitler llegó a ocuparse de esta cuestión acostumbraba a recalcar: «Incidentalmente, yo no soy el jefe de un Estado, en el sentido de un dictador o un monarca, sino que soy el jefe del pueblo alemán» (véase *Ausgewählte Reden des Führers,* 1939, p. 114). Hans Frank se expresó dentro del mismo espíritu: «El Reich nacionalsocialista no es un régimen dictatorial y menos aún arbitrario. El Reich nacionalsocialista, en vez de eso, se basa en la lealtad mutua del Führer y del pueblo» (en *Recht und Verwaltung,* Múnich, 1939, p. 15).

[40] Hitler repitió muchas veces: «El estado es sólo el medio para un fin. El fin es: la conservación de la raza» *(Reden,* 1939, p. 125). También subrayó que su movimiento «no se basa en la idea del estado, sino que se halla basado primariamente en la *Volksgemeinschaft* cerrada» [véase *Reden,* 1933, p. 125, y el discurso pronunciado ante la nueva generación de jefes políticos *(Führernachwuchs),* 1937, que se publica como *addendum* a las *Hitlers Tischgespräche,* p. 446]. Éste, *mutatis mutandis,* es también el núcleo de la complicada y deliberada ambigüedad que caracteriza a la llamada «teoría del estado» de Stalin: «Nos declaramos en favor de la muerte del estado y al mismo tiempo nos alzamos en pro del fortalecimiento de la dictadura del proletariado, que representa la más poderosa y potente autoridad de todas las formas del estado que han existido hasta el día de hoy. El más elevado desarrollo posible del poder del estado con objeto de preparar las condiciones para la muerte del estado: ésta es la fórmula marxista» *(op. cit., loc. cit.).*

[41] Alexander Stein, *Adolf Hitler, Schüler der «Weisen von Zion»,* Karlsbad, 1936, fue el primero en analizar por comparación filológica la identidad ideológica de las enseñanzas de los nazis con las de los «Sabios de Sión» (véase también *Adolf Hitler et les «Protocoles des Sages de Sion»,* de R. M. Blank, 1938).

El primero en admitir su deuda con las enseñanzas de los «Protocolos» fue Theodor Fritsch, el «gran anciano» del antisemitismo alemán de la posguerra. Escribe en el epílogo a su edición de los *Protocolos,* 1924: «Nuestros futuros políticos y diplomáticos tendrán que aprender de los maestros orientales de la villanía hasta el ABC del arte de gobernar, y, para este fin, los "Protocolos sionistas" ofrecen una excelente instrucción preparatoria».

con el propósito de denunciar a los judíos y de prevenir al populacho contra los peligros de la dominación judía[42]. En términos de simple propaganda, el descubrimiento de los nazis consistió en advertir que las masas no estaban tan aterradas por una dominación judía mundial como interesadas en averiguar cómo podría realizarse, que la popularidad de los «Protocolos» se basaba en la admiración o el fervor, más que en el odio, y que sería prudente permanecer tan cerca como fuera posible de algunas de sus más importantes fórmulas, como en el caso del famoso eslogan: «Justo es lo que es bueno para el pueblo alemán», que se hallaba copiado del de los «Protocolos»: «Todo lo que beneficia al pueblo judío es moralmente *justo y sagrado*»[43].

Los «Protocolos» son en muchos aspectos un documento curioso y notable. Al margen de su maquiavelismo barato, su característica política esencial es que en su fanático estilo abordan todos los temas importantes de la época. Son antinacionales en principio y describen a la nación-estado como un coloso de pies de barro. Desprecian la soberanía nacional y creen, como Hitler señaló una vez, en un imperio mundial sobre una base nacional[44]. No se satisfacen con la revolución en un país determinado, sino que pretenden la conquista y la dominación del mundo. Prometen al pueblo que, al margen de la superioridad en número, territorio y poder estatal, serán capaces de lograr la conquista mundial sólo a través de la organización. En realidad, parte de su fuerza persuasiva se deriva de antiquísimos elementos de superstición. La noción de la existencia ininterrumpida de una secta internacional que ha perseguido desde la Antigüedad los mismos objetivos revolucionarios es muy antigua[45] y ha desempeñado un papel en la literatura política barata desde la

[42] Sobre la historia de los «Protocolos», véase *An Appraisal of the Protocols of Zion*, de John S. Curtiss, 1942.

El hecho de que los «Protocolos» fueran una falsedad resultó irrelevante para los fines propangandísticos. El autor ruso S. A. Nilus, que publicó la segunda edición rusa en 1905, era ya bien consciente del dudoso carácter de este documento y añadió algo obvio: «Pero si fuera posible mostrar su autenticidad por documentos o por declaración de testigos fidedignos, si fuera posible identificar a las personas que se hallan a la cabeza del complot mundial..., entonces... "la secreta iniquidad" podía quedar destrozada...» (traducción en Curtiss, *op. cit.*).

Hitler no necesitó a Nilus para utilizar el mismo truco: la mejor prueba de su autenticidad consistía en haberse demostrado que eran una falsedad. Y añade también el argumento de su «plausibilidad»: «Lo que muchos judíos pueden hacer inconscientemente se formula aquí consciente y claramente. Y esto es lo que cuenta» (*Mein Kampf*, libro I, cap. XI).

[43] Fritsch, *op. cit.*, «*[Der Juden] oberster Grundsatz lautet: "Alles was dem Volke Juda nützt, ist moralisch und ist heilig"*».

[44] «Los imperios mundiales surgen de una base nacional, pero se extienden más allá de ella» (*Reden*).

[45] Henry Rollin, *L'Apocalypse de notre temps*, París, 1939, quien considera que la popularidad de los «Protocolos» sólo es superada por la de la Biblia (p. 40), muestra la semejanza entre ellos y los *Monita Secreta*, publicados por vez primera en 1612 y que todavía se vendían en las calles de París en 1939, los cuales afirmaban revelar una conspiración jesuítica «que justifica todas las villanías y todo el empleo de la violencia... Ésta es una campaña auténtica contra el orden establecido» (p. 32).

Revolución francesa, aunque a finales del siglo XVIII a nadie se le habría ocurrido escribir que los judíos[46] pudieran ser la «secta revolucionaria», esta «nación peculiar... entre todas las naciones civilizadas».

Fue el tema de una conspiración global lo que en los «Protocolos» más atrajo a las masas, porque tan bien se correspondía con la nueva situación del poder (en fecha muy temprana Hitler prometió que el movimiento nazi «superaría los estrechos límites del nacionalismo moderno»[47], y durante la guerra se realizaron en el seno de las SS tentativas para borrar totalmente del vocabulario nacionalsocialista la palabra «nación»). Sólo las potencias mundiales parecían seguir teniendo una posibilidad de supervivencia independiente, y sólo una política global parecía tener una posibilidad de resultados duraderos. También es comprensible que esta situación asustara a las pequeñas naciones que no eran potencias mundiales. Los «Protocolos» parecían ofrecer una salida que no dependía de inalterables condiciones objetivas, sino tan sólo del poder de la organización.

La propaganda nazi, en otras palabras, descubrió en el judío, «supranacional porque es intensamente nacional»[48], al precursor del alemán dueño del mundo, y aseguró a las masas que «las naciones que han sido las primeras en ver a través del judío y las primeras en combatirle van a ser las primeras en ocupar su puesto en la dominación del mundo»[49]. El espejismo de una dominación mundial

[46] Toda la literatura está bien representada por las *Recherches politiques et historiques qui prouvent l'existence d'une secte révolutionnaire,* del Caballero de Malet, 1817, quien cita extensamente a autores anteriores. Para él los héroes de la Revolución francesa son *mannequins* de una *agence secrète,* los agentes de los francmasones. Pero francmasonería es sólo el nombre que sus contemporáneos dieron a una «secta revolucionaria» que ha existido en todos los tiempos y cuya política ha consistido siempre en atacar «tras la escena, en manipular los hilos de las marionetas a las que se juzgue conveniente colocar en el escenario». Empieza por decir: «Probablemente, será difícil creer en un plan que fue elaborado en la Antigüedad y seguido siempre con la misma constancia: ... los autores de la Revolución no son más franceses que alemanes, italianos, ingleses, etc. Constituyen una nación peculiar, nacida y desarrollada en la oscuridad, entre todas las naciones civilizadas, con el objetivo de someterlas a su dominación».

Para un extenso examen de esta literatura, véase *La Franc-Maçonnerie Artésienne au 18e siècle,* de E. Lesueur, «Bibliothèque d'Histoire Revolutionnaire», 1914. Por la extensa y fanática literatura antifrancmasónica en Francia, apenas menos amplia que su contrapartida antisemita, puede advertirse cuán persistentes son estas leyendas de conspiración incluso bajo circunstancias normales. En *La Franc-Maçonnerie en France, des origines à 1815,* de G. Bord, 1908, puede hallarse una especie de compendio de todas las teorías que vieron en la Revolución francesa el producto de sociedades secretas conspiradoras.

[47] *Reden.* Véase la transcripción de una sesión del Comité SS sobre cuestiones laborales en el Cuartel General de las SS en Berlín el 12 de enero de 1943, donde se sugirió que la palabra «nación», concepto cargado de connotaciones de liberalismo, debería ser eliminada por inadecuada para los pueblos germánicos (Documento 705-PS, en *Nazi Conspiracy and Aggression,* V, 515).

[48] *Hitler's Speeches,* ed. Baynes, p. 6.

[49] Goebbels, *op. cit.,* p. 377. Esta promesa, implícita en toda la propangada antisemita del tipo nazi, fue preparada por Hitler: «El más extremado contraste del ario es el judío» *(Mein Kampf,* libro I, cap. XI).

judía ya existente constituyó la base para la ilusión de una futura dominación mundial alemana. En esto es en lo que Himmler pensaba cuando declaró que «debemos el arte de gobernar a los judíos», es decir, a los «Protocolos», que «el Führer [se ha] aprendido de memoria»[50]. Así, los «Protocolos» presentaban la conquista mundial como una posibilidad práctica y daban por sobreentendido que todo el asunto era una cuestión de capacidad inspirada o de astucia, y que en el camino hacia una victoria alemana sobre todo el mundo sólo se alzaba un pueblo patentemente pequeño, los judíos, que dominaban al mundo sin poseer los instrumentos de violencia —un adversario, por eso, fácil, una vez que había sido descubierto su secreto y emulados sus métodos en una escala más amplia.

La propaganda nazi concentró todas estas perspectivas nuevas y prometedoras en un concepto que denominó *Volksgemeinschaft*. Esta nueva comunidad, ensayada por el movimiento nazi en la atmósfera pretotalitaria, se basaba en la igualdad absoluta de todos los alemanes, una igualdad no de hecho, sino de naturaleza, y en su absoluta diferencia de todos los demás pueblos[51]. Después de que los nazis subieron al poder, este concepto perdió gradualmente su importancia y dio paso, por una parte, a un desprecio general por el pueblo alemán que los nazis habían albergado siempre, pero que hasta entonces no habían podido demostrar muy bien públicamente[52], y, por otra, a una gran ansiedad por ampliar sus propias filas con arios de otras naciones, idea que sólo había desempeñado un pequeño papel en la fase previa al poder de la propaganda nazi[53]. La *Volks-*

[50] «Dossier Kersten», en el Centre de Documentation Juive.

[51] La primitiva promesa de Hitler *(Reden)*: «Nunca reconoceré que otras naciones tengan el mismo derecho que la alemana», se convirtió en doctrina oficial: «La base de la perspectiva nacionalsocialista en la vida es la percepción de la desemejanza de los hombres» *(Nazi Primer,* p. 5).

[52] Por ejemplo, Hitler en 1932: «El pueblo alemán consiste en un tercio de héroes, un tercio de cobardes, mientras que el resto son traidores» *(Hitler's Speeches,* ed. Baynes, p. 76).

Tras la conquista del poder esta tendencia se tornó más brutalmente manifiesta. Véase, por ejemplo, lo que dijo Goebbels en 1934: «¿Quiénes son ésos para criticar? ¿Miembros del partido? No. ¿El resto del pueblo alemán? Tendría que considerarse suficientemente afortunado con seguir vivo. Sería demasiado permitir las críticas de aquellos que viven a merced de nosotros». Cita de Kohn-Bramstedt, *op. cit.*, pp. 178-179. Durante la guerra, Hitler declaró: «No soy nada más que un imán que se mueve constantemente a través de la nación alemana, extrayendo el acero de este pueblo. Y he declarado a menudo que llegará el día en que todos los hombres valiosos de Alemania estén en mi campo. Y aquellos que no estén a mi lado no serán valiosos en manera alguna». Para el entorno inmediato de Hitler resultaba muy claro lo que sucedería a aquellos que «no son valiosos en manera alguna» (véase *Der grossdeutsche Freiheitskampf. Reden Hitlers vom 1.9.1939-10.3.1940,* p. 174). Hitler pensaba lo mismo cuando dijo: «El Führer no piensa como alemán, sino en términos germánicos» («Dossier Kersten», arriba citado), excepto que sabemos por las *Hitlers Tischgespräche* (pp. 315 y ss.) que en aquellos días ya se burlaba incluso del «clamor» germánico y pensaba en «términos arios».

[53] Himmler, en un discurso a los jefes de las SS en Jarkov, en abril de 1943 *(Nazi Conspiracy,* IV, 572 y ss.): «Pronto formaré unas SS germánicas en diferentes países...». Antes de la conquista del poder Hitler dio una primera indicación de esta política no nacional *(Reden)*: «Desde luego, acogeremos en la nueva clase de señores a representantes de otras naciones, es decir, a aquellos que lo merecen en razón de su participación en nuestra lucha».

gemeinschaft era simplemente la preparación propagandística para una sociedad racial «aria» que, al final, habría condenado a todos los pueblos, incluyendo a los alemanes.

Hasta un cierto grado, la *Volksgemeinschaft* constituía el intento de los nazis por contrarrestar la promesa comunista de una sociedad sin clases. Parece obvio el atractivo propagandístico de una sobre otra si pasamos por alto todas las implicaciones ideológicas. Mientras que ambas prometían allanar todas las diferencias sociales y de propiedad, la sociedad sin clases poseía la característica evidente de que todo el mundo podría ser elevado al estatus de obrero de una fábrica, en tanto que la *Volksgemeinschaft*, con su característica de conspiración por la conquista mundial, presentaba una razonable esperanza de que todo alemán podría llegar eventualmente a convertirse en propietario de una fábrica. Sin embargo, la ventaja aún mayor de la *Volksgemeinschaft* era que su establecimiento no tenía que aguardar a algún momento en el futuro ni dependía de condiciones objetivas: podía ser inmediatamente realizada en el mundo ficticio del movimiento.

El verdadero objetivo de la propaganda totalitaria no es la persuasión, sino la organización: la «acumulación de poder sin la posesión de los medios de violencia»[54]. Para este objetivo, la originalidad del contenido ideológico sólo puede ser considerada un obstáculo innecesario. No es accidental que los dos movimientos totalitarios de nuestro tiempo, tan aterradoramente «nuevos» en métodos de dominación e ingeniosos en formas de organización, jamás hayan predicado una nueva doctrina, jamás hayan inventado una ideología que no fuese ya popular[55]. No son los pasajeros éxitos demagógicos los que ganan a las masas, sino la visible realidad y el poder de una «organización viva»[56]. Las brillantes dotes de Hitler como orador de masas no le ganaron su posición en el movimiento, sino que más bien equivocaron a sus oponentes, que llegaron a subestimarle como simple demagogo, y Stalin fue capaz de derrotar al mayor orador de la Revolución rusa[57]. Lo que distingue a los líde-

[54] Hadamovsky, *op. cit.*

[55] Heiden, *op. cit.*, p. 139: La propaganda no es «el arte de infundir una opinión en las masas. Realmente, es el arte de recibir una opinión de las masas».

[56] Hadamovsky, *op. cit., passim.* El término está tomado de *Mein Kampf*, de Hitler (libro II, cap. XI), donde la «organización viva» de un movimiento se contrasta con el «mecanismo muerto» de un partido burocrático.

[57] Sería un grave error interpretar a los dirigentes totalitarios en términos de la categoría «liderazgo carismático» de Max Weber. Véase «The Nazi Party», de Hans Gerth, en *American Journal of Sociology*, 1940, vol. XLV. (Un error similar es también defecto de la biografía de Heiden, *op. cit.*) Gerth describe a Hitler como el jefe carismático de un partido burocrático. Solamente esto, en su opinión, explica el hecho de que «por flagrantemente que hayan contradicho las acciones a las palabras, nada podría quebrantar la organización firmemente disciplinaria». (Cabe señalar, incidentalmente, que esta contradicción es mucho más característica de Stalin, que «siempre se cuidó de decir lo opuesto de lo que hacía y de hacer lo opuesto de lo que decía». Souvarine, *op. cit.*, p. 431.)

res y dictadores totalitarios es más bien la singular plenitud de propósitos con la que escogen aquellos elementos de las ideologías existentes que más aptos resultan para convertirse en los fundamentos de otro mundo enteramente ficticio. La ficción de los «Protocolos» era tan adecuada como la ficción de la conspiración trotskysta, porque ambas contenían un elemento de plausibilidad —la influencia no pública de los judíos en el pasado; la lucha por el poder entre Trotsky y Stalin— del que ni siquiera podía prescindir con seguridad el mundo ficticio del totalitarismo. Su arte consistió en utilizarlo y, al mismo tiempo, en superar los elementos de la realidad; de las experiencias comprobables, dentro de la ficción elegida, y en generalizarlo en regiones que entonces quedan cerradas a todo posible control de la experiencia individual. Con semejantes generalizaciones, la propaganda totalitaria establece un mundo apto para competir con el real, cuyo principal inconveniente es que no es lógico, consecuente ni organizado. La consistencia de la ficción y la rigidez de la organización hacen posible que la generalización pueda sobrevivir a la explosión de las mentiras más específicas: el poder de los judíos tras su irremediable matanza, la siniestra conspiración global de los trotskystas después de su liquidación en la Rusia soviética y tras el asesinato de Trotsky.

La tozudez con la que los dictadores totalitarios se aferran a sus mentiras originales frente al absurdo es más que una supersticiosa gratitud a su truco, y, al menos en el caso de Stalin, no puede ser explicada por la psicología del mentiroso cuyo mismo éxito acaba por convertirle en la última víctima de su mentira. Una vez que estos eslóganes propagandísticos quedan integrados en una «organización viva», no pueden ser eliminados con seguridad sin quebrantar toda la estructura. La presunción de una conspiración mundial judía fue transformada por la propaganda totalitaria, pasando de ser una cuestión objetiva y discutible a ser un elemento principal de la realidad nazi; lo cierto es que los nazis *actuaban* como si el mundo estuviera dominado por los judíos y precisara de una contraconspiración para defenderse a sí mismo. Para ellos el racismo ya no era una discutible teoría de dudoso valor científico, sino que estaba siendo realizado cada día en el funcionamiento jerárquico de una organización política en cuyo marco hubiera resultado muy «irrealista» ponerlo en duda. De forma similar, el bolchevismo ya no necesita vencer en una discusión acerca de la lucha de clases, el internacionalismo y la dependencia incondicional del bienestar del proletariado del bienestar de la Unión

Para el origen de este error véase «Zur Soziologie der Gegenwart», de Alfred von Martin, en *Zeitschrift für Kulturgeschichte,* tomo 27, y «Die Gesetzmässigkeit der Verwaltung im Führestaat», de Arnold Koettgen, en *Reichsverwaltungsblatt,* 1936; ambos caracterizan el estado nazi como una burocracia con jefatura carismática.

Soviética; el funcionamiento de la organización de la Komintern es más convincente de lo que pueda ser cualquier argumento o una simple ideología.

La razón fundamental de la superioridad de la propaganda totalitaria sobre la propaganda de los otros partidos y movimientos es que su contenido, en cualquier caso para los miembros del movimiento, ya no es un tema objetivo sobre el que la gente pueda formular opiniones, sino que se ha convertido dentro de sus vidas en un elemento tan real e intocable como las reglas de la aritmética. La organización de todo el entramado vital según una ideología sólo puede ser llevada a cabo bajo un régimen totalitario. En la Alemania nazi, poner en tela de juicio la validez del racismo y del antisemitismo cuando nada importaba más que el origen racial, cuando una carrera dependía de una fisonomía «aria» (Himmler acostumbraba a seleccionar a los aspirantes al ingreso en las SS examinando sus fotografías) y la cantidad de alimentos del número de abuelos judíos de cada uno, era como poner en tela de juicio la existencia del mundo.

Las ventajas de una propaganda que constantemente «suma el poder de una organización»[58] a la débil e insegura voz de la argumentación y que por eso actúa, por así decirlo, con el incentivo del momento, se diga lo que se diga, resultan obvias más allá de toda demostración. A prueba de argumentos basados en una realidad que los movimientos prometen cambiar, ante una contrapropaganda descalificada por el simple hecho de que pertenece o defiende a un mundo que las masas desamparadas no pueden ni quieren aceptar, sólo puede quedar desautorizada por una realidad más fuerte o mejor.

Es en el momento de la derrota cuando se torna visible la debilidad inherente a la propaganda totalitaria. Sin la fuerza del movimiento, sus miembros dejan automáticamente de creer en el dogma por el que ayer todavía estaban dispuestos a sacrificar sus vidas. En el momento en que el movimiento, es decir, el mundo ficticio que les albergaba, queda destruido, las masas revierten a su antiguo estatus de individuos aislados que, o bien aceptan felizmente su nueva función en un mundo transformado, o bien se sumen en su antigua y desesperada superfluidad. Los miembros de los movimientos totalitarios, profundamente fanáticos mientras existe el movimiento, no siguen el ejemplo de los fanáticos religiosos sufriendo la muerte de los mártires (aunque existan algunos demasiado dispuestos a sufrir la muerte de *robots*)[59]. Más

[58] Hadamovsky, *op. cit.*, p. 21. Para los fines totalitarios constituye un error propagar su ideología mediante la enseñanza o la persuasión. En palabras de Robert Ley, no puede ser ni «enseñada» ni «aprendida», sino sólo «ejercida» y «practicada» (véase *Der Weg zur Ordensburg*, sin fecha).

[59] R. Hoehn, uno de los teóricos nazis relevantes, interpretó esta falta de doctrina e incluso de ideales y creencias del movimiento en su *Reichsgemeinschaft und Volksgemeinschaft:* «Desde el punto de vista de una comunidad popular, toda comunidad de valores resulta destructiva» (p. 83).

bien renuncian tranquilamente al movimiento como a una apuesta fallida y buscan en torno de sí otra ficción prometedora o aguardan a que la antigua ficción recobre fuerza suficiente como para establecer otro movimiento de masas.

La experiencia de los aliados que trataron vanamente de localizar un nazi autoconfesado y convencido entre el pueblo alemán, del que un 90 por ciento había sido probablemente sincero simpatizante en un momento u otro, no puede ser considerada simplemente como el descubrimiento de un signo de debilidad humana o de oportunismo grosero. El nazismo como ideología había sido tan completamente «realizado» que su contenido dejó de existir como cuerpo independiente de doctrina, perdió su existencia intelectual, por así decirlo; por ello, la destrucción de la realidad no dejó casi nada tras de sí, y, menos que nada, el fanatismo de los creyentes.

2. *Organización totalitaria*

Las formas de la organización totalitaria, diferenciadas de su contenido ideológico y de sus eslóganes propagandísticos, son completamente nuevas[60]. Están concebidas para traducir las mentiras propagandísticas del movimiento, tejidas en torno a una ficción central —la conspiración de los judíos, la de los trotskystas, o las trescientas familias, etc.— en una realidad actuante, para construir, incluso bajo circunstancias no totalitarias, una sociedad cuyos miembros actúen y reaccionen según las normas de un mundo ficticio. En contraste con los partidos aparentemente similares y con los movimientos de orientación fascista o socialista, nacionalista o comunista, todos los cuales respaldan su propaganda con el terrorismo tan pronto como han alcanzado un cierto grado de extremismo (lo que depende principalmente del grado de desesperación de sus miembros), el movimiento totalitario es realmente serio acerca de su propaganda y esta seriedad es expresada mucho más aterradoramente en la organización de sus seguidores que en la liquidación física de sus adversarios. La organización y la propaganda (más que el terror y la propaganda) son dos caras de la misma moneda[61].

El medio de organización más sorprendentemente nuevo de los movimientos en su fase anterior a la conquista del poder es la creación de las lla-

[60] Hitler, hablando sobre la relación entre *Weltanschauung* y organización, admitió como cosa corriente que los nazis tomaron de otros grupos y de otros partidos la idea racial *(die völkische Idee)* y actuaron como si fueran los únicos representantes de ésta, porque fueron los primeros en basar en ella una organización combativa y en formularla con fines prácticos *(op. cit.,* libro II, cap. V).

[61] Véase Hitler, «Propaganda y organización», en *op. cit.,* libro II, cap. XI.

madas organizaciones frontales, la distinción que trazan entre los miembros del partido y sus simpatizantes. En comparación con esta invención, otras características típicamente totalitarias, tales como la designación de funcionarios desde arriba y el monopolio de los nombramientos en un hombre, son de importancia secundaria. El llamado «principio del jefe» no es en sí mismo totalitario; ha tomado ciertas características del autoritarismo y de la dictadura militar, que han contribuido considerablemente a oscurecer y a empequeñecer el fenómeno esencialmente totalitario. Si los funcionarios nombrados desde arriba poseyeran autoridad y responsabilidad reales, tendríamos que habérnoslas con una estructura jerarquizada en la que la autoridad y el poder son delegados y gobernados por leyes. Cabe decir lo mismo de la organización de un ejército y de la dictadura militar establecida según su modelo; aquí el poder absoluto de mando de arriba abajo y la obediencia absoluta de abajo arriba corresponden a la situación de peligro extrema en combate, que es precisamente por lo que no son totalitarios. Una cadena de mando jerárquicamente organizada significa que el poder del que manda depende de todo el sistema jerárquico en el que opera. Cada jerarquía, por totalitaria que sea en su dirección, y cada cadena de mando, por arbitrario y dictatorial que sea el contenido de las órdenes, tienden a estabilizar, y restringirían, el poder total del líder de un movimiento totalitario[62]. En el lenguaje de los nazis, la inagotable, incansable y dinámica «voluntad del Führer» —y no sus órdenes, término que puede implicar una autoridad determinada y circunscrita— se convierte en ley suprema en un estado totalitario[63]. El principio del jefe desarrolla su carácter totalitario sólo a partir de la posición en la que el movimiento totalitario, gracias a su posición única, coloca al jefe; sólo a partir, pues, de su importancia funcional para el movimiento. Esto es también corroborado por el hecho de que, tanto en el caso de Hitler como en el de Stalin, el principio mismo del jefe sólo cristalizó lenta y paralelamente a la progresiva «totalitarización» del movimiento[64].

[62] La demanda vehementemente urgente de Himmler de «no promulgar ningún decreto concerniente a la definición del término "judío"» es un caso que merece subrayarse, porque «con estos alocados compromisos nos ataremos las manos» (Documento de Nuremberg núm. 626, carta a Berger, fechada el 28 de julio de 1942, fotocopia en el «Centre de Documentation Juive»).

[63] La expresión «La voluntad del Führer es la ley suprema» se halla en todas las fórmulas oficiales relativas a la dirección del partido y de las SS. La mejor fuente sobre el tema es *Rechtseinrichtungen und Rechtsaufgaben der Bewegung*, de Otto Gauweiler, 1939.

[64] Heiden, *op. cit.*, p. 292, señala la siguiente diferencia entre la primera edición de *Mein Kampf* y la siguiente: la primera edición propone la elección de funcionarios del partido que sólo tras esa elección estarán investidos de «un poder y una autoridad ilimitados»; en las siguientes ediciones se determina que la designación de los funcionarios del partido será realizada desde arriba, por el jefe inmediato superior. Naturalmente, para la estabilidad de los regímenes totalitarios el nombramiento desde

Un anonimato que contribuye considerablemente a la singularidad de todo el fenómeno oscurece los comienzos de esta nueva estructura organizativa. No sabemos quién fue el primero que decidió regimentar a los compañeros de viaje en organizaciones frontales, ni quién vio primero en las masas de los vagamente simpatizantes —con las que todos los partidos acostumbraban a contar el día de las elecciones, pero a las que consideraban demasiado volubles para la afiliación— no sólo una reserva de la que extraer miembros del partido, sino una fuerza decisiva en sí misma. Las primeras organizaciones de simpatizantes inspiradas por los comunistas, tales como los «Amigos de la Unión Soviética» o las asociaciones del «Socorro Rojo», evolucionaron hasta llegar a ser organizaciones frontales, pero originariamente no eran nada más ni nada menos que lo que sus nombres indicaban: una reunión de simpatizantes para la ayuda financiera o de otro tipo (por ejemplo, legal). Hitler fue el primero en señalar que cada movimiento debería dividir en dos categorías a las masas ganadas a través de la propaganda: simpatizantes y afiliados. En sí mismo, esto es suficientemente interesante; aún más significativo es que basara esta división en una filosofía más amplia, según la cual la mayoría de las personas son demasiado perezosas y cobardes para algo más que una simple percepción teórica, y sólo una minoría desea luchar por sus convicciones[65]. En consecuencia, Hitler fue el primero en concebir una política consciente de constante incremento de las filas de simpatizantes, mientras que al mismo tiempo conservaba estrictamente limitado el número de miembros del partido[66]. Esta noción de una minoría de miembros del partido rodeada

arriba es un principio mucho más importante que el de «la autoridad ilimitada» del funcionario designado. En la práctica, la autoridad de los subjefes se hallaba decisivamente limitada por la absoluta soberanía del jefe. Véase más adelante.

Stalin, procedente del aparato conspirador del partido bolchevique, no pensó probablemente nunca en este problema. Para él, los nombramientos dentro de la maquinaria del partido eran una cuestión de acumulación de poder personal. (Pero sólo en los años treinta, tras haber estudiado el ejemplo de Hitler, permitió que le llamaran «jefe».) Debe reconocerse, sin embargo, que podía justificar fácilmente estos métodos, citando la teoría de Lenin según la cual «la historia de todos los países muestra que la clase trabajadora, exclusivamente por su propio esfuerzo, sólo es capaz de desarrollar una conciencia sindicalista», y que por ello su jefatura ha de provenir necesariamente de fuera (véase *What is to be done?*, publicado por vez primera en 1902, en *Collected Works*, vol. IV, libro II). El hecho es que Lenin consideró al partido comunista como la parte «más progresista» de la clase trabajadora y, al mismo tiempo, «la palanca de organización política» que «dirige a toda la masa del proletariado», es decir, una organización fuera de la clase y por encima de ella. (Véase *The Russian Revolution, 1917-1921*, de W. H. Chamberlain, Nueva York, 1935, II, 361.) Sin embargo, Lenin no puso en tela de juicio la validez de la democracia interna del partido, aunque estaba inclinado a restringir la democracia a la misma clase trabajadora.

[65] Hitler, *op. cit.*, libro II, cap. XI.

[66] Ibíd. Este principio fue estrictamente aplicado tan pronto como los nazis conquistaron el poder. De siete millones de afiliados a las Juventudes Hitlerianas, sólo 50.000 fueron aceptados para su ingreso en el partido en 1937. Véase el prólogo de H. L. Childs a *The Nazi Primer*. Cotéjese también

de una mayoría de simpatizantes se aproxima mucho a la realidad ulterior de las organizaciones frontales, término que, desde luego, expresa suficientemente su eventual función y que indica dentro del mismo movimiento la relación entre miembros y simpatizantes. Porque las organizaciones frontales de simpatizantes no son menos esenciales al funcionamiento del movimiento que su mismo cuerpo de afiliados.

Las organizaciones frontales rodean a los afiliados al movimiento con una muralla protectora que les separa del mundo normal exterior; al mismo tiempo, constituyen un puente hacia la normalidad, sin el cual, durante la fase previa a la conquista del poder, los afiliados advertirían demasiado agudamente la distinción entre sus propias creencias y las de las personas normales, entre su ficción y la realidad del mundo normal. La ingeniosidad de este recurso durante la lucha del movimiento por el poder estriba en que las organizaciones frontales no sólo aíslan a los afiliados, sino que les ofrecen algo semejante a la normalidad exterior que reduce el impacto de la verdadera realidad más eficazmente que el simple adoctrinamiento. Es esta diferencia entre las propias actitudes y las de los compañeros de viaje la que confirma a un nazi o a un bolchevique en su creencia en la ficticia explicación del mundo, porque, después de todo, el compañero de viaje tiene las mismas convicciones aunque sea en una forma más «normal», es decir, menos fanática, más confusa; así, para el miembro del partido parece que cualquiera a quien el movimiento no haya singularizado expresamente como enemigo (un judío, un capitalista, etc.) se halla a su lado, que el mundo está lleno de secretos aliados que sencillamente todavía no pueden reunir la necesaria fuerza de mente y de carácter como para extraer las conclusiones lógicas de sus propias convicciones[67].

Por otro lado, el mundo en general usualmente obtiene su primera visión de un movimiento totalitario a través de sus organizaciones frontales. Los simpatizantes que, según todas las apariencias, son todavía inocuos ciudadanos de una sociedad no totalitaria difícilmente pueden ser considerados ingenuos fanáticos; a través de ellos el movimiento hace generalmente más aceptables sus fantásticas mentiras; pueden difundir su propaganda en formas más suaves y respetables, hasta que toda la atmósfera quede envenenada con elementos totalitarios que son difícilmente reconocibles como tales y que

con «Die verfassungsrechtliche Gestaltung der Ein-Partei», de Gottfried Neese, en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 1938, tomo 98, p. 678: «Incluso el partido único jamás debe crecer hasta abarcar a toda la población. Es "total" en razón de su influencia ideológica sobre la nación».

[67] Véase la diferenciación de Hitler entre las «personas radicales», que son las únicas que se hallan preparadas para convertirse en miembros del partido, y los centenares de miles de simpatizantes, que son demasiado «cobardes» para hacer los sacrificios necesarios *(op. cit., loc. cit.)*.

parecen ser normales reacciones u opiniones políticas. Las organizaciones de compañeros de viaje rodean a los movimientos totalitarios de un aura de normalidad y respetabilidad que engaña a los afiliados acerca del verdadero carácter del mundo exterior tanto como al mundo exterior acerca del verdadero carácter del movimiento. La organización frontal funciona de ambas maneras: como fachada del movimiento totalitario ante el mundo no totalitario y como fachada de este mundo ante la jerarquía interna del movimiento.

Aún más sorprendente que esta relación es el hecho de que se repita a diferentes niveles dentro del mismo movimiento. Tal como los miembros del partido se hallan separados y relacionados con los compañeros de viaje, así las formaciones selectas del movimiento se hallan relacionadas y separadas de los afiliados corrientes. Si el compañero de viaje todavía parece ser un habitante normal del mundo exterior que ha adoptado el credo totalitario como uno puede adoptar el programa de un partido corriente, el miembro ordinario del movimiento nazi o bolchevique todavía pertenece en muchos aspectos al mundo que le rodea: sus relaciones profesionales y sociales no se hallan todavía absolutamente determinadas por su pertenencia al partido, aunque él pueda comprender —a diferencia del mero simpatizante— que, en el caso de un conflicto entre su adhesión al partido y su vida privada, se supone que la primera ha de ser la que se imponga. El miembro de un grupo militante, por otra parte, se halla totalmente identificado con el movimiento; no tiene profesión ni vida privada independientes. De la misma manera que los simpatizantes constituyen un muro protector en torno a los afiliados del movimiento y representan ante ellos el mundo exterior, así los afiliados corrientes rodean a los grupos militantes y representan ante ellos el mundo normal exterior.

Una ventaja concreta de esta estructura es que reduce el impacto de uno de los dogmas totalitarios básicos (que el mundo está dividido en dos gigantescos campos hostiles, uno de los cuales es el movimiento, y que el movimiento puede y debe luchar contra todo el mundo); afirmación que prepara el camino para la indiscriminada agresividad de los regímenes totalitarios en el poder. A través de una jerarquía militante cuidadosamente graduada, en la que cada escalón constituye la imagen del mundo no totalitario para el escalón superior, porque el inferior es menos militante y sus miembros se hallan menos completamente organizados, el *shock* de la aterradora y monstruosa dicotomía totalitaria queda invalidado y no es nunca comprendido; este tipo de organización impide a sus miembros enfrentarse al mundo exterior, cuya hostilidad sigue siendo para ellos una presunción simplemente ideológica. Están tan bien protegidos contra la realidad del mundo no totalitario que subestiman constantemente los tremendos riesgos de la política totalitaria.

No hay duda de que los movimientos totalitarios atacan al *statu quo* más radicalmente de lo que lo atacó cualquiera de los anteriores partidos revolucionarios. Pueden permitirse este radicalismo, en apariencia tan inconveniente a las organizaciones de masas, porque su organización ofrece un sustitutivo temporal para la vida ordinaria y no política que el totalitarismo trata realmente de abolir. Todo el mundo de las relaciones sociales no políticas, del que se ha aislado el revolucionario profesional o ha tenido que aceptar como es, existe en la forma de grupos menos militantes dentro del movimiento; en el seno de este mundo jerárquicamente organizado, los combatientes para la conquista del mundo y para la revolución mundial jamás se encuentran expuestos al *shock* inevitablemente generado por la discrepancia entre las creencias «revolucionarias» y el mundo «normal». La razón por la que los movimientos, en esta fase revolucionaria anterior a la conquista del poder, pueden atraer a tantos filisteos ordinarios es que sus miembros viven en un alienado paraíso de normalidad; los miembros del partido están rodeados por el mundo normal de los simpatizantes, y las formaciones de élite por el mundo normal de los miembros ordinarios.

Otra ventaja del marco totalitario es que puede ser repetido indefinidamente y mantiene a la organización en un estado de fluidez que le permite constantemente insertar nuevas capas y definir nuevos grados de militancia. Toda la historia del partido nazi puede ser narrada en términos de las nuevas formaciones dentro del movimiento nazi. Las SA, las unidades de Asalto (fundadas en 1922), fueron la primera formación nazi a la que se suponía más militante que el mismo partido[68]; en 1926 fueron fundadas las SS como formación de élite de las SA. Al cabo de tres años, las SS fueron separadas de las SA y colocadas bajo el mando de Himmler; Himmler sólo necesitó unos pocos años para repetir el mismo juego dentro de las SS. Surgieron, una tras otra, diversas organizaciones, cada una más militante que su predecesora; primero, las tropas de choque[69]; después, las unidades de la Calavera (las «unidades de vigilancia en los campos de concentración»), que más tarde se fusionaron con las primeras para formar las SS *(Waffen-SS);* finalmente, el Servicio de Seguridad («Servicio de Información Ideológica del Partido») y la Oficina para Cuestiones Raciales y de Reasentamiento *(Rasse und Siedlungswesen),* cuyas tareas eran de un «género positivo», todas las cuales se desarrollaron a partir de las SS generales cuyos miembros, excepto los del Alto Cuer-

[68] Véase Hitler, capítulo sobre las SA, en *op. cit.,* libro II, cap. IX, segunda parte.

[69] Al traducir *Verfügungstruppe,* las unidades especiales de las SS, originalmente concebidas para estar a la disposición especial de Hitler como tropas de choque, sigo a O. C. Giles, en *The Gestapo,* «Oxford. Pamphlets on World Affairs», núm. 36, 1940.

po del Führer, seguían desempeñando sus ocupaciones civiles. Ante todas estas nuevas formaciones, el miembro de las SS generales se hallaba ahora en la misma posición que el hombre de las SA respecto de las SS o el miembro del partido respecto del hombre de las SA, o el miembro de una organización frontal respecto del miembro del partido[70]. Ahora las SS generales se hallaban encargadas no sólo de «salvaguardar las... encarnaciones de la idea nacionalsocialista», sino también de «impedir que los miembros de todos los cuadros especiales se separaran del mismo movimiento»[71].

Esta jerarquía fluctuante, con su constante adición de nuevas categorías y con sus cambios de autoridad, resulta bien conocida de las organizaciones secretas de control, la policía secreta o los servicios de espionaje, en donde siempre se necesitan nuevos controles para controlar a los controladores. En la fase anterior a la conquista del poder por parte de los movimientos, el espionaje total no es todavía posible; pero la jerarquía fluctuante, similar a la de los servicios secretos, permite, incluso sin un poder real, degradar a cualquier categoría o grupo que flaquee o muestre signos de un radicalismo decreciente, por la simple inserción de una nueva categoría más radical,

[70] La fuente más importante para la organización y la historia de las SS es «Wesen und Aufgabe der SS und der Polizei», de Himmler, en *Sammelhefte ausgewählter Vorträge und Reden*, 1939. En el curso de la guerra, cuando las filas de las *Waffen-SS* tuvieron que llenarse con reclutas en razón de las pérdidas en el frente, las *Waffen-SS* perdieron su carácter de élite dentro de las SS, hasta tal grado que las «SS generales», es decir, el cuerpo de élite del Führer, representaron de nuevo el núcleo selecto auténtico del movimiento.

Puede hallarse un material documental muy revelador acerca de esta última fase de las SS en los archivos de la Hoover Library, legajo de Himmler, carpeta 278. Muestra que las SS llegaron a reclutar afiliados entre los trabajadores extranjeros y la población nativa, imitando deliberadamente los métodos y reglas de la Legión Extranjera francesa. El reclutamiento de los alemanes estaba basado en una orden de Hitler (nunca publicada), fechada en diciembre de 1942, y según la cual «la quinta de 1925 [tendría que ser] enrolada en las *Waffen-SS*» (Himmler, en una carta a Bormann). El reclutamiento estaba ostensiblemente establecido a base de voluntarios. Gracias a numerosos informes de jefes de las SS encargados de la tarea, puede saberse ahora lo que en realidad llegó a ser. Un informe de fecha 21 de julio de 1943 describe cómo la policía rodea la sala en la que van a ser alistados obreros franceses, cómo los franceses cantan *La Marseillaise* y tratan de escapar por las ventanas. Las iniciativas tomadas respecto de la juventud alemana apenas fueron más estimulantes. Aunque sometidos a una extraordinaria presión y aunque se les dijo que, «desde luego, no necesitaban alistarse en las "sucias hordas grises"» del ejército, sólo 18 de 220 miembros de las Juventudes Hitlerianas optaron por el alistamiento (según un informe del 30 de abril de 1943, enviado por Häussler, jefe del Centro de Reclutamiento del Sudoeste de las *Waffen-SS)*; todos los demás prefirieron alistarse en la Wehrmacht. Es posible que en su decisión influyeran las grandes pérdidas de las SS, superiores a las de la Wehrmacht (véase «Die SS», de Karl O. Paetel, en *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, enero de 1954). Pero que no sólo fue éste el factor decisivo queda probado por lo siguiente: En fecha tan temprana como enero de 1940, Hitler había ordenado el alistamiento de hombres de las SA en las *Waffen-SS*, y los resultados obtenidos en Koenigsberg, según un informe que se ha conservado, fueron los siguientes: 1.807 hombres de las SA fueron convocados para «servicios de policía»; de éstos, 1.094 no se presentaron; 631 fueron declarados inútiles, y 82, aptos para el servicio en las SS.

[71] Werner Best, *op. cit.*, 1941, p. 99.

impulsando así automáticamente al grupo más antiguo en la dirección a la organización frontal y apartándole del centro del movimiento. De esta manera, las formaciones selectas nazis fueron primariamente organizaciones internas del partido: las SA se elevaron hasta la posición de un superpartido cuando el partido pareció perder su radicalismo y, a su vez y por razones similares, fueron rebasadas por las SS.

El valor militar de las formaciones totalitarias de élite, especialmente el de las SA y el de las SS, ha sido frecuentemente sobreestimado, mientras que se ha pasado por alto su significación puramente interna[72]. Ninguna de las organizaciones de los camisas negras fascistas fue fundada con específicos propósitos defensivos o agresivos, aunque la defensa de los líderes o de los miembros ordinarios del partido se citaba normalmente como un pretexto para la existencia de semejantes organizaciones[73]. La forma paramilitar de los grupos de élite nazis y fascistas fue el resultado de haber sido constituidos como «instrumentos de la lucha ideológica del movimiento»[74] contra el difundido pacifismo de Europa después de la Primera Guerra Mundial. Para los propósitos totalitarios era mucho más importante establecer, como «expresión de una actitud agresiva»[75], un falso ejército que se pareciera tan estrechamente como fuera posible al falso ejército de los pacifistas (incapaces de comprender el lugar constitucional de un ejército dentro del cuerpo político, los pacifistas habían denunciado a todas las instituciones militares como bandas de asesinos voluntarios) que contar con una tropa de bien entrenados soldados. Las SA y las SS eran ciertamente organizaciones modélicas de violencia arbitraria y del crimen; no estaban tan bien preparadas como las unidades de la Reichswehr ni estaban equipadas para la lucha contra tropas regulares. La propaganda militarista era más popular que la preparación militar en la Alemania de la posguerra, y los uniformes no elevan el valor militar de las formaciones paramilitares, aunque resultaron útiles como una clara indicación de la abolición de las normas y de la moral cívicas; de alguna manera, estos uniformes aliviaron considerablemente las conciencias de los asesinos y también les hicieron aún más receptivos a una obediencia indiscutida y a una

[72] Esto no fue, sin embargo, culpa de Hitler, quien siempre afirmó que el mismo nombre de las SA *(Sturmabteilung)* indicaba que eran sólo «una sección del movimiento», justamente como cualesquiera otras formaciones del partido, tales como el departamento de propaganda, el periódico, los institutos científicos, etc. También trató de despejar las ilusiones acerca del posible valor militar de una formación paramilitar y quiso que el entrenamiento fuera realizado conforme a las necesidades del partido y no según los principios de un ejército *(op. cit., loc. cit.)*.

[73] La razón oficial para la creación de las SA fue la protección de las concentraciones nazis, mientras que la misión original de las SS fue la protección de los dirigentes nazis.

[74] Hitler, *op. cit., loc. cit.*

[75] Ernst Bayer, *Die SA*, Berlín, 1938. Cita tomada de *Nazi Conspiracy*, IV.

autoridad indiscutible. A pesar de estos arreos militaristas, la facción interna de los nazis que era primariamente nacionalista y militarista, y que por eso consideraba a las unidades paramilitares no simplemente como formaciones del partido, sino como un ensanchamiento ilegal de la Reichswehr (que había sido restringida por las cláusulas del Tratado de Paz de Versalles), fue la primera en ser liquidada. Röhm, el jefe de las tropas de asalto SA, había desde luego soñado, y había negociado después de que los nazis conquistaran el poder, la incorporación de sus SA a la Reichswehr. Fue asesinado por Hitler porque trataba de transformar el nuevo régimen nazi en una dictadura militar[76]. Hitler había recalcado varios años antes que semejante evolución no era deseada por el movimiento nazi cuando relevó a Röhm (un auténtico soldado, cuya experiencia en la guerra y en la organización de la Reichswehr le habrían hecho indispensable en un programa serio de preparación militar) de su posición como jefe de las SA y escogió, como reorganizador de las SS, a Himmler, un hombre sin el más leve conocimiento de cuestiones militares.

Aparte de la importancia de las formaciones de élite para la estructura organizativa del movimiento, donde constituyen el núcleo cambiante de la militancia, su carácter paramilitar debe ser comprendido en relación con otras organizaciones profesionales del partido, tales como las de maestros, abogados, médicos, estudiantes, profesores universitarios, técnicos y obreros. Todas estas organizaciones eran primariamente duplicados de las existentes asociaciones profesionales no totalitarias, paraprofesionales de la misma manera que las tropas de asalto eran paramilitares. Resultó característico que cuanto más claramente se convirtieron los partidos comunistas europeos en ramas de un movimiento bolchevique dirigido desde Moscú, más emplearon

[76] La autobiografía de Röhm muestra claramente cuán poco coincidían sus convicciones políticas con las de los nazis. Él deseó siempre un *Soldatenstaat* y siempre insistió en la «*Primat des Soldaten vor dem Politiker*» (*op. cit.*, p. 349). Especialmente revelador por su actitud no totalitaria, o más bien incluso por su incapacidad para comprender el totalitarismo y su reivindicación «total», es el siguiente pasaje: «No veo por qué tienen que ser incompatibles las tres cosas siguientes: mi lealtad al príncipe heredero de la Casa de los Wittelsbach y heredero de la corona de Baviera; mi admiración por el contramaestre-general de la Guerra Mundial [es decir, Ludendorff], que hoy encarna la conciencia del pueblo alemán; y mi camaradería con el heraldo y portador de la lucha política Adolf Hitler» (p. 348). Lo que, en definitiva, costó a Röhm su cabeza fue que, tras la conquista del poder, concibió una dictadura fascista según el modelo del régimen italiano, en la que el partido nazi «rompería las cadenas del partido» y «se convertiría él mismo en el estado», que era exactamente lo que Hitler pretendía evitar en cualquier circunstancia. Véase *Warum SA?*, de Ernst Röhm, discurso ante el cuerpo diplomático en diciembre de 1933, Berlín, sin fecha.

Dentro del partido nazi nunca se olvidó por completo, al parecer, la posibilidad de un complot SA-Reichswehr contra la dominación de las SS y la policía. Hans Frank, gobernador general de Polonia, en 1942, ocho años después del asesinato de Röhm, fue considerado sospechoso de desear, «después de la guerra..., inaugurar la gran lucha por la justicia [contra las SS] con la ayuda de las fuerzas armadas y de las SA» (*Nazy Conspiracy*, VI, 747).

también sus organizaciones frontales para competir con los grupos puramente profesionales. La diferencia entre los nazis y los bolcheviques en este aspecto fue sólo que los nazis presentaban una pronunciada tendencia a considerar a estas formaciones paraprofesionales como parte de la élite del partido, mientras que los comunistas preferían reclutar de ellas el material para sus organizaciones frontales. El factor importante para los movimientos es que, incluso antes de conquistar el poder, daban la impresión de que todos los elementos de la sociedad se hallaban representados en sus filas (el objetivo último de la propaganda nazi consistía en organizar a todo el pueblo alemán como simpatizantes)[77]. Los nazis dieron un paso más en este juego y establecieron una serie de departamentos ficticios, modelados conforme a los Ministerios de Administración regular del estado, tales como su propio Departamento de Asuntos Exteriores, Educación, Cultura, Deporte, etc. Ninguna de estas instituciones poseía más valor profesional del que poseía la imitación del ejército representada por las tropas de asalto, pero juntas crearon un mundo perfecto de apariencias en el que cada realidad del mundo no totalitario era servilmente duplicada en forma fraudulenta.

Esta técnica de duplicación ciertamente inútil para el derrocamiento directo del gobierno demostró ser extremadamente fructífera en la tarea de minar activamente las instituciones existentes y en la «descomposición del *statu quo*»[78], que invariablemente prefieren las organizaciones totalitarias a una abierta demostración de fuerza. Si es tarea de los movimientos «abrirse camino como pólipos hacia todas las posiciones de poder»[79], entonces tienen que estar dispuestos para ocupar cualquier específica posición social o política. Conforme con su reivindicación de una dominación total, se considera que cada grupo singular organizado de la sociedad no totalitaria presenta un reto específico que exige que el movimiento lo destruya; cada uno de esos grupos precisa, por así decirlo, un instrumento específico de destrucción. El valor práctico de las falsas organizaciones surgió a la luz cuando los nazis conquistaron el poder y se mostraron inmediatamente dispuestos a destruir la organización existente de maestros mediante una organización de maestros, los existentes colegios de abogados mediante una asociación de abogados patrocinada por los nazis, etc. De la mañana a la noche pudieron cambiar toda la estructura de la sociedad alemana y no simplemente la vida política —precisamente porque habían preparado su duplicado exacto dentro de sus propias

[77] Hitler, *op. cit.*, libro II, cap. XI, declara que la propaganda trata de imponer una doctrina a todo un pueblo, mientras que la organización incorpora sólo a una proporción relativamente pequeña de sus miembros más militantes. Compárese también con G. Neesse, *op. cit.*

[78] Hitler, *op. cit., loc. cit.*

[79] Hadamovsky, *op. cit.*, p. 27.

filas. En este aspecto, la tarea de las formaciones paramilitares concluyó cuando la jerarquía militar regular pudo ser colocada durante las últimas fases de la guerra bajo la autoridad de las SS generales. La técnica de esta «coordinación» fue tan ingeniosa e irresistible como rápido y radical el deterioro de las normas profesionales, aunque estos resultados fueron mejor percibidos en el campo muy técnico y especializado de la actividad bélica que en cualquier otro.

Si la importancia que para los movimientos totalitarios tienen las formaciones paramilitares no debe buscarse en su dudoso valor militar, tampoco cabe hallarla completamente en su falsificación de un ejército regular. Como formaciones de élite se encuentran más claramente separadas del mundo exterior que cualquier otro grupo. Los nazis comprendieron muy pronto la íntima relación entre la militancia total y la separación total de la normalidad; a las unidades de asalto jamás se les asignaban misiones en sus comunidades natales, y los mandos activos de las SA, en la fase anterior a la conquista del poder y de las SS bajo el régimen nazi, eran tan móviles y se cambiaban tan frecuentemente que no podían acostumbrarse y echar raíces en parte alguna del mundo ordinario[80]. Estaban organizadas según el modelo de las bandas de delincuentes y eran empleadas para el crimen organizado[81]. Sus crímenes eran públicamente exhibidos y oficialmente reconocidos por la jerarquía superior nazi, de forma tal que la abierta complicidad hacía poco menos que imposible que los miembros abandonaran el movimiento incluso bajo un gobierno no totalitario y aunque no se hubieran hallado amenazados, como lo estaban, por sus antiguos camaradas. A este respecto, la función de las formaciones de élite resulta opuesta a la de las organizaciones «tapadera»: mientras que éstas prestan al movimiento un aire de respetabilidad e inspiran confianza, aquéllas, extendiendo la complicidad, hacen a cada miembro del partido consciente de que ha abandonado ya el mundo normal que declara fuera de la ley al asesinato y de que se ha hecho responsable de todos los crímenes cometidos por la

[80] Las «unidades de la Calavera» de las SS estaban sometidas a las siguientes reglas: 1. Ninguna brigada puede ser utilizada en su distrito nativo. 2. Cada unidad ha de ser trasladada después de tres semanas de servicio. 3. Los miembros nunca serán enviados solos a la calle ni estarán autorizados a exhibir en público la insignia de la calavera. Véase *Secret Speech by Himmler to the German Army General Staff 1938* (el discurso fue pronunciado, sin embargo, en 1937; véase *Nazi Conspiracy*, IV, 616, donde sólo se publican extractos). Publicado por el «American Committee for Anti-Nazi Literature».

[81] Heinrich Himmler, *Die Schutzstaffel als antibolschewistische Kampforganisation:* «Aus dem Schwarzen Korps», núm. 3, 1936, dijo públicamente: «Sé que hay personas en Alemania que se ponen enfermas cuando ven este capote negro. Lo comprendemos y no esperamos ser queridos por mucha gente».

élite[82]. Y esto sucede incluso en la fase anterior a la conquista del poder, cuando, sistemáticamente, la jefatura afirma su responsabilidad por todos los crímenes y no deja duda de que han sido cometidos para el bien último del movimiento.

La creación artificial de las condiciones de guerra civil mediante las que los nazis se abrieron camino con el chantaje hacia el poder posee algo más que la obvia ventaja de provocar disturbios. Para el movimiento, la violencia organizada es la más eficiente de las muchas barreras protectoras que rodean a su mundo ficticio, cuya «realidad» queda probada cuando un miembro teme abandonar el movimiento más de lo que teme su complicidad en acciones ilegales y se siente más seguro como miembro que como adversario. Este sentimiento de seguridad, resultante de la violencia organizada con la que las formaciones de élite protegen del mundo exterior a los miembros del partido, es tan importante para la integridad del mundo ficticio de la organización como el pánico que provoca su terror.

En el centro del movimiento, como el motor que se pone en marcha, se halla el jefe. Está separado de las formaciones de élite por un círculo interno de iniciados que difunden en torno de él un aura de impenetrable misterio correspondiente a su «intangible preponderancia»[83]. Su posición dentro de este círculo íntimo depende de su capacidad para tejer intrigas entre sus miembros y de su habilidad para cambiar constantemente a quienes forman parte de ese círculo. Debe su elevación a la jefatura a una sobresaliente capacidad para manejar las luchas por el poder en el seno del partido más que a sus cualidades demagógicas o burocráticas. Se distingue de los tipos anteriores de dictadores en el hecho de que difícilmente triunfa a través de la simple violencia. Hitler no necesitó ni las SA ni las SS para afirmar su posición den-

[82] En sus discursos a las SS, Himmler siempre recalcó los crímenes cometidos, subrayando su gravedad. Acerca de la liquidación de los judíos, por ejemplo, decía: «Quiero también hablaros francamente de una cuestión muy grave. Entre nosotros mismos tiene que mencionarse muy francamente, pero no hablaremos de ello en público». Sobre la liquidación de la *intelligentsia* polaca: «... debéis oír esto, pero olvidarlo inmediatamente...» *(Nazi Conspiracy,* IV, 558 y 533, respectivamente).

Goebbels, *op. cit.*, p. 266, señala en una vena similar: «Sobre la cuestión judía, especialmente, hemos tomado una posición de la que no hay escape... La experiencia enseña que un movimiento y un pueblo que han quemado sus puentes lucharán con mayor determinación que los que todavía son capaces de retirarse».

[83] Souvarine, *op. cit.*, p. 648. La forma en que los movimientos totalitarios mantienen en absoluto secreto las vidas privadas de sus dirigentes (Hitler y Stalin) contrasta con el valor publicitario que hallan todas las democracias exhibiendo en público las vidas privadas de presidentes, reyes, primeros ministros, etc. Los métodos totalitarios no permiten una identificación basada en la convicción: hasta el más alto de nosotros sólo es humano.

Souvarine, *op. cit.*, p. XIII, cita las etiquetas más frecuentemente utilizadas para describir a Stalin: «Stalin, el misterioso huésped del Kremlin»; «Stalin, impenetrable personalidad»; «Stalin, la Esfinge comunista»; «Stalin, el Enigma», «el misterio insoluble», etc.

tro del movimiento nazi; al contrario, Röhm, el jefe de las SA y capaz de contar con la lealtad de éstas hacia su propia persona, fue uno de los enemigos de Hitler dentro de su círculo interno. Stalin se impuso a Trotsky, que no sólo poseía un mayor atractivo ante las masas, sino que, como jefe del Ejército Rojo, tenía en sus manos el mayor potencial de la Rusia soviética de la época[84]. No fue Stalin, sino Trotsky, el mayor talento organizador, el burócrata más capacitado de la Revolución rusa[85]. Por otra parte, tanto Hitler como Stalin eran maestros de los pormenores, y en las primeras fases de sus carreras respectivas se consagraron casi enteramente a cuestiones de personal, así que, al cabo de unos pocos años, difícilmente existía un solo hombre de importancia que no les debiera su posición[86].

Sin embargo, tales capacidades personales, aunque son absolutamente condición previa en las primeras fases de semejante carrera e incluso más tarde distan de ser insignificantes, no resultan decisivas cuando ya está construido el movimiento totalitario, cuando se ha establecido el principio de que «la voluntad del Führer es la ley del partido», y cuando toda su jerarquía ha sido efectivamente preparada para un solo objetivo —comunicar rápidamente la voluntad del jefe a todos los escalones. Cuando se ha logrado esto, el jefe es irreemplazable, porque toda la compleja estructura del movimiento perdería su *raison d'être* sin sus órdenes. Ahora, a pesar de las eternas intrigas de la camarilla interna y de los interminables cambios de personal, con su tremenda acumulación de odios, amarguras y resentimientos personales, la posición del jefe puede permanecer segura ante las caóticas revoluciones palaciegas, no por obra de sus dotes superiores, sobre las que frecuentemente no se hacen grandes ilusiones los hombres de su círculo íntimo, sino por la sincera y sensible convicción de estos hombres de que sin él todo quedaría inmediatamente perdido.

La tarea suprema del jefe es encarnar la doble función característica de cada escalón del movimiento: actuar como la defensa mágica del movimiento contra el mundo exterior y, al mismo tiempo, ser el puente directo por el que el movimiento se relaciona con ese mundo. El jefe representa al movi-

[84] «Si [Trotsky] hubiera decidido dar un *coup d'état* militar, podría haber derrotado quizá a los triunviros. Pero abandonó el puesto sin el más ligero intento de apoyarse en el ejército que él creó y que había mandado durante siete años» (Isaac Deutscher, *op. cit.*, p. 297).

[85] El Comisariado de Guerra que dirigió Trotsky «era una institución modelo, y Trotsky fue llamado para que interviniera en todos los casos de desorden en otros departamentos». Souvarine, *op. cit.*, p. 288.

[86] Las circunstancias que rodearon la muerte de Stalin parecieron contradecir la infalibilidad de estos métodos. Existe la posibilidad de que Stalin, que antes de morir proyectaba indudablemente otra purga general, fuera muerto por alguien de su círculo, porque nadie se sentía ya seguro; pero, pese a la abundancia de pruebas circunstanciales, no puede ser demostrado.

miento de una forma totalmente diferente de la de todos los demás líderes ordinarios del partido; reivindica la responsabilidad personal por cada acción, acto o fechoría, obra de cualquier miembro o funcionario en su capacidad oficial. Esta responsabilidad personal es el más importante aspecto organizativo del llamado principio del jefe, según el cual cada funcionario no es solamente nombrado por el jefe, sino que es su encarnación viviente y se supone que cada orden emana de esta fuente siempre presente. Esta perfecta identificación del jefe con cada subjefe designado y este monopolio de la responsabilidad por todo lo que se hace son también los más conspicuos signos de la diferencia decisiva entre un jefe totalitario y un dictador o un déspota ordinarios. Un tirano nunca se identificaría con sus subordinados y menos aún con cada uno de sus actos[87]; puede utilizarles como víctimas propiciatorias y gustosamente permitirá que sean criticados para salvarse él mismo de las iras del pueblo, pero siempre mantendrá una absoluta distancia respecto de todos sus subordinados y de todos sus súbditos. El jefe, por el contrario, no puede tolerar nunca las críticas a sus subordinados, dado que éstos actúan siempre en su nombre; si desea corregir sus propios errores, tiene que liquidar a aquellos que los hicieron realidad; si quiere censurar sus errores en otros, tiene que matarles[88], porque dentro de este marco organizador un error sólo puede ser un fraude: la encarnación del jefe por un impostor.

Esta responsabilidad por todo lo que hace el movimiento y esta identificación total con cada uno de sus funcionarios tienen la muy práctica consecuencia de que nadie llega a tener experiencia de una situación en la que es responsable de sus propias acciones o puede explicar las razones de éstas. Como el jefe ha monopolizado el derecho y la posibilidad de explicación, parece ante el mundo exterior como si fuera la única persona que sabe lo que está haciendo, es decir, el único representante del movimiento con el cual uno puede hablar todavía en términos no totalitarios, y el único a quien si se le reprocha o se le discute no le es posible decir: «No me pregunte, pregunte al jefe». Siendo el centro del movimiento, el jefe puede actuar como si estuviera por encima de éste. Por eso es perfectamente comprensible (y perfecta-

[87] Así, Hitler, tras la muerte de Potempa, telegrafió a los asesinos SS en 1932, haciéndose personalmente responsable, aunque presumiblemente nada tenía que ver con ello. Lo que aquí importaba era establecer un principio de identificación o, en el lenguaje de los nazis, «la lealtad mutua del jefe y del pueblo», en la que «se basa el Reich» (Hans Frank, *op. cit.*).

[88] «Una de las características distintivas de Stalin... es arrojar sistemáticamente sus propios entuertos y crímenes, así como sus errores políticos..., sobre los hombros de aquellos cuyo descrédito y ruina está preparando» (Souvarine, *op. cit.*, p. 655). Es obvio que un dirigente totalitario puede escoger libremente al que desea que encarne sus propios errores, dado que supone que todos los actos cometidos por los subjefes se hallan inspirados por él, de forma tal que cualquiera puede verse obligado a desempeñar el papel de un impostor.

mente fútil) que los extraños pongan sus esperanzas una y otra vez en una charla personal con el mismo jefe cuando tienen que tratar con movimientos o gobiernos totalitarios. El misterio real del jefe totalitario reside en una organización que le permite asumir la responsabilidad total por todos los delitos cometidos por las formaciones de élite del movimiento y afirmar al mismo tiempo la respetabilidad honesta e inocente del más ingenuo compañero de viaje[89].

Los movimientos totalitarios han sido calificados de «sociedades secretas establecidas a la luz del día»[90]. Además, aunque sea poco lo que sabemos de la estructura sociológica y de la más reciente historia de las sociedades secretas,

[89] Por innumerables documentos se ha probado que fue el mismo Hitler —y no Himmler, o Bormann, o Goebbels— quien siempre inició las medidas realmente «radicales»; que éstas fueron siempre más radicales que las propuestas formuladas por su círculo íntimo; que incluso Himmler se sintió aterrado cuando se le confió la «solución final» de la cuestión judía. Y el cuento de hadas según el cual Stalin era más moderado que las facciones izquierdistas del partido bolchevique tampoco es ya creído. Es muy importante recordar que los jefes totalitarios tratan invariablemente de parecer más moderados ante el mundo exterior y de que su verdadero papel —es decir, el de impulsar al movimiento hacia adelante a cualquier precio y, si surge algo, acelerar su velocidad— permanezca cuidadosamente oculto. Véase, por ejemplo, el memorándum del almirante Erich Raeder sobre «My Relationship to Adolf Hitler and to the Party», en *Nazi Conspiracy*, VIII, 707 y ss. «Cuando surgían informaciones o rumores acerca de medidas radicales del partido y de la Gestapo, uno podía llegar a la conclusión, por mediación del propio Führer, de que tales medidas no habían sido ordenadas por el Führer... A lo largo de los años llegué gradualmente a la conclusión de que el mismo Führer siempre se inclinaba hacia la solución más radical sin dejar que llegara a saberse fuera».

En las luchas internas del partido que precedieron a su elevación al poder absoluto, Stalin tuvo siempre cuidado de presentarse como «el hombre del dorado término medio» (véase Deutscher, *op. cit.*, pp. 295 y ss.); aunque no era, desde luego, un «hombre de compromisos», jamás abandonó enteramente este papel. Cuando, por ejemplo, un periodista extranjero le preguntó acerca de la finalidad del movimiento relativa a una revolución mundial, él replicó: «Nunca hemos tenido semejantes planes e intenciones... Eso es producto de un malentendido... cómico, o más bien tragicómico» (Deutscher, *op. cit.*, p. 422).

[90] Véase «The Political Function of the Modern Lie», de Alexandre Koyré, en *Contemporary Jewish Record*, junio de 1945.

Hitler, *op. cit.*, libro II, cap. IX, analiza extensamente los pros y los contras de las sociedades secretas como modelos para los movimientos totalitarios. Sus consideraciones le conducen realmente a la conclusión de Koyré, es decir, a adoptar los principios de las sociedades secretas sin su sigilo y a constituirlos «a la luz del día». En la etapa anterior a la conquista del poder, apenas hubo algo que los nazis mantuvieran consistentemente en secreto. Sólo durante la guerra, cuando el régimen nazi se tornó completamente totalitarizado y la jefatura del partido se vio rodeada por todas partes por la jerarquía militar de la que dependía para la dirección de la guerra, fue cuando se ordenó en términos inequívocos a las formaciones de élite que mantuvieran en riguroso secreto todo lo relativo a «soluciones finales», es decir, deportaciones y exterminios en masa. Ésta fue también la época en la que Hitler empezó a actuar como el jefe de una banda de conspiradores, pero no sin anunciarlo personalmente y dar a conocer este hecho explícitamente. Durante una discusión con el Estado Mayor en mayo de 1939, Hitler expuso las siguientes normas, que parecen copiadas del manual de una sociedad secreta: «1. No será informado nadie que no necesite saberlo. 2. Nadie debe conocer más de lo que necesita saber. 3. Nadie debe conocer nada antes del momento en que necesite saberlo» (cita de Heinz Holldack, *Was wirklich geschah*, 1949, p. 378).

la estructura de los movimientos, sin precedente si la comparamos con las de partidos y facciones, sólo recuerda algunos de los rasgos sobresalientes de las sociedades secretas[91]. Las sociedades secretas también constituyen jerarquías según grados de «iniciación», regulan la vida de sus miembros según una presunción secreta y ficticia que hace que todo parezca como otra cosa, adoptan una estrategia de mentira consistente para engañar a las masas exteriores no iniciadas, exigen una obediencia indiscutible a sus miembros, que se mantienen unidos por la adhesión a un jefe frecuentemente desconocido y siempre misterioso, el cual a su vez está rodeado, o se supone que está rodeado, de un pequeño grupo de iniciados; éstos, a su vez, se hallan rodeados por los semiiniciados, quienes constituyen una «zona amortiguadora» contra el hostil mundo profano[92]. Los movimientos totalitarios también comparten con las sociedades secretas la división dicotómica del mundo entre los «juramentados hermanos de sangre» y una masa indistinta e indiferenciada de enemigos jurados[93]. Esta distinción, basada en la absoluta hostilidad al mundo del entorno, es muy diferente de la tendencia de los partidos ordinarios a dividir a las personas entre afiliadas y no afiliadas. Los partidos y las sociedades abiertas en general considerarán sólo como enemigos suyos a aquellos que expresamente se les oponen, mientras que siempre ha sido principio de las sociedades secretas el de que «todo el que no está expresamente incluido se halla excluido»[94]. Este principio esotérico parece ser enteramente inapropia-

[91] El siguiente análisis sigue de cerca a «Sociology of Secrecy and of Secret Societies», de Georg Simmel, en *The American Journal of Sociology,* vol. XI, número 4, enero de 1906, que constituye el capítulo V de su *Soziologie,* Leipzig, 1908, extractos de la cual han sido traducidos al inglés por Kurt H. Wolff bajo el título de *The Sociology of Georg Simmel,* 1950.

[92] «Precisamente porque los niveles inferiores de la sociedad constituyen una zona de transición hacia el centro real del secreto, es por lo que producen la compresión gradual de la esfera de repulsa en torno del centro, que permite una protección más segura que la que podría proporcionar una abrupta separación entre todo lo que se halla fuera y todo lo que se halla dentro» (*ibid.*, p. 489).

[93] Las expresiones «hermanos juramentados», «camaradas juramentados», «comunidad juramentada», son repetidas *ad nausean* a través de la literatura nazi, parcialmente en razón de su atractivo para el romanticismo juvenil, que se hallaba muy difundido en el movimiento de la juventud alemana. Fue principalmente Himmler el que utilizó estos términos en un sentido más definido, introduciéndose en la «consigna central» de las *SS* [«*Así estamos en línea y marchamos hacia un distante futuro siguiendo las leyes inalterables como una orden nacionalsocialista de hombres nórdicos y como una comunidad juramentada de sus tribus (Sippen)*» (véase D'Alquen, *op. cit.*)], y les dio su significado concreto de «absoluta hostilidad» contra todos los demás (véase Simmel, *op. cit.*, p. 489): «Entonces, cuando la masa de una humanidad de mil a mil quinientos millones *[¡sic!]* se alce contra nosotros, el pueblo germánico...». Véase el discurso de Himmler en la reunión de los comandantes generales en Posen, 4 de octubre de 1943, *Nazi Conspiracy,* IV, 558.

[94] Simmel, *op. cit.*, p. 490. Éste, como tantos otros principios, fue adoptado por los nazis tras una cuidadosa reflexión de las implicaciones de los «Protocolos de los Sabios de Sión». En fecha tan temprana como 1922, Hitler dijo: «[Los caballeros de la derecha] nunca han comprendido que no es necesario ser un enemigo del judío para que uno sea arrastrado un día... al patíbulo...; basta con... *no ser judío;* eso le garantizará a uno el patíbulo» (*Hitler's Speeches,* p. 12). En aquella época nadie podía

do para las organizaciones de masas; sin embargo, los nazis dieron al menos a sus miembros el equivalente psicológico del ritual de iniciación de las sociedades secretas cuando, en lugar de excluir simplemente de la afiliación a los judíos, exigieron de sus miembros pruebas de que su ascendencia no era judía y establecieron una complicada maquinaria para arrojar luz sobre la oscura ascendencia de unos 80 millones de alemanes. Fue, desde luego, una comedia, e incluso una comedia cara, el hecho de que 80 millones de alemanes se lanzaran a la búsqueda de abuelos judíos. Pero todo el mundo salió del examen con el sentimiento de que pertenecía a un grupo de elegidos que se alzaba contra una imaginaria multitud de inelegibles. El mismo principio es confirmado en el movimiento bolchevique a través de las repetidas purgas del partido, que inspiran en todos los que no están excluidos una reafirmación de su inclusión.

La semejanza más sorprendente entre las sociedades secretas y los movimientos totalitarios radica quizá en el papel del ritual. Las marchas en la Plaza Roja de Moscú son en este aspecto no menos características que las pomposas formalidades del Día del Partido en Nuremberg. En el eje del ritual nazi se hallaba la llamada «bandera de la sangre», y en el centro del ritual bolchevique se halla el momificado cadáver de Lenin; ambos introducen en el ceremonial un intenso elemento de idolatría. Semejante idolatría difícilmente es prueba —como a veces se ha afirmado— de tendencias seudorreligiosas o seudoheréticas. Los «ídolos» son simples recursos organizadores, familiares al ritual de las sociedades secretas que también acostumbraban a asustar a sus miembros en el sigilo por medio de símbolos aterradores e inspiradores de miedo. Es obvio que los hombres son mantenidos unidos más seguramente a través de la experiencia común de un ritual secreto que por la coparticipación del mismo secreto. El hecho de que el secreto de los movimientos totalitarios está expuesto a la luz del día no cambia necesariamente la naturaleza de la experiencia[95].

Estas semejanzas no son, desde luego, accidentales; no pueden ser explicadas simplemente por el hecho de que tanto Hitler como Stalin hubieran sido miembros de modernas sociedades secretas antes de convertirse en jefes totalitarios: Hitler, en el Servicio Secreto de la Reichswehr, y Stalin, en la sección conspiradora del partido bolchevique. Son, en cierto grado, el resultado natural de la ficción conspiradora del totalitarismo, cuyas organizaciones

suponer lo que realmente significaba esta forma particular de propaganda: Un día, no será necesario ser enemigo nuestro para ser arrastrado al patíbulo; bastará ser judío o, en definitiva, miembro de algún otro pueblo, para ser declarado «racialmente no apto» por alguna Comisión sanitaria. Himmler creía y afirmaba que todas las SS estaban basadas en el principio «debemos ser honestos, decentes, leales y camaradas con los miembros de nuestra propia sangre y con nadie más» *(op. cit., loc. cit.)*.

[95] Véase Simmel, *op. cit.*, pp. 480-481.

supuestamente han sido constituidas para contrarrestar las acciones de las sociedades secretas —la sociedad secreta de los judíos o la sociedad conspiradora de los trotskystas. Lo que es notable en la organización totalitaria es más bien que puedan adoptar tantos recursos organizadores de las sociedades secretas sin tratar siquiera de mantener en secreto su propio objetivo. Nunca fue un secreto que los nazis deseaban conquistar el mundo, deportar a los pueblos «racialmente extraños» y exterminar a aquellos de «inferior herencia biológica», ni que los bolcheviques trabajaban en pro de la revolución mundial. Al contrario, estos objetivos formaron siempre parte de su propaganda. En otras palabras, los movimientos totalitarios imitan todo el aparato de las sociedades secretas, pero lo vacían de lo único que podría excusar, o se supone que podría excusar, sus métodos, es decir, de la necesidad de salvaguardar un secreto.

En este como en tantos otros aspectos, el nazismo y el bolchevismo llegaron al mismo resultado organizativo desde comienzos históricos muy diferentes. Los nazis empezaron con la ficción de una conspiración y se conformaron a sí mismos, más o menos conscientemente, según el ejemplo de la sociedad secreta de los Sabios de Sión, mientras que los bolcheviques procedían de un partido revolucionario cuyo objetivo era la dictadura de un partido, pasaron por una fase en la que el partido se hallaba «enteramente aparte y por encima de todo» hasta el momento en que el Politburó del Partido estuvo «enteramente aparte de y por encima de todo»[96]; finalmente, Stalin impuso sobre esta estructura del partido las rígidas normas totalitarias de su sector conspirador, y sólo entonces descubrió la necesidad de una ficción central para mantener la férrea disciplina de una sociedad secreta bajo las condiciones de una organización de masas. La evolución nazi puede ser más lógica, más consecuente consigo misma, pero la historia del partido bolchevique ofrece una mejor ilustración del carácter esencialmente ficticio del totalitarismo, precisamente porque las ficticias conspiraciones globales contra las que, y según las que, se había organizado supuestamente la conspiración bolchevique no estaban ideológicamente determinadas. Pasaron de los trotskystas a las 300 familias y luego a los diferentes «imperialismos», y recientemente al «cosmopolitismo desarraigado», y se ajustaron a las necesidades de cada momento; sin embargo, en ningún instante y bajo ninguna de las más variadas circunstancias le fue posible al bolchevismo operar sin una ficción semejante.

Los medios por los que Stalin trocó la dictadura unipartidista rusa en un régimen totalitario, y los partidos comunistas revolucionarios de todo el mundo en movimientos totalitarios, fueron la liquidación de las facciones, la abolición de la democracia interna del partido y la transformación de los par-

[96] Souvarine, *op. cit.*, p. 319, sigue una formulación de Bujarin.

tidos comunistas nacionales en ramas de la Komintern dirigidas desde Moscú. Las sociedades secretas en general y el aparato conspirador de los partidos revolucionarios en particular siempre se habían caracterizado por la ausencia de facciones, por la supresión de las opiniones disidentes y por la absoluta centralización del mando. Todas estas medidas tenían el obvio objetivo utilitario de proteger a los miembros contra la persecución y a la sociedad contra la traición; la obediencia total exigida a cada miembro y el poder absoluto en manos del jefe eran sólo subproductos inevitables de las necesidades prácticas. Lo malo, sin embargo, es que los conspiradores tenían una comprensible tendencia a pensar que los métodos más eficientes en política general son los de las sociedades conspiradoras, y que si uno puede aplicarlos a la luz del día y respaldarlos con todos los instrumentos de violencia de una nación, las posibilidades de acumulación de poder se tornarán absolutamente ilimitadas[97]. El sector conspirador de un partido revolucionario puede ser comparado, mientras que el mismo partido siga intacto, con el papel del ejército dentro de un cuerpo político intacto: aunque sus propias normas de conducta difieran radicalmente de las del cuerpo civil, lo sirve, permanece sujeto a él y es controlado por él. De la misma manera que surge el peligro de una dictadura militar cuando el ejército ya no sirve al cuerpo político, sino que desea dominarlo, así el peligro del totalitarismo surge cuando el sector conspirador de un partido revolucionario se emancipa del control del partido y aspira a su jefatura. Esto es lo que sucedió a los partidos comunistas bajo el régimen de Stalin. Los métodos de Stalin fueron siempre los típicos de un hombre que procedía del sector conspirador del partido: su devoción por los pormenores, su énfasis en el aspecto personal de la política, su estilo implacable en el empleo y liquidación de camaradas y amigos. Su apoyo principal en la lucha por la sucesión tras la muerte de Lenin procedía de la policía secreta[98], que para entonces se había convertido ya en una de las secciones más importantes y poderosas del partido[99]. Era, pues, natural que las simpatías de la «cheka»

[97] Souvarine, *op. cit.*, p. 113, menciona que Stalin «se mostraba siempre impresionado por los hombres que habían tenido un *affaire*. Consideraba a la política como un *affaire* que requiere destreza».

[98] En las luchas internas del partido durante la década de los años veinte, «los colaboradores de la GPU eran casi sin excepción fanáticos adversarios de la derecha y seguidores de Stalin. Los diferentes servicios de la GPU constituían por entonces el baluarte de la sección stalinista» (Ciliga, *op. cit.*, p. 48). Souvarine, *op. cit.*, p. 289, informa que incluso anteriormente Stalin «prosiguió la actividad policíaca que había iniciado durante la guerra civil» y que había sido el representante del Politburó en la GPU.

[99] Inmediatamente después de la guerra civil en Rusia, *Pravda* declaró «que la fórmula "Todo el poder para los sóviets" había sido sustituida por la de "Todo el poder para las chekas"... El final de las hostilidades armadas redujo el control militar..., pero dejó una cheka ramificada que se perfeccionó a sí misma mediante la simplificación de sus operaciones» (Souvarine, *op. cit.*, p. 251).

estuvieran con el representante de la sección conspiradora, con el hombre que ya la consideraba como una especie de sociedad secreta y que, por eso, era probable que la conservara y que extendiera sus privilegios.

La conquista de los partidos comunistas por sus sectores conspiradores, sin embargo, fue sólo el primer paso de su transformación en movimientos totalitarios. No era suficiente que la policía secreta de Rusia y sus agentes en los partidos comunistas desempeñaran en el exterior el mismo papel dentro del movimiento que las formaciones de élite constituidas por los nazis bajo la forma de unidades paramilitares. Los mismos partidos tenían que ser transformados si había de seguir siendo estable la dominación de la policía secreta. La liquidación de facciones y de la democracia interna del partido fue, en consecuencia, acompañada en Rusia por la admisión como afiliados de grandes masas políticamente ineducadas y «neutrales», una conducta que fue rápidamente imitada por los partidos comunistas en el exterior tras la iniciación de la política del Frente Popular.

El totalitarismo nazi comenzó con una organización de masas que sólo fue gradualmente dominada por las formaciones de élite, mientras que los bolcheviques empezaron con las formaciones de élite y organizaron las masas según éstas. El resultado fue el mismo en ambos casos. Además, los nazis, por obra de su tradición y de sus prejuicios militaristas, establecieron originalmente sus formaciones de élite conforme al modelo del ejército, mientras que los bolcheviques, desde el comienzo, invistieron a la policía secreta del ejercicio del poder supremo. Sin embargo, al cabo de unos pocos años, esta diferencia desapareció también: el jefe de las SS se convirtió en el jefe de la policía secreta, y las formaciones de las SS fueron gradualmente incorporadas a ésta y sustituyeron al antiguo personal de la Gestapo, aunque los miembros de la Gestapo eran todos muy leales[100].

Por obra de la afinidad esencial entre el funcionamiento de una sociedad secreta de conspiradores y la de la policía secreta organizada para combatirlos es por lo que los regímenes totalitarios, basados en una ficción de una conspiración global y encaminada a una dominación global, concentran eventualmente todos los poderes en manos de la policía. En la fase previa a la conquista del poder, empero, las «sociedades secretas a la luz del día» ofrecen

[100] La Gestapo fue establecida por Goering en 1933; Himmler fue nombrado jefe de la Gestapo en 1934 y comenzó inmediatamente a reemplazar a su personal por hombres de las SS; al final de la guerra, el 75 por ciento de todos los agentes de la Gestapo eran de las SS. Debe considerarse también que las unidades SS se hallaban especialmente cualificadas para esta tarea, puesto que, incluso en la fase previa a la conquista del poder, fueron organizadas por Himmler para ejercer el espionaje entre los miembros del partido (Heiden, *op. cit.*, p. 308). Para la historia de la Gestapo, véase Giles, *op. cit.*, y también *Nazi Conspiracy*, vol. II, cap. XII.

otras ventajas en su organización. La contradicción obvia entre una organización de masas y una sociedad exclusiva, en la única en que puede confiarse para mantener un secreto, carece de importancia en comparación con el hecho de que la verdadera estructura de las sociedades secretas y conspiradoras puede traducir la dicotomía ideológica totalitaria —la ciega hostilidad de las masas contra el mundo existente sin tener en cuenta sus divergencias y diferencias— en un principio de organización. Desde el punto de vista de una organización que funciona según el principio de que todo el que no esté incluido está excluido, todo el que no está conmigo está contra mí, el mundo en general pierde todos los matices, diferenciaciones y aspectos pluralistas que en cualquier caso se han tornado confusos e insoportables para las masas que han perdido su lugar y su orientación en ese mundo[101]. Lo que les inspiraba con la inquebrantable lealtad de los miembros de las sociedades secretas no era tanto el secreto como la dicotomía entre nosotros y todos los demás. Y la dicotomía podía mantenerse intacta imitando la estructura de organización de las sociedades secretas y vaciándola de su objetivo racional de salvaguardar un secreto. No importaba el que una ideología conspiradora fuese el origen de esta evolución, como en el caso de los nazis, o que lo fuese un grupo parasitario del sector conspirador de un partido revolucionario, como en el caso de los bolcheviques. La afirmación inherente a la organización totalitaria es que todo lo que se halla fuera del movimiento está «muriendo», una afirmación que es drásticamente realizada bajo las condiciones asesinas de la dominación totalitaria, pero que incluso en la fase previa a la conquista del poder parece plausible a las masas que escapan de la desintegración y de la desorientación hacia el mundo ficticio del movimiento.

Los movimientos totalitarios han demostrado una y otra vez que pueden exigir la misma lealtad en la vida y en la muerte que ha sido la prerrogativa de las sociedades secretas y conspiradoras[102]. La completa ausencia de resistencia en unidades enteramente preparadas y armadas, como las SA, ante el asesinato de un líder amado (Röhm) y de centenares de camaradas íntimos fue un curioso espectáculo. En aquel momento era probablemente Röhm, y no Hitler, quien tenía tras de sí el poder de la Reichswehr. Pero estos incidentes en el movimiento nazi fueron completamente eclipsados por el espectáculo

[101] Fue probablemente uno de los decisivos errores ideológicos de Rosenberg, quien perdió el favor del Führer y su influencia en el movimiento en beneficio de hombres como Himmler, Bormann e incluso Streicher, el hecho de que en *El mito del siglo XX* admitiera un pluralismo racial del que sólo quedaban excluidos los judíos. Por eso violó el principio de que todo el que no está incluido («el pueblo germánico») está excluido («la masa de la humanidad»). Véase nota 87 de este capítulo.

[102] Simmel, *op. cit.*, p. 492, enumera sociedades secretas criminales en las que los miembros designan a un jefe, al que a partir de entonces obedecen sin críticas y sin limitaciones.

siempre repetido de los «criminales» confesos de los partidos bolcheviques. Los procesos basados en confesiones absurdas se han convertido en parte de un ritual interiormente muy importante y exteriormente incomprensible. Pero, sea como fuere la preparación que hayan sufrido sus víctimas, este ritual debe su existencia a las confesiones probablemente no fabricadas de la vieja guardia bolchevique en 1936. Mucho tiempo antes de los procesos de Moscú, los condenados a muerte escuchaban sus sentencias con gran tranquilidad, actitud «particularmente dominante entre los miembros de la cheka»[103]. Mientras el movimiento existe, su forma peculiar de organización asegura que al menos las formaciones de élite ya no pueden concebir una vida fuera de la banda estrechamente unida de hombres que, aunque sean condenados, todavía se sienten superiores al resto del mundo no iniciado. Y como el objetivo exclusivo de esta organización ha sido siempre engañar, combatir y, en definitiva, conquistar al mundo exterior, sus miembros se sienten satisfechos aunque paguen con sus vidas, con tal de que ello ayude a engañar de nuevo al mundo[104].

Sin embargo, para los fines de la organización de masas, el valor principal de la estructura organizadora y de los cánones morales de las sociedades secretas o conspiradoras ni siquiera se basa en las garantías inherentes de pertenencia y lealtad incondicionales y en la manifestación organizativa de hostilidad indiscutida al mundo exterior, sino en su insuperable capacidad para establecer y salvaguardar el mundo ficticio a través de una mentira consistente. Toda la estructura jerárquica de los movimientos totalitarios, desde los ingenuos compañeros de viaje hasta los miembros del partido, las formaciones de élite, el círculo interior del entorno del jefe y el jefe mismo, puede ser descrita en términos de una mezcla curiosamente variable de credulidad y cinismo con los que se espera que cada miembro, según sea su categoría y su posición en el movimiento, reaccione ante las cambiantes declaraciones mentirosas de los jefes y ante la ficción ideológica central e inalterable del movimiento.

Una mezcla de credulidad y de cinismo era característica sobresaliente de la mentalidad del populacho antes de convertirse en fenómeno cotidiano de las masas. En un mundo siempre cambiante e incomprensible, las masas alcanzaron un punto en el que, al mismo tiempo, creían en todo y no creían

[103] Ciliga, *op. cit.*, pp. 96-97. También describe cómo en la década de los veinte incluso los presos comunes de la cárcel de la GPU en Leningrado, al ser conducidos a la ejecución, iban «sin una palabra, sin un grito de rebeldía contra el gobierno que les daba la muerte» (p. 183).

[104] Ciliga señala que los miembros condenados del partido «pensaban que el sacrificio de sus vidas no sería en vano si estas ejecuciones salvaban a la dictadura burocrática en conjunto, si calmaban al campesinado rebelde (o más bien si le inducían a error)» *(op. cit.*, p. 87).

en nada. Pensaban que todo era posible y que nada era cierto. En sí misma, la mezcla resultaba suficientemente notable porque significaba el final de la ilusión de que la credulidad fuese una debilidad de almas primitivas que nada sospechaban, y el cinismo, el vicio de mentes superiores y refinadas. La propaganda de masas descubrió que su audiencia siempre estaba dispuesta a creer lo peor, por absurdo que fuera, y que no se resistía especialmente a ser engañada, puesto que, de todas formas, consideraba cualquier declaración una mentira. Los jefes totalitarios de masas basaron su propaganda en la correcta suposición psicológica de que, bajo semejantes condiciones, uno podía hacer un día creer a la gente las más fantásticas declaraciones y confiar en que, si al día siguiente recibía la prueba irrefutable de su falsedad, esa misma gente se refugiaría en el cinismo. En lugar de abandonar a los líderes que le habían mentido, aseguraría que siempre había creído que tal declaración era una mentira, y admiraría a los líderes por su superior habilidad táctica.

La que había sido una reacción demostrable de las audiencias de masas se convirtió en un importante principio jerárquico para las organizaciones de masas. Una mezcla de credulidad y de cinismo predomina en todos los escalones de los movimientos totalitarios, y cuanto más alta sea la categoría, más se impondrá el cinismo sobre la credulidad. La convicción esencial, compartida por todas las categorías desde la del compañero de viaje hasta la del jefe, es que la política es un juego de engaños y que el «primer mandamiento» del movimiento: «El Führer siempre tiene razón», es tan necesario para los fines de la política mundial, es decir, al engaño global, como las normas de la disciplina militar lo son para los fines de la guerra[105].

La maquinaria que genera, organiza y difunde las monstruosas falsedades de los movimientos totalitarios depende también de la posición del jefe. A la afirmación propagandística de que todo lo que sucede es científicamente previsible según las leyes de la naturaleza o de la economía, la organización totalitaria añade la posición de un hombre que ha monopolizado este conocimiento y cuya cualidad principal es que él «tenía siempre razón y siempre tendrá razón»[106]. Para un miembro de un movimiento totalitario, este conocimiento nada tiene que ver con la verdad, y el tener razón nada tiene que ver con la objetiva veracidad de las declaraciones del jefe, que no pueden ser desmentidas por los hechos, sino sólo por sus futuros éxitos o fracasos. El jefe

[105] Es característica la noción de Goebbels sobre el papel de la diplomacia en política: «No hay duda de que uno hace mejor las cosas si mantiene a los diplomáticos ignorantes del fondo de la política... La sinceridad, cuando se desempeña un papel apaciguador, es a veces el argumento más convincente de su honradez política» *(op. cit.*, p. 87).

[106] Rudolf Hess, en una emisión de 1934. *Nazi Conspiracy*, I, p. 193.

siempre tiene razón en sus acciones, y como éstas se hallan proyectadas para los próximos siglos, la prueba definitiva de lo que hace queda desplazada más allá de la experiencia de sus contemporáneos[107].

El único grupo del que se supone que cree leal y textualmente en las palabras del jefe es el de los simpatizantes, cuya confianza rodea al movimiento con una atmósfera de honradez y de candidez y ayuda al jefe a cumplir la mitad de su tarea, es decir, a inspirar confianza en el movimiento. Los miembros del partido nunca creen en las declaraciones públicas, ni se supone que han de creer en ellas, pero se sienten halagados por la propaganda totalitaria como poseedores de una inteligencia superior que, aparentemente, les distingue del mundo exterior no totalitario, el cual, a su vez, sólo conoce la anormal credulidad de los simpatizantes. Sólo los simpatizantes de los nazis creyeron en Hitler cuando formuló su famoso juramento de legalidad ante el Tribunal Supremo de la República de Weimar; los miembros del movimiento sabían muy bien que mentía y confiaron en él más que antes porque, aparentemente, fue capaz de engañar a la opinión pública y a las autoridades. Cuando en años posteriores Hitler repitió su acción ante todo el mundo al jurar acerca de sus buenas intenciones, al tiempo que preparaba aún más abiertamente sus crímenes, la admiración de los afiliados nazis fue, naturalmente, ilimitada. De forma semejante, sólo los compañeros de viaje de los bolcheviques creyeron en la disolución de la Komintern y sólo las masas no organizadas del pueblo ruso y los compañeros de viaje del exterior dieron crédito a las declaraciones prodemocráticas de Stalin durante la guerra. A los miembros del partido bolchevique se les advirtió explícitamente que no se dejaran engañar por maniobras tácticas y se les pidió que admiraran la astucia de su jefe al traicionar a sus aliados[108].

Sin la división organizativa del movimiento en formaciones de élite, afiliados y simpatizantes, las mentiras del jefe no operarían. La graduación del cinismo expresada en una jerarquía de desprecio es al menos tan necesaria frente a la constante refutación como la simple credulidad. El hecho es que los simpatizantes, en las organizaciones frontales, desprecian la completa falta de iniciación de sus conciudadanos; los miembros del partido desprecian la credulidad de los compañeros de viaje y su falta de radicalismo; las forma-

[107] Werner Best, *op. cit.*, explicó: «El que la voluntad del gobierno establezca o no las reglas "justas"..., ya no es una cuestión de la ley, sino una cuestión del destino. Por sus abusos... será más seguramente castigado ante la historia por el mismo destino con infortunios, derrocamiento y ruina, por haber violado las "leyes de la vida", que por un Tribunal Supremo de Justicia». Cita de *Nazi Conspiracy*, IV, p. 490.

[108] Véase Kravchenko, *op. cit.*, p. 422. «Ningún comunista verdaderamente adoctrinado cree que el partido está "mintiendo" por profesar una política en público y otra completamente opuesta en privado».

ciones de élite desprecian, por razones similares, a los afiliados al partido, y, dentro de las formaciones de élite, una jerarquía similar de desprecio acompaña a cada nueva formación y evolución[109]. El resultado de este sistema es que la credulidad de los simpatizantes hace las mentiras creíbles al mundo exterior, mientras que, al mismo tiempo, el graduado cinismo de los afiliados y de las formaciones de élite elimina el peligro de que el jefe se vea forzado por el peso de su propia propaganda a hacer realidad sus propias declaraciones y su fingida respetabilidad. Uno de los principales obstáculos con los que ha tropezado el mundo al tratar con los sistemas totalitarios ha sido el haber ignorado este sistema y por ello confiado en que, por una parte, la verdadera enormidad de las mentiras totalitarias constituiría su ruina y que, por otra, sería posible tomar al líder su palabra y obligarle a cumplirla, fueran cuales fueran sus intenciones originales. Desgraciadamente, el sistema totalitario está inmunizado contra tales consecuencias normales; su ingeniosidad descansa precisamente en la eliminación de esa realidad, que, o bien enmascara al mentiroso, o bien le obliga a hacer real su afirmación.

Aunque los afiliados no creen en las declaraciones formuladas para el consumo público, sí creen de la forma más ferviente en los clichés estándar de las explicaciones ideológicas, en las claves de la historia, pasada y futura, que los movimientos totalitarios tomaron de las ideologías del siglo XIX y transformaron, a través de la organización, en una realidad actuante. Estos elementos ideológicos en los que las masas han llegado a creer, si bien de forma vaga y abstracta, son convertidos en mentiras de hecho de una naturaleza omnicomprensiva (la dominación del mundo por los judíos en lugar de una teoría general acerca de las razas; la conspiración de Wall Street en lugar de una teoría general acerca de las clases) e integrados en un esquema general de acción en el que se supone que solamente lo «moribundo» —las clases moribundas de los países capitalistas o las naciones decadentes— se alza en el camino del movimiento. En contraste con las mentiras tácticas del movimiento que cambian literalmente de un día para otro, se supone que estas mentiras ideológicas han de ser creídas como verdades sagradas e intocables. Son rodeadas de un sistema cuidadosamente elaborado de «pruebas» científicas, que no tienen por qué ser convincentes para los no totalmente iniciados, pero que todavía atraen a una vulgarizada sed de conocimiento «demostrando» la inferioridad de los judíos o la miseria de las personas que viven bajo un sistema capitalista.

Las formaciones de élite se distinguen de los miembros ordinarios del partido en el hecho de que no necesitan tales demostraciones y ni siquiera se supone

[109] «El nacionalsocialista desprecia a su conciudadano alemán; el hombre de las SA, a los demás nacionalsocialistas; el hombre de las SS, al hombre de las SA» (Heiden, *op. cit.*, p. 308).

que hayan de creer en la verdad literal de los clichés ideológicos. Éstos son fabricados para responder a una búsqueda de la verdad entre las masas, que, en su insistencia en explicaciones y demostraciones, todavía tiene mucho en común con el mundo normal. La élite no está compuesta de ideólogos; toda la instrucción de sus miembros está encaminada a abolir su capacidad para distinguir entre la verdad y la falsedad, entre la realidad y la ficción. Su superioridad consiste en su capacidad inmediata para disolver cada declaración de hecho en una declaración de fines. A diferencia de la masa de afiliados, que, por ejemplo, precisa de alguna demostración acerca de la inferioridad de la raza judía antes de que se le pueda pedir con seguridad que mate a judíos, las formaciones de élite comprenden que la declaración «todos los judíos son inferiores» significa: todos los judíos deben ser asesinados. Saben que cuando se les dice que sólo Moscú tiene Metro, el verdadero significado de la declaración es que todos los metros deberían ser destruidos, y no se sienten indebidamente sorprendidos cuando descubren el Metro de París. El tremendo *shock* de desilusión que sufrió el Ejército Rojo en su penetración conquistadora por Europa sólo pudo ser curado mediante campos de concentración y un exilio forzado para una gran parte de las tropas de ocupación; pero las formaciones de la policía que acompañaron al ejército se hallaban preparadas para el *shock* no mediante una información diferente y más correcta —no existe en la Rusia soviética una escuela secreta de entrenamiento que proporcione los hechos auténticos sobre la vida en el exterior—, sino simplemente por un entrenamiento general en el desprecio supremo por todos los hechos y todas las realidades.

Esta mentalidad de la élite no es un mero fenómeno de masas, no es una simple consecuencia de un desarraigo social, de un desastre económico y de una anarquía política; necesita una cuidadosa preparación y cultivo y forma una parte más importante, aunque menos reconocible, del plan de estudios de las escuelas de la jefatura totalitaria —los *Ordensburgen nazis*, para las unidades SS, y los centros de entrenamiento bolchevique, para los agentes de la Komintern— que el adoctrinamiento sobre la raza o las técnicas de la guerra civil. Sin la élite y su incapacidad artificialmente inducida para comprender los hechos como hechos, para distinguir entre la verdad y la falsedad, el movimiento nunca podría moverse en la dirección que requiere la realización de su ficción. La sobresaliente cualidad negativa de la élite totalitaria es que jamás se detiene a pensar cómo es realmente el mundo y nunca compara las mentiras con la realidad. Su más preciada virtud, en consecuencia, es la lealtad al jefe, que, como un talismán, asegura la victoria definitiva de la mentira y de la ficción sobre la verdad y la realidad.

La categoría más alta en la organización de los movimientos totalitarios es la del círculo íntimo en torno al jefe, que puede ser una institución formal,

como el Politburó bolchevique, o una camarilla cambiante de hombres que no desempeñan necesariamente un cargo, como quienes rodeaban a Hitler. Para ellos, los clichés ideológicos son simples recursos de la organización de masas y no sienten remordimiento al cambiarlos según las necesidades de las circunstancias con tal de que se mantenga intacto el principio organizador. En este aspecto, el mérito principal en la reorganización de las SS realizada por Himmler fue que halló un método muy simple de «resolver el problema de la sangre por la acción», es decir, de seleccionar a los miembros de la élite según su «buena sangre» y de prepararles para «realizar una lucha racial sin piedad» contra cualquiera que no pudiera hacer remontar su ascendencia «aria» hasta 1750 o que midiera menos de 1,73 metros («sé que las personas que han alcanzado una cierta altura deben poseer en algún grado la sangre deseada») o que no tuviera azules los ojos y rubio el pelo[110]. La importancia de este racismo en acción estribaba en el hecho de que la organización se tornaba independiente de casi todas las enseñanzas concretas de cualquier ciencia «racial», independiente también del antisemitismo como doctrina específica concerniente a la naturaleza y al papel de los judíos, cuya utilidad habría concluido con su exterminio[111]. El racismo se hallaba seguro e independiente del cientificismo de la propaganda una vez que una élite había sido seleccionada por una «comisión racial» y colocada bajo la autoridad de «leyes matrimonales»[112] especiales, mientras que, en el extremo opuesto y bajo la jurisdicción de esta «élite racial», existían campos de concentración para la

[110] Himmler, originariamente, seleccionaba por las fotografías a los aspirantes a las SS. Más tarde, una comisión racial, ante la que tenía que comparecer personalmente el candidato, aprobaba o desaprobaba su apariencia racial (véase Himmler, «Organization and Obligation of the SS and the Police», en *Nazi Conspiracy,* IV, pp. 616 y ss.).

[111] Himmler era bien consciente del hecho de que uno de sus logros más importantes y duraderos era haber transformado la cuestión racial, que pasó de ser «un concepto negativo basado en el antisemitismo vulgar» a ser «una tarea organizativa para el establecimiento de las SS» *(Der Reichsführer SS und Chef der deutschen Polizei,* «exclusivamente para uso interno de la policía»; sin fecha). Así, «por vez primera, la cuestión racial ha sido colocada, o mejor aún se ha convertido, en el punto focal, yendo más allá del concepto negativo que subyace al odio natural hacia los judíos. A la idea revolucionaria del Führer se le ha infundido cálida sangre» *(Der Weg der SS. Reichsführer SS,* «SS-Hauptamt-Schulungsamt». En la solapa: «No para publicación», sin fecha, p. 25).

[112] Tan pronto como fue nombrado jefe de las SS, en 1929, Himmler introdujo el principio de la selección racial y de las leyes matrimoniales y añadió: «El SS sabe muy bien que esta orden es de un gran significado. Los insultos, el desprecio o la incomprensión no nos afectan; el futuro es nuestro». Cita de D'Alquen, *op. cit.* Y de nuevo, catorce años más tarde, en su discurso de Jarkov *(Nazi Conspiracy,* IV, pp. 572 y ss.), Himmler recuerda a los dirigentes de las SS que «nosotros somos realmente los primeros en resolver el problema de la sangre por la acción... y por el problema de la sangre no entendemos, desde luego, el antisemitismo. El antisemitismo es exactamente lo mismo que el despiojamiento. Desembarazarse de un piojo no es una cuestión de ideología. Es una cuestión de limpieza... Pero, para nosotros, la cuestión de la sangre es un recordatorio de nuestro propio valor, un recordatorio de lo que es realmente la base que mantiene unido al pueblo alemán».

«mejor demostración de las leyes de la herencia y de la raza»[113]. Al reforzar esta «organización viva», los nazis podían eximirse de su dogmatismo y ofrecer su amistad a pueblos semitas, como los árabes, o aliarse con los representantes mismos del «peligro amarillo», los japoneses. La realidad de una sociedad racial, la formación de una élite seleccionada desde un punto de vista supuestamente racial, constituía, desde luego, una salvaguardia más firme para la doctrina del racismo que la mejor prueba científica o pseudocientífica.

Los elaboradores de la política del bolchevismo muestran la misma superioridad sobre sus propios dogmas declarados. Son completamente capaces de interrumpir cada existente lucha de clases con una repentina alianza con el capitalismo, sin minar la fiabilidad de sus dirigentes o sin cometer una traición contra su fe en la lucha de clases. Habiendo llegado a convertirse en un recurso organizativo el principio dicotómico de la lucha de clases, habiéndose, por decirlo así, petrificado en una inflexible hostilidad contra todo el mundo a través de los cuadros de la política secreta en Rusia y de los agentes de la Komintern en el exterior, la política bolchevique se ha tornado notablemente libre de «prejuicios».

Es esta libertad con respecto al contenido de sus propias ideologías la que caracteriza a los más altos escalones de la jerarquía totalitaria. Estos hombres consideran todo y a todos en términos de organización, y en esa consideración se incluye al jefe, que para ellos no es ni un talismán inspirado ni el que tiene infaliblemente razón, sino la simple consecuencia de este tipo de organización; es necesario no como persona, sino como función, y como tal resulta indispensable para el movimiento. En contraste, sin embargo, con otras formas despóticas de gobierno, donde frecuentemente domina una camarilla y el déspota desempeña tan sólo el papel representativo de un dictador de cartón, los dirigentes totalitarios son realmente libres de hacer todo lo que les plazca y pueden contar con la lealtad de quienes les rodean, incluso si deciden asesinarles.

La razón más técnica de esta lealtad suicida es que la sucesión en el puesto supremo no está reglamentada por ninguna herencia ni por otras leyes. Una triunfante revolución palaciega tendría resultados tan desastrosos para el movimiento como una derrota militar completa. Se halla en la naturaleza del movimiento el que, una vez que el jefe ha asumido su puesto, toda la organización esté tan absolutamente identificada con él que cualquier admisión de un error o una destitución del cargo quebrantarían el hechizo de infalibilidad que rodea al puesto del jefe y significarían la ruina de todos aquellos que estuvieran relacionados con el movimiento. La base de la estructura no es la

[113] Himmler, *op. cit.*, *Nazi Conspiracy*, IV, pp. 616 y ss.

veracidad de las palabras del jefe, sino la infalibilidad de sus acciones. Sin ésta, y en el calor de una discusión que dé por sentada la falibilidad, todo el mundo ficticio del totalitarismo queda destrozado, superado inmediatamente por los hechos del mundo real que el movimiento sólo podía evitar si era conducido infaliblemente en la dirección adecuada por el jefe.

Sin embargo, la lealtad de quienes ni creen en los clichés ideológicos ni en la infalibilidad del jefe tiene también razones más profundas y no técnicas. Lo que liga a estos hombres es una firme y sincera fe en la omnipotencia humana. Su cinismo moral, su creencia de que todo está permitido, descansan en la sólida convicción de que todo es posible. Es cierto que a estos hombres, pocos en número, no se les coge fácilmente en sus propias mentiras específicas y que no creen necesariamente en el racismo o en la economía, en la conspiración de los judíos o en Wall Street. Sin embargo, también ellos son engañados, engañados por su desvergonzada y vana idea de que todo puede ser hecho y por su desdeñoso convencimiento de que todo lo que existe es simplemente un obstáculo temporal que será destruido por una organización superior. Confiados en que el poder de la organización puede destruir al poder sustancial, como la violencia de una banda bien organizada puede robar las mal guardadas riquezas de un hombre rico, subestiman constantemente el poder sustancial de las comunidades estables y sobreestiman la fuerza impulsora del movimiento. Como, además, no creen realmente en la existencia de hecho de una conspiración mundial contra ellos, sino que sólo la utilizan como recurso organizativo, no consiguen comprender que su propia conspiración puede hacer eventualmente que todo el mundo se una contra ellos.

Sin embargo, cuando finalmente queda deshecho, por el medio que sea, el espejismo de la omnipotencia humana conseguida a través de la organización, dentro del movimiento su consecuencia práctica es que quienes rodean al jefe, en caso de desacuerdo con él, nunca estarán muy seguros de sus propias opiniones, dado que creen sinceramente que sus desacuerdos en realidad no importan, que incluso el plan más estrafalario tiene una buena posibilidad de éxito si es adecuadamente organizado. Lo importante de su lealtad es que no creen que el jefe sea infalible, sino que están convencidos de que todo el que domine los instrumentos de violencia con los superiores métodos de la organización totalitaria puede llegar a ser infalible. Este espejismo se ve considerablemente reforzado cuando los regímenes totalitarios tienen poder para demostrar la relatividad del éxito y del fracaso y para mostrar cómo una pérdida sustancial puede convertirse en beneficio para la organización (el fantástico desgobierno de las empresas industriales en la Rusia soviética condujo a la atomización de la clase trabajadora, y los aterradores malos tratos a los pri-

sioneros civiles en los territorios orientales bajo la ocupación nazi, aunque causaron una «deplorable pérdida de trabajo», «pensando en términos de generaciones, no tienen por qué ser lamentados»)[114]. Además, la decisión concerniente al éxito y al fracaso bajo circunstancias totalitarias es en gran medida cuestión de organizar y aterrorizar a la opinión pública. En un mundo totalmente ficticio no es necesario señalar, admitir y recordar los fracasos. Los mismos hechos, para su existencia continuada, dependen de la existencia del mundo no totalitario.

[114] Himmler, en su discurso de Posen, *Nazi Conspiracy*, IV, p. 558.

EL SEGUNDO SEXO

Simone de Beauvoir

FEMINISMOS



El segundo sexo

Simone de Beauvoir

El segundo sexo

Prólogo a la edición española de Teresa López Pardina

Traducción de Alicia Martorell

SEXTA EDICIÓN

EDICIONES CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Feminismos

Consejo asesor:

Paloma Alcalá: Profesora de enseñanza media
Montserrat Cabré: Universidad de Cantabria
Cecilia Castaño: Universidad Complutense de Madrid
Giulia Colaizzi: Universitat de València
Mª. Ángeles Durán: CSIC
Isabel Martínez Benlloch: Universitat de València
Mary Nash: Universidad Central de Barcelona
Verena Stolcke: Universidad Autónoma de Barcelona
Amelia Valcárcel: UNED

Dirección y coordinación: Isabel Morant Deusa: Universitat de València

1.ª edición, 2005
6.ª edición, 2015

Diseño e ilustración de cubierta: aderal

Título original de la obra: *Le deuxième sexe*

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Éditions Gallimard, 1949
© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2005, 2015
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 7.145-2011
I.S.B.N.: 978-84-376-2233-0
Printed in Spain

Índice

Prólogo a la edición española 7
Bibliografía 35

EL SEGUNDO SEXO
I. Los hechos y los mitos

Introducción 47

Primera parte: Destino

Capítulo primero. Los datos de la biología 67
Capítulo II. El punto de vista psicoanalítico 101
Capítulo III. El punto de vista del materialismo histórico 115

Segunda parte: Historia

I 125
II 130
III 146
IV 161
V 184

Tercera parte: Mitos

Capítulo primero 225
Capítulo II 291

I . Montherlant o el pan del asco 291
II. D. H. Lawrence o el orgullo fálico 307
III. Claudel y la esclava del Señor 317
IV. Breton o la poesía 327
V. Stendhal o el sentido novelesco de la verdad 335
VI. 345
Capítulo III 351

EL SEGUNDO SEXO

II. La experiencia vivida

Introducción 367

Primera parte: Formación

Capítulo primero. Infancia 371
Capítulo II. La joven 433
Capítulo III. La iniciación sexual 479
Capítulo IV. La lesbiana 517

Segunda parte: Situación

Capítulo V. La mujer casada 541
Capítulo VI. La madre 633
Capítulo VII. La vida de sociedad 683
Capítulo VIII. Prostitutas y hetairas 713
Capítulo IX. De la madurez a la vejez 735
Capítulo X. Situación y carácter de la mujer 757

Tercera parte: Justificaciones

Capítulo XI. La narcisista 791
Capítulo XII. La enamorada 809
Capítulo XIII. La mística 839

Cuarta parte: Hacia la liberación

Capítulo XIV. La mujer independiente 851

Conclusión 887

Introducción

He dudado mucho antes de escribir un libro sobre la mujer. Es un tema irritante, sobre todo para las mujeres, y no es ninguna novedad. La polémica del feminismo ha hecho correr tinta suficiente, y ahora está prácticamente cerrada: punto en boca. Y sin embargo, seguimos hablando de ello. Y no parece que las voluminosas tonterías proferidas durante este último siglo hayan arrojado alguna luz sobre el problema. Además, ¿hay algún problema? ¿Cuál es? ¿Acaso hay mujeres? Efectivamente, la teoría del eterno femenino sigue contando con adeptos que susurran: «Hasta en Rusia, las mujeres siguen siendo mujeres»; otras personas bien informadas —que suelen ser las mismas— suspiran: «La mujer se pierde, la mujer se ha perdido.» Ya no sabemos demasiado si sigue habiendo mujeres, si las habrá siempre, si es deseable o no, qué lugar ocupan en este mundo, qué lugar deberían ocupar. «¿Dónde están las mujeres?», preguntaba hace poco una revista de publicación irregular[1]. Para empezar: ¿qué es una mujer? «*Tota mulier in utero*: es una matriz», dicen unos. Sin embargo, cuando hablan de algunas mujeres, los entendidos decretan: «No son mujeres», aunque tengan un útero como todas las demás. Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que en la especie humana hay hembras; constituyen, ahora como siempre, aproximadamente la mitad de la humanidad; sin embargo, se nos dice que «la feminidad está en peligro»; nos exhortan: «Sed mujeres, siempre mujeres, más mujeres.» Por lo tanto, no todo ser humano

[1] Ahora ha desaparecido, se llamaba *Franchise*.

hembra es necesariamente una mujer; necesita participar de esta realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad. ¿Se trata de algo que segregan los ovarios? ¿Está colgada del cielo de Platón? ¿Bastarán unas enaguas susurrantes para que baje a la tierra? Aunque algunas mujeres se afanen en encarnarlo, el modelo nunca ha sido patentado. Se suele describir en términos vagos y relumbrantes que parecen tomados del vocabulario de las videntes. En tiempos de Santo Tomás, se presentaba como una esencia definida con tanta seguridad como las virtudes somníferas de la adormidera. Sin embargo, el conceptualismo ha perdido terreno: las ciencias biológicas y sociales ya no creen en la existencia de entidades fijadas de forma inmutable que definan caracteres dados como los de la mujer, el judío o el negro; consideran que el carácter es una reacción secundaria ante una *situación.* Si ya no hay feminidad, será porque nunca la hubo. ¿Quiere eso decir que la palabra «mujer» no tiene ningún contenido? Es lo que afirman enérgicamente los partidarios de la filosofía de la ilustración, del racionalismo, del nominalismo: las mujeres son aquellos seres humanos que reciben arbitrariamente el nombre de «mujer»; en particular, las estadounidenses suelen pensar que la mujer como tal es algo improcedente; si alguna retrasada se sigue considerando una mujer, sus amigas le aconsejan que se psicoanalice con el fin de librarse de esta obsesión. A propósito de una obra, por otra parte muy irritante, titulada *Modern Woman: a lost sex*, Dorothy Parker escribió: «No puedo ser justa con los libros que se ocupan de la mujer como mujer... Yo creo que todos, hombres y mujeres, no importa, debemos ser considerados seres humanos.» Sin embargo, el nominalismo es una doctrina un tanto limitada, y los antifeministas tienen muy fácil la demostración de que las mujeres no *son* hombres. Es evidente que la mujer es un ser humano como el hombre, pero una afirmación de este tipo es abstracta; la realidad es que todo ser humano concreto siempre tiene un posicionamiento singular. Negar las nociones de eterno femenino, de alma negra, de carácter judío, no es negar que existan los judíos, los negros, las mujeres: esta negación no representa para los interesados una liberación, sino una huida engañosa. Es obvio que ninguna mujer puede pretender de buena fe situarse más allá de su sexo. Una escritora conocida se negó hace algunos años a que su retrato figurara entre una serie de fotografías consagradas precisamente a las escritoras: quería que la colocasen con los hombres, pero para obtener este privilegio utilizó las influencias de su marido.

Las mujeres que afirman que son hombres, no dejan de reclamar atenciones y consideración por parte de los hombres. Recuerdo también una joven trotskista de pie sobre un estrado en un mitin tormentoso que se disponía a actuar violentamente, a pesar de su evidente fragilidad; negaba su debilidad femenina, pero era por amor a un militante con el que quería estar en pie de igualdad. La actitud de desafío en la que se crispan las norteamericanas demuestra que están obsesionadas por el sentimiento de su feminidad. En realidad basta pasearse con los ojos abiertos para comprobar que la humanidad se divide en dos categorías de individuos en los que la vestimenta, el rostro, el cuerpo, la sonrisa, la actitud, los intereses, las ocupaciones son claramente diferentes; quizá estas diferencias sean superficiales, quizá estén destinadas a desaparecer. Lo que está claro es que de momento existen con una evidencia deslumbradora.

Si la función de hembra no es suficiente para definir a la mujer, si también nos negamos a explicarla por «el eterno femenino» y si no obstante aceptamos, aunque sea con carácter provisional, que existen mujeres sobre la tierra, tenemos que plantearnos la pregunta de rigor: ¿qué es una mujer?

El enunciado mismo del problema me sugiere inmediatamente una primera respuesta. Es significativo que me lo plantee. A un hombre no se le ocurriría escribir un libro sobre la situación particular que ocupan los varones en la humanidad[2]. Si me quiero definir, estoy obligada a declarar en primer lugar: «Soy una mujer»; esta verdad constituye el fondo sobre el que se dibujará cualquier otra afirmación. Un hombre nunca empieza considerándose un individuo de un sexo determinado: se da por hecho que es un hombre. Si en los registros civiles, en las declaraciones de identidad, las rúbricas hombre o mujer aparecen como simétricas es una cuestión puramente formal. La relación entre ambos sexos no es la de dos electricidades, dos polos: el hombre representa al mismo tiempo el positivo y el neutro, hasta el punto que se dice «los hombres» para designar a los seres humanos, pues el singular de la palabra *vir* se ha asimilado al sentido general de la palabra *homo*. La mujer aparece como el negativo, de modo que toda determinación se le imputa como una limitación, sin reciprocidad. A veces me he sentido irritada en una discusión abstracta cuando

[2] El informe Kinsey, por ejemplo, se limita a definir las características sexuales del hombre norteamericano, que es algo completamente diferente.

un hombre me dice: «Usted piensa tal cosa porque es una mujer»; yo sabía que mi única defensa era contestar: «Lo pienso porque es verdad», eliminando así mi subjetividad; no podía replicar: «Y usted piensa lo contrario porque es un hombre», pues se da por hecho que ser un hombre no es una singularidad; un hombre está en su derecho de ser hombre, la que se equivoca es la mujer. En la práctica, igual que en la Antigüedad había una línea vertical absoluta con respecto a la cual se definía la oblicua, existe un tipo humano absoluto que es el tipo masculino. La mujer tiene ovarios, útero; son condiciones singulares que la encierran en su subjetividad; se suele decir que piensa con las glándulas. El hombre olvida olímpicamente que su anatomía también incluye hormonas, testículos. Percibe su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo, que cree aprehender en su objetividad, mientras que considera el cuerpo de la mujer lastrado por todo lo que lo especifica: un obstáculo, una prisión. «La hembra es hembra en virtud de una determinada *carencia* de cualidades», decía Aristóteles. «Tenemos que considerar el carácter de la mujer como naturalmente defectuoso.» Y Santo Tomás decreta a continuación que la mujer es un «hombre fallido», un ser «ocasional». Es lo que simboliza la historia del Génesis, donde Eva aparece como sacada, en palabras de Bossuet, de un «hueso supernumerario» de Adán. La humanidad es masculina y el hombre define a la mujer, no en sí, sino en relación con él; la mujer no tiene consideración de ser autónomo. «La mujer, el ser relativo...», escribe Michelet. Benda afirma también en *Le Rapport d'Uriel:* «El cuerpo del hombre tiene un sentido en sí mismo, al margen del cuerpo de la mujer, mientras que este último parece desvalido si no evocamos al hombre... El hombre se concibe sin la mujer. Ella no se concibe sin el hombre.» Y ella no es más que lo que el hombre decida; así recibe [en francés] el nombre de «el sexo» queriendo decir con ello que para el varón es esencialmente un ser sexuado: para él, es sexo, así que lo es de forma absoluta. La mujer se determina y se diferencia con respecto al hombre, y no a la inversa; ella es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, es el Absoluto: ella es la Alteridad[3].

[3] Esta idea la expresó en su forma más explícita E. Lévinas en su ensayo sobre *El tiempo y el otro*. Se expresaba así: «¿No habrá una situación en la que un ser asuma la alteridad a título positivo, como esencia? ¿Cuál es la alteridad que no entra pura y simplemente en la oposición de las dos especies del mismo gé-

La categoría de *Otro* es tan originaria como la conciencia misma. En las sociedades más primitivas, en las mitologías más antiguas, encontramos siempre una dualidad que es la de lo Mismo y lo Otro; esta división no se situó en un principio bajo el signo de la división de sexos, no depende de ningún dato empírico: es lo que se deduce, por ejemplo, de los trabajos de Granet sobre el pensamiento chino, de los de Dumézil sobre India y Roma. En los binomios Varuna-Mitra, Urano-Zeus, Sol-Luna, Día-Noche, no está implicado en principio ningún elemento femenino, como tampoco en la oposición del Bien y el Mal, de los principios fastos o nefastos, de la derecha y de la izquierda, de Dios y de Lucifer; la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano. Ningún colectivo se define nunca como Uno sin enunciar inmediatamente al Otro frente a sí. Basta que tres viajeros se reúnan por azar en un mismo compartimento para que el resto de los viajeros se conviertan en «otros» vagamente hostiles. Para el aldeano, todas las personas que no pertenecen a su aldea son «otros» sospechosos; para el nativo de un país, los habitantes de países que no son el suyo aparecen como «extranjeros»; los judíos son «otros» para el antisemita, los negros para los racistas norteamericanos, los indígenas para los colonos, los proletarios para las clases pudientes. Al cabo de un estudio profundo sobre las diferentes figuras de las sociedades primitivas, Lévi-Strauss concluyó: «El paso del estado de Naturaleza al de Cultura se define por la aptitud que tiene el hombre para concebir las relaciones biológicas en forma de sistemas de oposiciones: la dualidad, la alternancia, la oposición y la simetría, presentadas en formas definidas o impre-

---

nero? Pienso que lo contrario, absolutamente contrario, cuya contrariedad no se ve afectada en absoluto por la relación que se puede establecer entre él y su correlato, la contrariedad que permite seguir siendo absolutamente otro, es lo femenino. El sexo no es una diferencia específica cualquiera... La diferencia de sexos tampoco es una contradicción... No es tampoco la dualidad de dos términos complementarios, porque dos términos complementarios suponen un todo preexistente... La alteridad se hace realidad en lo femenino. Término del mismo rango, pero de sentido opuesto al de conciencia.»

Supongo que Lévinas no olvida que la mujer es también conciencia para sí. Sin embargo, es curioso que adopte deliberadamente un punto de vista de hombre, sin señalar la reciprocidad del sujeto y del objeto. Cuando escribe que la mujer es misterio, se sobrentiende que es misterio para el hombre. De este modo, una descripción que pretende ser objetiva es en realidad una afirmación del privilegio masculino.

cisas, no son tanto fenómenos que hay que explicar como imperativos fundamentales e inmediatos de la realidad social»[4]. Estos fenómenos no se pueden entender si la realidad humana se considera exclusivamente un *mitsein* basado en la solidaridad y en la amistad. Por el contrario, se aclaran inmediatamente si, siguiendo a Hegel, descubrimos en la propia conciencia una hostilidad fundamental respecto a cualquier otra conciencia; el sujeto sólo se afirma cuando se opone: pretende enunciarse como esencial y convertir al otro en inesencial, en objeto.

Sin embargo, la otra conciencia le plantea una pretensión recíproca: cuando viaja, el nativo advierte escandalizado que en los países vecinos existen nativos que le miran a su vez como extranjero; entre aldeas, clanes, naciones, clases, hay guerras, *potlatchs*, negociaciones, tratados, luchas que privan a la idea de *Alteridad* de su sentido absoluto y descubren su relatividad; de grado o por fuerza, los individuos y grupos están obligados a reconocer la reciprocidad de sus relaciones. ¿Cómo es posible entonces que entre los sexos esta reciprocidad no se haya planteado, que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial, negando toda relatividad con respecto a su correlato, definiéndolo como alteridad pura? ¿Por qué las mujeres no cuestionan la soberanía masculina? Ningún sujeto se enuncia, de entrada y espontáneamente, como inesencial; lo Otro, al definirse como Otro, no define lo Uno: pasa a ser lo Otro cuando lo Uno se posiciona como Uno. Sin embargo, cuando no se opera esta inversión de Otro en Uno, será porque existe un sometimiento a este punto de vista ajeno. ¿De dónde viene en la mujer esta sumisión?

Existen otros casos en los que, durante un tiempo más o menos largo, una categoría consigue dominar de forma absoluta a otra. En general, este privilegio se debe a la desigualdad numérica: la mayoría impone su ley a la minoría o la persigue. Sin embargo, las mujeres no son una minoría, como los negros estadounidenses o como los judíos: hay tantas mujeres como hombres sobre la tierra. A menudo, los dos grupos enfrentados habían sido antes independientes: se ignoraban en un principio, o cada cual admitía la autonomía del otro, hasta que un acontecimiento histórico subor-

---

[4] Véase C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*.

Quiero agradecer a C. Lévi-Strauss su amabilidad al enviarme las pruebas de su tesis, que he utilizado ampliamente, entre otros documentos, en la segunda parte, I.

dinaba el más débil al más fuerte: la diáspora judía, la introducción de la esclavitud en América, las conquistas coloniales, son acontecimientos fechados. En estos casos, para los oprimidos hubo un *antes*: tienen en común un pasado, una tradición, a menudo una religión, una cultura. En este sentido consideramos pertinente la relación que estableció Bebel entre las mujeres y el proletariado: los proletarios tampoco están en inferioridad numérica y nunca constituyeron un colectivo separado. No obstante, a falta de *un* acontecimiento, un desarrollo histórico explica su existencia como clase y da cuenta de la distribución de *estos* individuos en esta clase. No siempre hubo proletarios, pero siempre ha habido mujeres; lo son por su estructura fisiológica; por mucho que nos remontemos en la historia, siempre han estado subordinadas al hombre: su dependencia no es la consecuencia de un acontecimiento o de un devenir, no ha *acontecido*. En parte porque escapa al carácter accidental del hecho histórico, la alteridad se nos presenta aquí como un absoluto. Una situación que se ha creado a través del tiempo puede deshacerse en otro tiempo: por ejemplo, los negros de Haití lo han demostrado; sin embargo, al parecer una condición natural es obstáculo para el cambio. En realidad, la naturaleza no es un hecho inmutable, como tampoco lo es la realidad histórica. Si la mujer se descubre como lo inesencial que nunca se convierte en esencial, es porque no opera ella misma esa inversión. Los proletarios dicen «nosotros». Los negros también. Al afirmarse como sujetos, transforman en «otros» a los burgueses, a los blancos. Las mujeres —salvo en algunos congresos que no pasan de manifestaciones abstractas— no dicen «nosotras»; los hombres dicen «las mujeres» y ellas retoman estas palabras para autodesignarse, pero no se afirman realmente como Sujetos. Los proletarios hicieron la revolución en Rusia, los negros en Haití, los indochinos luchan en Indochina: la acción de las mujeres nunca ha pasado de ser una agitación simbólica, sólo han ganado lo que los hombres han tenido a bien concederles; ellas no han tomado nada: han recibido[5]. Es porque no tienen medios concretos para agruparse en una unidad que se afirme al oponerse. No tienen pasado, historia, religión propias; tampoco tienen como los proletarios una solidaridad de trabajo y de intereses; ni siquiera existe entre ellas esa promiscuidad espacial que convierte a los

[5] Véase segunda parte, V.

negros de América, a los judíos de los guetos, a los obreros de Saint-Denis o de las fábricas Renault en una comunidad. Viven dispersas entre los hombres, vinculadas más estrechamente por el hábitat, el trabajo, los intereses económicos, la condición social, a algunos hombres —padre o marido— que a otras mujeres. Las burguesas son solidarias de los burgueses y no de las mujeres proletarias; las blancas de los hombres blancos y no de las mujeres negras. El proletariado podría proponerse masacrar a la clase dirigente; un judío o un negro fanáticos podrían soñar con acaparar el secreto de la bomba atómica y crear una humanidad totalmente judía, totalmente negra: la mujer, ni en sueños puede pensar en exterminar a los varones. El vínculo que la une a sus opresores no se puede comparar con ningún otro. La división de los sexos es un hecho biológico, no un momento de la historia humana. Su oposición se ha dibujado en el seno de un *mitsein* original y ella no la ha borrado. La pareja es una unidad fundamental cuyas dos mitades están adosadas la una a la otra: no es posible dividir la sociedad por sexos. Esto es lo que caracteriza fundamentalmente a la mujer: es la Alteridad en el corazón de una totalidad en la que los dos términos son necesarios el uno al otro.

Podríamos pensar que esta reciprocidad debería haber facilitado su liberación; cuando Hércules hila la lana a los pies de Onfalia, su deseo lo encadena: ¿Por qué Onfalia no consigue un poder duradero? Para vengarse de Jasón, Medea mata a sus hijos: esta leyenda salvaje sugiere que la mujer habría podido convertir en ascendiente temible el vínculo que la une al hijo. Aristófanes imaginó jocosamente en *Lisístrata* una asamblea de mujeres en la que éstas tratan de explotar en común con fines sociales la necesidad que los hombres tienen de ellas, pero sólo es una comedia. La leyenda que pretende que las sabinas raptadas opusieron a sus raptores una esterilidad pertinaz, también dice que al golpearlas con correas de cuero los hombres acabaron mágicamente con su resistencia. Las necesidades biológicas —deseo sexual y deseo de una posteridad— que hacen que el macho dependa de la hembra no han liberado socialmente a la mujer. El amo y el esclavo también están unidos por una necesidad económica recíproca que no libera al esclavo. Ello se debe a que en la relación entre el amo y el esclavo, el amo no *plantea* la necesidad que tiene del otro, tiene poder para satisfacerla y no la mediatiza; por el contrario, el esclavo, desde su estado de dependencia, esperanza o miedo, interioriza la necesidad que tiene del amo; la urgencia de la necesi-

dad, aunque sea igual en ambos, siempre favorece al opresor frente al oprimido: es lo que explica que la liberación de la clase obrera, por ejemplo, haya sido tan lenta. La mujer siempre ha sido, si no la esclava del hombre, al menos su vasalla; los dos sexos nunca han compartido el mundo en pie de igualdad; incluso en nuestros días, aunque su condición esté evolucionando, la mujer sufre grandes desventajas. En casi ningún país del mundo tiene un estatuto legal idéntico al del hombre, y en muchos casos su desventaja es considerable. Incluso cuando se le reconocen unos derechos abstractos, un hábito arraigado hace que no encuentren expresión concreta en las costumbres. Económicamente, hombres y mujeres constituyen casi dos castas; en igualdad de condiciones, los primeros tienen situaciones más ventajosas, salarios más elevados, más oportunidades de triunfar que sus competidoras recientes; los hombres ocupan en la industria, la política, etc., mayor número de puestos y siempre son los más importantes. Además de los poderes concretos con los que cuentan, llevan un halo de prestigio cuya tradición se mantiene en toda la educación del niño: el presente envuelve al pasado, y en el pasado, toda la historia ha sido realizada por los varones. En el momento en que las mujeres empiezan a participar en la elaboración del mundo, sigue siendo un mundo que pertenece a los hombres: a ellos no les cabe ninguna duda, y a ellas apenas. Negarse a ser Alteridad, rechazar la complicidad con el hombre sería para ellas renunciar a todas las ventajas que les puede procurar la alianza con la casta superior. El hombre soberano protegerá materialmente a la mujer súbdita y se encargará de justificar su existencia: además del riesgo económico evita el riesgo metafísico de una libertad que debe inventar sus propios fines sin ayuda. Junto a la pretensión de todo individuo de afirmarse como sujeto, que es una pretensión ética, también está la tentación de huir de su libertad y convertirse en cosa; se trata de un camino nefasto, porque pasivo, alienado, perdido, es presa de voluntades ajenas, queda mutilado en su trascendencia, frustrado de todo valor. Sin embargo, es un camino fácil: se evita así la angustia y la tensión de la existencia auténticamente asumida. El hombre que considera a la mujer como una *Alteridad* encontrará en ella profundas complicidades. De esta forma, la mujer no se reivindica como sujeto, porque carece de medios concretos para hacerlo, porque vive el vínculo necesario que la ata al hombre sin plantearse una reciprocidad, y porque a menudo se complace en su alteridad.

Inmediatamente se plantea una pregunta: ¿cómo ha empezado toda esta historia? Se puede comprender que la dualidad de los sexos, como toda dualidad, se traduzca en un conflicto. Se puede entender que si uno de ellos consiguiera imponer su superioridad, debería tratarse de una superioridad absoluta. Falta explicar por qué ganó el hombre desde un principio. Las mujeres podrían haber vencido, o la victoria podría haber quedado en el aire. ¿De dónde viene que este mundo siempre haya pertenecido a los hombres y que sólo ahora empiecen a cambiar las cosas? ¿Este cambio es un bien? ¿Llevará o no a un reparto igualitario del mundo entre hombres y mujeres?

Estas preguntas no son ninguna novedad; ya se les han dado muchísimas respuestas, pero precisamente el mero hecho de que la mujer sea *Alteridad* cuestiona todas las justificaciones que los hombres hayan podido encontrar: estaban obviamente dictadas por su interés. «Todo lo que han escrito los hombres sobre las mujeres es digno de sospecha, porque son a un tiempo juez y parte», dijo en el siglo XVIII Poulain de la Barre, feminista poco conocido. En todas partes, en todas las épocas, los varones han proclamado a los cuatro vientos la satisfacción que les produce sentirse reyes de la creación. «Bendito sea Dios nuestro Señor y Señor de todos los mundos porque no me ha hecho mujer», dicen los judíos en sus oraciones matinales; mientras tanto, sus esposas murmuran con resignación: «Bendito sea el Señor que me ha creado según su voluntad.» Entre todas las bondades que Platón agradecía a los dioses, la primera era que le hubieran creado libre y no esclavo; la segunda, hombre y no mujer. Sin embargo, los varones no hubieran podido gozar plenamente de este privilegio si no hubieran considerado sus fundamentos como absolutos y eternos: han tratado de convertir su supremacía en un derecho. «Los que hicieron y compilaron las leyes eran hombres, por lo que favorecieron a su sexo, y los jurisconsultos convirtieron las leyes en principios», dice también Poulain de la Barre. Legisladores, sacerdotes, filósofos, escritores, sabios, se afanaron en demostrar que la condición subordinada de la mujer era grata al cielo y provechosa en la tierra. Las religiones forjadas por los hombres reflejan esta voluntad de dominio: encontraron armas en las leyendas de Eva, de Pandora. Pusieron la filosofía, la teología a su servicio, como hemos visto en las frases de Aristóteles, de Santo Tomás que hemos citado. Desde la Antigüedad, satíricos y moralistas representaron con gusto las debilidades femeninas. Son conocidos los violentos

alegatos en su contra que se encuentran en la literatura francesa: Montherlant resucita con menor brillantez la tradición de Jean de Meung. Esta hostilidad parece algunas veces justificada, a menudo gratuita; en realidad, esconde una voluntad de autojustificación más o menos diestramente enmascarada. «Es más fácil acusar a un sexo que excusar al otro», dice Montaigne. En algunos casos, el proceso es evidente. Por ejemplo, es curioso que el código romano, para limitar los derechos de la mujer, invoque «la imbecilidad, la fragilidad del sexo» en un momento en que, por debilitamiento de la familia, la mujer se convierte en un peligro para los herederos de sexo masculino. Es curioso que en el siglo XVI, para mantener la tutela sobre la mujer casada, se apele a la autoridad de San Agustín, que declara que «la mujer es una bestia que no es sólida ni estable», mientras que se considera a la soltera capacitada para administrar sus bienes. Montaigne entendió perfectamente la arbitrariedad y la injusticia de la suerte que le cabe a la mujer: «Las mujeres no se equivocan cuando rechazan las reglas que se introducen en el mundo, sobre todo porque los hombres las hicieron sin ellas. Es natural que haya intrigas y pendencias entre ellas y nosotros». A pesar de todo, no llega a convertirse en su adalid. Ya en el siglo XVIII, hombres profundamente demócratas empiezan a plantearse la cuestión con objetividad. Diderot, entre otros, se dedica a demostrar que la mujer es, como el hombre, un ser humano. Un poco más tarde, Stuart Mill la defiende con ardor. Sin embargo, la imparcialidad de estos filósofos es excepcional. En el siglo XIX, la polémica del feminismo se convierte en una lucha de facciones; una de las consecuencias de la revolución industrial es la participación de la mujer en el trabajo productivo: en ese momento, las reivindicaciones feministas salen del campo teórico y encuentran unas bases económicas, con lo que sus adversarios se vuelven más agresivos; aunque la propiedad raíz haya sido destronada en parte, la burguesía se aferra a la vieja moral que ve en la solidez de la familia una garantía de la propiedad privada: exige que la mujer se quede en casa con una agresividad proporcional a la amenaza que supone su emancipación; en el seno mismo de la clase obrera, los hombres trataron de frenar esta liberación, porque veían en las mujeres peligrosas competidoras, sobre todo al estar acostumbradas a trabajar por bajos salarios[6]. Para probar la inferioridad de la mujer, los antifeminis-

[6] Véase segunda parte, IV.

tas apelaron, no sólo, como antes, a la religión, la filosofía, la teología, sino también a la ciencia: biología, psicología experimental, etc. Como mucho, se concedía al *otro* sexo «la igualdad dentro de la diferencia». Esta fórmula, que tuvo tanto éxito, es muy significativa: es exactamente lo que dicen sobre los negros de Estados Unidos las leyes Jim Crow; sin embargo, esta segregación supuestamente igualitaria sólo ha servido para introducir las discriminaciones más extremas. No es casual: puede tratarse de una raza, de una casta, de un sexo reducidos a una condición inferior, pero los procesos de justificación son los mismos. «El eterno femenino» es el homólogo del «alma negra» y del «carácter judío». El problema judío es en cualquier caso muy diferente de los otros dos: para el antisemita, el judío no es tanto un ser inferior como un enemigo y no se le reconoce espacio alguno en este mundo; se trata más bien de aniquilarlo. Encontramos, sin embargo, profundas analogías entre la situación de las mujeres y la de los negros: unas y otros se emancipan ahora de un mismo paternalismo y la casta que los oprimió quiere mantenerlos «en su lugar», es decir, en el lugar elegido para ellos; en ambos casos prodiga infinitas alabanzas más o menos sinceras sobre las virtudes del «buen negro» de alma inconsciente, infantil, risueña, del negro resignado, y de la «mujer mujer», es decir, frívola, pueril, irresponsable, la mujer sometida al hombre. En ambos casos, sus argumentos proceden del estado de hecho que ha creado la misma casta. Es bien conocida la frase de Bernard Shaw: «El norteamericano blanco —viene a decir— relega al negro al rango de limpiabotas: de ello deduce que sólo sirve para limpiar zapatos.» Encontramos este círculo vicioso en múltiples circunstancias análogas: cuando se mantiene a un individuo o un grupo de individuos en situación de inferioridad, el hecho es que *es* inferior, pero tendríamos que ponernos de acuerdo sobre el alcance de la palabra *ser*; la mala fe consiste en darle un valor sustancial, cuando tiene un sentido dinámico hegeliano: *ser* es llegar a ser, es haber sido hecho tal y como le vemos manifestarse; sí, las mujeres en su conjunto *son* actualmente inferiores a los hombres, es decir, su situación les abre menos posibilidades: el problema es saber si este estado de cosas debe perpetuarse.

Muchos hombres lo desean: no todos han renunciado a ello. La burguesía conservadora sigue viendo en la emancipación de la mujer un peligro que amenaza su moral y sus intereses. Algunos varones temen la competencia femenina. En *Hebdo-Latin*, un es-

tudiante declaraba el otro día: «Toda estudiante que llega a ser médico o abogado nos *roba* un puesto»; son las palabras de alguien que no se cuestiona sus derechos en este mundo. Los intereses económicos no son los únicos en juego. Uno de los beneficios que la opresión ofrece a los opresores es que el más humilde de ellos se siente *superior:* un «pobre blanco» del sur de los Estados Unidos tiene el consuelo de decirse que no es un «sucio negro»; los blancos más afortunados explotan hábilmente este orgullo. De la misma forma, el más mediocre de los varones se considera frente a las mujeres un semidiós. Era mucho más fácil para Montherlant considerarse un héroe cuando se enfrentaba con mujeres (elegidas por otra parte con este fin) que cuando tuvo que mantener ante otros hombres su papel de hombre: papel que muchas mujeres desempeñaron mejor que él. Por ejemplo, en septiembre de 1948 en uno de sus artículos del *Figaro Littéraire*, Claude Mauriac —cuya poderosa originalidad puede admirar todo el mundo— podía[7] escribir sobre las mujeres: *«Escuchamos* con un tono (*¡sic!*) de educada indiferencia ... a la más brillante de ellas, sabedores de que su espíritu refleja de forma más o menos deslumbrante ideas que les vienen de *nosotros*.» Evidentemente, lo que refleja su interlocutora no son las ideas de Claude Mauriac en persona, habida cuenta de que no se le conoce ninguna; es posible que refleje las ideas que le vienen de los hombres, pero entre los mismos varones siempre hay más de uno que considera suyas opiniones que no ha discurrido; podemos preguntarnos si Claude Mauriac no tendría interés en enfrentarse con un buen reflejo de Descartes, de Marx, de Gide, más que consigo mismo; lo más notable es que con el equívoco del *nosotros* se identifica con San Pablo, Hegel, Lenin, Nietzsche, y desde la altura de su grandeza considera desdeñosamente al rebaño de mujeres que se atreven a hablarle en pie de igualdad; a decir verdad, conozco a más de una que no tendría paciencia para conceder a Mauriac «un tono de educada indiferencia».

He insistido en este ejemplo porque la ingenuidad masculina es pasmosa. Los hombres tienen muchas maneras más sutiles de aprovecharse de la alteridad de la mujer. Para todos los que sufren complejo de inferioridad, se trata de un bálsamo milagroso: nadie es más arrogante, agresivo o desdeñoso con las mujeres que un

[7] O al menos creía poder.

hombre preocupado por su virilidad. Los que no se sienten intimidados por sus semejantes están también mucho más predispuestos a reconocer en la mujer a un semejante; pero incluso estos últimos se aferran, por muchas razones, al mito de la Mujer, de la Alteridad[8]; no podemos reprocharles que no renuncien alegremente a todos los beneficios que obtienen con esta situación; saben lo que pierden si renuncian a la mujer tal y como la sueñan, pero ignoran lo que les aportará tal y como será en el futuro. Es necesaria mucha abnegación para rechazar una posición de Sujeto único y absoluto. Además, la gran mayoría de los hombres no asume explícitamente esta pretensión. No *posicionan* a la mujer como un ser inferior, están demasiado imbuidos del ideal democrático como para no reconocer que todos los seres humanos son iguales. Para el niño, el joven, la mujer está revestida en el seno de la familia de la misma dignidad social que los adultos varones; luego experimenta lleno de deseo y de amor la resistencia, la independencia de la mujer deseada y amada; una vez casado, respeta en la mujer a la esposa, la madre, y en la experiencia concreta de la vida conyugal, ella se afirma frente a él como una libertad. Así puede convencerse de que entre los sexos ya no existen jerarquías sociales y que más o menos, a pesar de las diferencias, la mujer es una igual. Como observa, no obstante, algunas inferioridades —la más importante es la incapacidad profesional— las achaca a la naturaleza. Cuando mantiene con la mujer una actitud de colaboración y buena voluntad, desarrolla el principio de la igualdad abstracta; sin embargo, la desigualdad concreta que puede comprobar, no es él quien la *enuncia*. Ahora bien, en cuanto entra en conflicto con ella, la situación se invierte: desarrolla el principio de la desigualdad concreta y se permitirá incluso negar la igualdad abstracta[9]. Así es como mu-

[8] El artículo de Michel Carrouges publicado sobre este tema en el número 292 de *Cahiers du Sud* es significativo. Escribe con indignación: «¡Quisiéramos que no hubiera mito de la mujer, sino un cortejo de cocineras, de matronas, de prostitutas, de marisabidillas con una función útil o placentera!» Es decir, para él la mujer no tiene existencia para sí; considera únicamente su *función* en el mundo masculino. Su finalidad está en el hombre, y sólo así es posible preferir su «función» poética a cualquier otra. La cuestión es precisamente saber por qué habría que definirla con respecto al hombre.

[9] Por ejemplo, el hombre declara que no encuentra disminuida en nada a su mujer por el hecho de que no tenga una profesión: las tareas del hogar son igualmente nobles, etc. No obstante, a la primera pelea, exclama: «No serías capaz de ganarte la vida sin mí.»

chos hombres afirman casi de buena fe que las mujeres *son* iguales al hombre, que no tienen nada que reivindicar y, *al mismo tiempo*, que las mujeres nunca podrán ser iguales al hombre y que sus reivindicaciones son vanas. Es difícil para el hombre medir la enorme importancia de discriminaciones sociales que desde fuera parecen insignificantes y cuyas repercusiones morales, intelectuales, son tan profundas en la mujer que puede parecer que tienen su causa en una naturaleza originaria[10]. Por mucha simpatía que tenga el hombre por la mujer, nunca conoce del todo su situación concreta. Por eso no se puede creer a los varones cuando se esfuerzan por defender unos privilegios cuyo alcance mismo son incapaces de medir. No nos dejaremos intimidar por el número y la violencia de los ataques dirigidos contra las mujeres, ni engañar por los elogios interesados que recibe la «mujer mujer»; ni ganar por el entusiasmo que suscita su destino entre hombres que no quisieran compartirlo por nada en el mundo.

No obstante, no debemos considerar con menor desconfianza los argumentos de las feministas: a menudo el afán de polémica los invalida totalmente. Si el «conflicto de las mujeres» es tan estéril, es porque la arrogancia masculina lo ha convertido en una polémica, y cuando se discute no se razona bien. Lo que se ha tratado de probar incansablemente es que la mujer es superior, inferior o igual al hombre. Creada después de Adán, es evidentemente un ser secundario, dicen los unos; por el contrario, dicen los otros, Adán sólo era un boceto y Dios logró la perfección en el ser humano cuando creó a Eva; su cerebro es más pequeño / pero es relativamente más grande; Cristo se hizo hombre / quizá fuera por humildad. Cada argumento trae enseguida su contrario y a menudo ambos se asientan sobre bases falsas. Si queremos intentar ver claro, hay que salir de este lodazal; hay que rechazar las vagas nociones de superioridad, inferioridad e igualdad que han pervertido todas las discusiones y partir de cero.

¿Y cómo plantearse la cuestión? En primer lugar, ¿quiénes somos para plantearla? Los hombres son juez y parte, las mujeres también. ¿Dónde encontrar un ángel? En realidad, un ángel no estaría demasiado cualificado para hablar, pues ignoraría todas las circunstancias del problema; en cuanto al hermafrodita, es un caso muy singular: no es al mismo tiempo hombre y mujer, sino

[10] Describir este proceso será el objeto del volumen II de este estudio.

más bien ni hombre ni mujer. Creo que para clarificar la situación de la mujer, algunas mujeres siguen ocupando la mejor posición. Es un sofisma pretender encerrar a Epiménides en el concepto de cretense y a los cretenses en el de mentirosos: la buena o la mala fe no les viene dictada a los hombres y a las mujeres por una misteriosa esencia; es su situación la que los predispone más o menos a buscar la verdad. Muchas mujeres de nuestro tiempo, que han tenido la suerte de recuperar todos los privilegios del ser humano, pueden darse el lujo de ser imparciales: para nosotras es hasta una necesidad. Ya no somos como nuestras mayores unas luchadoras, más o menos, hemos ganado la partida; en los últimos debates sobre la condición de la mujer, la ONU no ha dejado de reclamar imperiosamente que la igualdad de los sexos se haga por fin realidad y ya muchas de nosotras nunca han tenido que vivir su feminidad como una molestia o un obstáculo; hay muchos problemas que nos parecen más esenciales que los que nos afectan en particular; este mismo distanciamiento nos permite esperar que nuestra actitud será objetiva. No obstante, conocemos más íntimamente que los hombres el mundo femenino, porque en él tenemos nuestras raíces; captamos con mayor inmediatez lo que significa para un ser humano el hecho de ser femenino; y nos preocupamos más por saberlo. He dicho que había problemas más esenciales; eso no impide que éste tenga para nosotros alguna importancia: ¿en qué medida el hecho de ser mujeres ha afectado a nuestra vida? ¿Qué oportunidades exactamente se nos han dado y cuáles se nos han negado? ¿Qué suerte les espera a nuestras hermanas más jóvenes y en qué sentido hay que orientarlas? Es curioso que el conjunto de la literatura femenina esté movido en nuestros días no tanto por una voluntad de reivindicación como por un esfuerzo de lucidez. Al salir de una era de polémicas desordenadas, este libro es un intento entre otros de situarnos.

Sin duda, es imposible tratar ningún problema humano sin tomar partido: la forma misma de plantear los problemas, las perspectivas adoptadas, suponen una jerarquía de intereses; toda cualidad envuelve unos valores; no existen descripciones supuestamente objetivas que no se alcen sobre un trasfondo ético. En lugar de tratar de disimular los principios que se sobrentienden más o menos explícitamente, más vale plantearlos; así no será necesario precisar en cada página el sentido que damos a las palabras superior, inferior, mejor, peor, avance, regresión, etcétera. Si examinamos algunas de las obras consagradas a la mujer, veremos que

uno de los puntos de vista más habituales es el del bien público, el interés general. En realidad, cada cual entiende con ello el interés de la sociedad tal y como desea mantenerla o establecerla. Desde aquí consideramos que no hay más bien público que el que garantiza el bien privado de los ciudadanos; juzgamos las instituciones desde el punto de vista de las oportunidades concretas que procuran a los individuos. Tampoco hay que confundir la idea de interés privado con la de felicidad: se trata de otro punto de vista que se da con frecuencia: ¿las mujeres de un harén no son más felices que una electora? ¿El ama de casa no es más dichosa que una obrera? No sabemos demasiado lo que significa la palabra felicidad, y mucho menos cuáles son los valores auténticos que encubre; no hay ninguna posibilidad de medir la felicidad ajena y siempre es fácil declarar feliz una situación que se quiere imponer: en particular, cuando se condena a alguien a estancarse, se le declara feliz con el pretexto de que la felicidad es la inmovilidad. Por lo tanto, no nos vamos a referir a esta noción. La perspectiva que adoptamos es la de la moral existencialista. Todo sujeto se afirma concretamente a través de los proyectos como una trascendencia, sólo hace culminar su libertad cuando la supera constantemente hacia otras libertades; no hay más justificación de la existencia presente que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto. Cada vez que la trascendencia vuelve a caer en la inmanencia, se da una degradación de la existencia en un «en sí», de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si el sujeto la consiente; si se le inflige, se transforma en una frustración y una opresión; en ambos casos, se trata de un mal absoluto. Todo individuo que se preocupe por justificar su existencia la vive como una necesidad indefinida de trascenderse. Ahora bien, lo que define de forma singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo en el que los hombres le imponen que se asuma como la Alteridad; se pretende petrificarla como objeto, condenarla a la inmanencia, ya que su trascendencia será permanentemente trascendida por otra conciencia esencial y soberana. El drama de la mujer es este conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que siempre se afirma como esencial y las exigencias de una situación que la convierte en inesencial. ¿Cómo puede realizarse un ser humano dentro de la condición femenina? ¿Qué caminos se le abren? ¿Cuáles conducen a un callejón sin salida? ¿Cómo recuperar la independencia en el seno de la

dependencia? ¿Qué circunstancias limitan la libertad de la mujer? ¿Las puede superar? Son las preguntas fundamentales que quisiéramos dilucidar. Lo que viene a ser que, si nos interesamos por las oportunidades del individuo, no definiremos esas oportunidades en términos de felicidad, sino de libertad.

Es evidente que este problema no tendría ningún sentido si supusiésemos que pesa sobre la mujer un destino fisiológico, psicológico o económico. Por esta razón, empezaremos discutiendo los puntos de vista que tienen de la mujer la biología, el psicoanálisis, el materialismo histórico. A continuación trataremos de mostrar positivamente cómo se ha constituido la «realidad femenina», por qué la mujer ha sido definida como Alteridad y cuáles han sido las consecuencias desde el punto de vista de los hombres. Describiremos desde el punto de vista de las mujeres el mundo que se les ofrece[11] y podremos comprender con qué dificultades tropiezan en el momento en que, tratando de evadirse de la esfera que se les ha asignado hasta ahora, pretenden participar en el *mitsein* humano.

[11] Será el objeto de un segundo volumen.

Conclusión

«No, la mujer no es nuestro hermano; por pereza y corrupción, la hemos convertido en un ser aparte, desconocido, sin más arma que su sexo, lo que no sólo supone una guerra perpetua, además no es arma de buena lid —adorado u odiado, pero no compañero franco, un ser que forma legión con espíritu de cuerpo, francmasonería— con desconfianzas de eterno pequeño esclavo.»

Muchos hombres suscribirían estas palabras de Jules Laforgue; muchos piensan que entre los dos sexos hay y habrá siempre «riñas y disputas» y que la fraternidad nunca será posible. El hecho es que ni hombres ni mujeres están actualmente satisfechos los unos de los otros. La cuestión es saber si se trata de una maldición original que les condena a la guerra perpetua o si los conflictos que los enfrentan sólo expresan un momento transitorio de la historia humana.

Hemos visto que, a pesar de las leyendas, ningún destino fisiológico impone al Macho y a la Hembra como tales una hostilidad eterna; incluso la famosa mantis religiosa sólo devora a su macho a falta de otros alimentos y en interés de la especie: a ella están subordinados todos los individuos de arriba abajo de la escala animal. Por otra parte, la humanidad es más que una especie: es un devenir histórico; se define por la forma en que asume la facticidad natural. En realidad, ni con la peor fe del mundo es posible detectar entre el macho y la hembra humanos una rivalidad de orden puramente fisiológico. Por esta razón, debemos situar más bien su hostilidad en este terreno intermedio entre la biología y la psicología que es el del psicoanálisis. La mujer, dicen, tiene

envidia del pene del hombre y desea castrarlo; sin embargo, el deseo infantil del pene sólo adquiere importancia en la vida de la mujer adulta si vive su feminidad como una mutilación; en ese caso, porque encarna todos los privilegios de la virilidad, desea apropiarse del órgano masculino. Se da por bueno que su sueño de castración tiene un significado simbólico: desea privar al varón de su trascendencia. Su deseo es, ya lo hemos visto, mucho más ambiguo: quiere, de una forma contradictoria, *tener* esta trascendencia, lo que supone que al mismo tiempo la respeta y la niega, que al mismo tiempo desea arrojarse a ella y retenerse en sí. Eso quiere decir que el drama no se desarrolla en un plano sexual; la sexualidad por otra parte nunca se nos apareció como algo que define un destino, como algo que nos proporciona en sí la clave de las conductas humanas, sino como la expresión de la totalidad de una situación que contribuye a definir. La lucha de sexos no se deduce de forma inmediata de la anatomía del hombre y la mujer. En realidad, cuando la evocamos, damos por hecho que en el cielo intemporal de las Ideas se desarrolla una batalla entre esencias imprecisas: el eterno Femenino, el eterno Masculino, y no observamos que este combate titánico reviste en tierra dos formas totalmente distintas, que corresponden a momentos históricos diferentes.

La mujer que está confinada en la inmanencia trata de retener también al hombre en esta prisión; de esta forma se confundirá con el mundo y ya no sufrirá por estar encerrada: la madre, la esposa, la amante son carceleras; la sociedad codificada por los hombres decreta que la mujer es inferior; ella no puede abolir esta inferioridad si no destruye la superioridad viril. Se afana en mutilar, en dominar al hombre, lo contradice, niega su verdad y sus valores. No hace más que defenderse; ni una esencia inmutable ni una elección culpable la condenan a la inmanencia, a la inferioridad. Le han sido impuestas. Toda opresión crea un estado de guerra. Este caso no es una excepción. El existente que se considera como inesencial no puede dejar de pretender restablecer su soberanía.

Actualmente, el combate adopta una imagen diferente; en lugar de querer encerrar al hombre en una prisión, la mujer trata de evadirse; ya no trata de arrastrarle a las regiones de la inmanencia, sino de emerger en la luz de la trascendencia. Entonces la actitud de los varones crea un nuevo conflicto: el hombre «deja paso» a la mujer de mala gana. Pretende seguir siendo el sujeto soberano,

el superior absoluto, el ser esencial; se niega a considerar concretamente a su compañera como una igual; ella responde a su desconfianza con una actitud agresiva. Ya no se trata de una guerra entre individuos encerrados cada uno en su esfera: una casta reivindicadora se lanza al ataque y la casta privilegiada la mantiene en su lugar. Se trata de dos trascendencias que se enfrentan; en lugar de reconocerse mutuamente, cada libertad quiere dominar a la otra.

Esta diferencia de actitud se marca en el plano sexual y en el plano espiritual; la mujer «femenina» trata, al convertirse en presa pasiva, de reducir también al varón a su pasividad carnal; trata de cogerlo en la trampa, de encadenarlo por el deseo que suscita al convertirse dócilmente en cosa; al contrario, la mujer «emancipada» quiere ser activa, prensil y rechaza la pasividad que el hombre pretende imponerle. De la misma forma, Elise y sus émulas niegan a las actividades viriles su valor; colocan la carne por encima del espíritu, la contingencia por encima de la libertad, su sensatez rutinaria por encima de la audacia creadora. Sin embargo, la mujer «moderna» acepta los valores masculinos: tiene a gala pensar, actuar, trabajar, crear de la misma forma que los varones; en lugar de tratar de rebajarlos afirma que es su igual.

Cuando se expresa en conductas concretas, esta reivindicación es legítima; en ese caso, lo que hay que lamentar es la insolencia de los hombres. Pero hay que decir en su disculpa que las mujeres a menudo no juegan limpio. Una Mabel Dodge pretendía someter a Lawrence con los encantos de su feminidad para después dominarlo espiritualmente; muchas mujeres, para demostrar con sus éxitos que valen lo mismo que un hombre, se esfuerzan por procurarse sexualmente un apoyo masculino; juegan con dos barajas, exigiendo al mismo tiempo antiguos miramientos y una nueva estima, apostando por su antigua magia y sus jóvenes derechos; es comprensible que el hombre irritado se ponga a la defensiva; pero él también hace trampas al exigir a la mujer que actúe lealmente cuando, por su desconfianza, por su hostilidad, le niega oportunidades indispensables. En realidad, la lucha entre ellos no puede tener una imagen clara, ya que el ser mismo de la mujer es opacidad; no se alza frente al hombre como un sujeto, sino como un objeto paradójicamente dotado de subjetividad; se asume a la vez como *ella misma* y como *alteridad*, contradicción que supone consecuencias desconcertantes. Cuando convierte en arma su debilidad y su fuerza, no se trata de un cálculo; espontáneamente,

busca su salvación por el camino que se le ha impuesto, el de la pasividad, al mismo tiempo que reivindica activamente su soberanía; sin duda, no es un procedimiento «de buena lid», pero se lo dicta la situación ambigua en la que la han confinado. No obstante, el hombre, cuando la trata como una libertad se indigna de que sea para él una trampa; la halaga y satisface cuando es su presa, le molestan sus pretensiones de autonomía; haga lo que haga, él se sentirá estafado y ella perjudicada.

La disputa durará mientras los hombres y las mujeres no se reconozcan como semejantes, es decir, mientras se perpetúe la feminidad como tal. ¿Cuál de los dos se obstina más en mantenerla? La mujer que se libera quiere conservar no obstante sus prerrogativas; y el hombre exige que entonces asuma sus limitaciones. «Es más fácil acusar a un sexo que excusar al otro», dice Montaigne. Es vano repartir críticas y alabanzas. En realidad, si aquí el círculo vicioso es difícil de romper, es porque los dos sexos son al mismo tiempo víctima del otro y de ellos mismos; entre dos adversarios que se enfrentan en su libertad pura, podría llegarse fácilmente a un acuerdo, sobre todo porque esta guerra no beneficia a nadie; sin embargo, la complejidad de todo este asunto viene de que cada campo es cómplice de su enemigo; la mujer persigue un sueño de abdicación, el hombre un sueño de alienación; la falta de autenticidad se paga cara: cada uno culpa al otro de la desgracia que le ha caído encima al ceder a la tentación de la facilidad; lo que el hombre y la mujer odian el uno en el otro es el fracaso estrepitoso de su propia mala fe y de su propia debilidad.

Hemos visto por qué los hombres sometieron en un principio a las mujeres; la devaluación de la feminidad ha sido una etapa necesaria de la evolución humana; pero habría podido generar una colaboración entre ambos sexos; la opresión se explica por la tendencia del existente a huir de sí alienándose en el otro que oprime con este fin; actualmente, en cada hombre singular aparece esa tendencia: y la inmensa mayoría cede ante ella; el marido se busca en su esposa, el amante en su querida, en la imagen de una estatua de piedra; persigue en ella el mito de su virilidad, de su soberanía, de su realidad inmediata. «Mi marido nunca va al cine», dice la mujer y la incierta opinión masculina se imprime en el mármol de la eternidad. Sin embargo, él mismo es esclavo de su doble: ¡qué trabajo para construir una imagen en la que siempre está en peligro! Pues se basa, a pesar de todo, en la libertad

caprichosa de las mujeres: hay que hacer constantemente que sea propicia; el hombre está devorado por el deseo de mostrarse masculino, importante, superior; finge y quiere que finjan para él; es también agresivo, inquieto; siente hostilidad hacia las mujeres porque le dan miedo, y tiene miedo de ellas porque tiene miedo del personaje con el que se confunde. ¡Cuánto tiempo y cuánta fuerza desperdicia liquidando, sublimando, transfiriendo complejos, hablando de las mujeres, seduciéndolas, teniéndolas! Quedaría liberado si las liberara, pero es precisamente lo que teme. Y se obstina en falsedades destinadas a mantener a la mujer sometida a sus cadenas.

Muchos hombres son conscientes de la estafa que sufre la mujer. «¡Qué desgracia ser mujer! y, sin embargo, la desgracia de ser mujer es en el fondo no entender que es una desgracia», dice Kierkegaard[1]. Hace tiempo que se trata de disfrazar esa desgracia. Se ha suprimido, por ejemplo, la tutela: se dan a la mujer «protectores», y si están revestidos de los derechos que tenían los antiguos tutores, es en su propio interés. Prohibir que trabaje, confinarla en el hogar, es defenderla de ella misma, es garantizar su felicidad. Hemos visto con qué velos poéticos se ocultaban las cargas monótonas que le corresponden: tareas domésticas, maternidad; a cambio de su libertad se le ofrecen estos tesoros falaces de la «feminidad». Balzac describió muy bien esta maniobra cuando aconsejó al hombre que la tratara como a una esclava convenciéndola de que era una reina. Menos cínicos, muchos hombres se esfuerzan por convencerse ellos mismos de que es realmente una privilegiada. Hay sociólogos norteamericanos que enseñan seriamente la teoría de las «low-class gain», es decir, de los «beneficios de las castas inferiores». También en Francia se ha proclamado a menudo —aunque de forma menos científica— que los obreros tenían la suerte de no verse obligados a «figurar», y más todavía los vagabundos que pueden vestirse con harapos y dormir en la acera, placeres prohibidos para el conde de Beau-

[1] *In vino veritas*. Dice también: «La galantería se dirige —básicamente— a la mujer y el hecho de que la acepte sin dudarlo se explica por la solicitud de la naturaleza por el más débil, por el ser desfavorecido para quien la ilusión representa más que una compensación. Sin embargo, esta ilusión le es precisamente fatal... Sentirse liberada de la miseria gracias a una imaginación, caer en la trampa de una imaginación ¿no es una burla más profunda?... La mujer está muy lejos de estar abandonada, pero en cierto sentido lo está ya que no se puede liberar de la ilusión que ha utilizado la naturaleza para consolarla».

mont y los pobres señores Wendel. Como los piojosos despreocupados que se rascan alegremente, como los negros felices que ríen bajo el látigo, y los alegres árabes del Souss que entierran a sus hijos muertos de hambre con la sonrisa en los labios, la mujer goza de un privilegio incomparable: la irresponsabilidad. Sin preocupaciones, sin cargas, tiene claramente «la mejor parte». Lo chocante es que por una perversidad obstinada —ligada sin duda al pecado original— a través de los siglos y los países las personas que tienen la mejor parte acusan siempre a sus bienhechores: ¡Es demasiado! ¡Me contentaría con vuestra suerte! Y estos capitalistas magníficos, generosos colonos, varones superiores se empecinan: ¡Podéis quedaros con la mejor parte!

El hecho es que los hombres encuentren en su compañera más complicidad de la que el opresor suele encontrar en el oprimido; utilizan esta circunstancia con mala fe para declarar que ella ha *querido* el destino que le han impuesto. Hemos visto que en realidad toda su educación conspira para cerrarle los caminos de la rebeldía y la aventura; la sociedad entera —empezando por sus respetados padres— le miente exaltando el elevado valor del amor, de la abnegación, del don de sí y ocultándole que ni el amante, ni el marido, ni los hijos estarán dispuestos a soportar esta carga tan molesta. Ella acepta alegremente estas mentiras porque la invitan a seguir la pendiente de la facilidad: y es el peor crimen que se comete contra ella; desde su infancia y a lo largo de toda su vida se la mima, se la corrompe, designando como su vocación esta abdicación que es la tentación de todo existente angustiado por su libertad; si se invita a un niño a la pereza entreteniéndole todo el día sin darle ocasión de estudiar, sin mostrarle la utilidad de hacerlo, no se puede decir cuando llega a la edad adulta que ha elegido ser capaz e ignorante; así se educa a la mujer, sin enseñarle nunca la necesidad de asumir ella misma su existencia; ella se deja llevar contando con la protección, el amor, la ayuda, la dirección ajenas; se deja fascinar por la esperanza de poder realizar su ser sin *hacer* nada. Se equivoca al ceder a la tentación, pero el hombre no está en condiciones de reprochárselo, pues la tentación viene de él. Cuando estalle un conflicto entre ambos cada cual considerará al otro responsable de la situación; ella le reprochará haberla creado: no me han enseñado a razonar, a ganarme la vida; él le reprochará haberlo aceptado: no sabes nada, eres una incapaz... Cada sexo cree que se justifica cuando toma la ofensiva, pero los errores de uno no absuelven al otro.

Los innumerables conflictos que enfrentan a los hombres y las mujeres vienen de que ninguno de los dos asume todas las consecuencias de esta situación que uno propone y otro soporta: esta noción imprecisa de «igualdad en la desigualdad» que utiliza el uno para ocultar su despotismo y el otro su cobardía, no se resiste al análisis de la experiencia: en sus intercambios, la mujer exige la igualdad abstracta que le han garantizado, y el hombre la desigualdad concreta que observa. De ahí viene que en todas las relaciones se perpetúe una lucha infinita sobre el equívoco de las palabras *dar* y *tomar*: ella se queja de darlo todo, él protesta porque ella le toma todo. La mujer tiene que entender que los intercambios —es una ley fundamental de la economía política— se regulan en función del valor que la mercancía ofrecida tiene para el comprador, y no para el vendedor: la han engañado convenciéndola de que poseía un precio infinito y en realidad para el hombre es sólo una distracción, un placer, una compañía, un bien inesencial; él es el sentido, la justificación de la existencia de ella; por lo tanto, el intercambio no se hace entre dos objetos de la misma calidad; esta desigualdad se marcará especialmente en el hecho de que el tiempo que pasan juntos —que parece engañosamente el mismo tiempo— no tiene para los dos el mismo valor; la velada que el amante pasa con su querida podría utilizarla para un trabajo útil para su carrera, ver amigos, cultivar relaciones, distraerse; para un hombre normalmente integrado en la sociedad, el tiempo es una riqueza positiva: dinero, reputación, placer. Por el contrario, para la mujer ociosa que se aburre es una carga de la que sólo se desea liberar; en cuanto consigue matar las horas, ya ha logrado un beneficio: la presencia del hombre es un puro beneficio; en muchos casos, lo que interesa más claramente al hombre en una relación es el beneficio sexual que obtiene: en último caso, puede contentarse con pasar con su querida el tiempo necesario para realizar el acto amoroso; sin embargo —salvo excepciones—, lo que ella desea es «dar salida» a todo el exceso de tiempo con el que no sabe qué hacer. Como el tendero que sólo vende las patatas si se llevan también los nabos, sólo cede su cuerpo al amante si además se hace cargo de las horas de conversación y de salida. El equilibrio consigue establecerse si el coste del conjunto no parece demasiado elevado al hombre: ello depende por supuesto de la intensidad de su deseo y de la importancia que tienen a sus ojos las ocupaciones que sacrifica; sin embargo, si la mujer exige —ofrece— demasiado tiempo, resulta totalmente

inoportuna, como el río que se sale de madre, y el hombre optará por no querer nada para no tener demasiado. Ella modera así sus exigencias; con mucha frecuencia el equilibrio se establece a cambio de una doble tensión: ella considera que el hombre la ha «conseguido» muy barata; él piensa que el precio es demasiado alto. Por supuesto, esta exposición es un tanto humorística; no obstante —salvo en los casos de pasión celosa y exclusiva en los que el hombre quiere a la mujer en su totalidad—, en la ternura, el deseo, el amor mismo apunta este conflicto; el hombre siempre tiene «otras cosas que hacer» con su tiempo; sin embargo, ella trata de librarse del suyo; él no considera las horas que le consagra como un don, sino como una carga. Generalmente, acepta soportarla porque sabe bien que es un privilegiado, tiene «mala conciencia»; y si tiene algo de buena voluntad, trata de compensar la desigualdad de las condiciones con generosidad; no obstante, considera que esta piedad es un mérito y al primer tropiezo trata a la mujer de ingrata y se irrita: soy demasiado bueno. Ella siente que se comporta como una pedigüeña cuando está convencida en realidad del elevado valor de sus regalos, y se siente humillada. Esto explica la crueldad de la que es capaz a menudo la mujer; tiene la conciencia tranquila, porque es la más desfavorecida; no se considera obligada a tener miramientos con la casta privilegiada, simplemente trata de defenderse; se sentirá hasta feliz si tiene ocasión de manifestar su resentimiento al amante que no ha sabido satisfacerla: ya que no le da bastante, con un placer salvaje lo tomará todo. Entonces el hombre herido descubre el precio global de una relación cuyos momentos sucesivos desdeñaba: está dispuesto a cualquier promesa, aunque se considerará de nuevo explotado cuando las tenga que cumplir; acusa a su amante de chantaje: ella le reprocha su avaricia; ambos se encuentran perjudicados. También en este caso es vano repartir disculpas y acusaciones: no es posible crear justicia en el seno de una injusticia. Un administrador colonial no tiene ninguna posibilidad de comportarse bien con los indígenas, ni un general con sus soldados; la única solución es no ser ni colono ni jefe; pero un hombre no puede dejar de ser hombre. Así es culpable a su pesar y está oprimido por una falta que no ha cometido él mismo; ella es víctima y una arpía también a su pesar; a veces él se rebela y opta por la crueldad, pero en este caso se hace cómplice de la injusticia y la falta pasa a ser realmente suya; a veces se deja aniquilar, devorar por su víctima reivindicativa: pero en ese caso se siente engaña-

do; a menudo acepta un término medio que le rebaja y le resulta incómodo al mismo tiempo. Un hombre de buena voluntad se sentirá más desgarrado por la situación que la propia mujer: en cierto sentido, siempre vale más estar del lado de los vencidos; pero si ella tiene buena voluntad también, incapaz de bastarse a sí misma, negándose a aplastar al hombre con el peso de su destino, se debate en una confusión total. En la vida cotidiana encontramos abundancia de casos en los que no hay solución satisfactoria porque se definen por condiciones que no son satisfactorias: un hombre que está obligado a seguir manteniendo material y moralmente a una mujer a la que no ama se siente víctima; pero si abandonara sin recursos a la que ha centrado toda su vida en él, ella sería también víctima de una injusticia similar. El problema no está en una perversidad individual —y la mala fe comienza cuando cada uno culpa al otro— sino en una situación contra la que toda conducta singular es impotente. Las mujeres son «pegajosas», pesadas, y se resienten por ello; es porque les corresponde la suerte de un parásito que chupa la vida a un organismo extraño; si se las dota de un organismo autónomo, para que puedan luchar contra el mundo y arrancarle su subsistencia, su dependencia habrá terminado, y la del hombre también. Unos y otras se sentirán mejor sin duda alguna.

Un mundo en el que los hombres y las mujeres sean iguales es fácil de imaginar, porque es exactamente el que había *prometido* la revolución soviética: las mujeres educadas y formadas exactamente como los hombres trabajarían en las mismas condiciones[2] y por los mismos salarios; la libertad erótica estaría admitida por las costumbres, pero el acto sexual ya no se consideraría un «servicio» remunerado; la mujer estaría *obligada* a ganarse la vida de otra forma; el matrimonio descansaría en un libre compromiso que los esposos podrían denunciar cuando quisieran; la maternidad sería libre, es decir, se permitiría el control de natalidad y el aborto y se daría a todas las madres y a sus hijos exactamente los mismos derechos, independientemente de que ellas estuvieran casadas o no; los permisos por maternidad estarían paga-

[2] Que se les prohíban algunas profesiones demasiado duras no contradice este proyecto: entre los mismos hombres cada vez se busca más la adaptación profesional; sus capacidades físicas e intelectuales limitan sus posibilidades de elección; lo que se pide en todo caso es que no se defina ninguna frontera de sexo o de casta.

dos por la sociedad que asumiría la carga de los hijos, lo que no quiere decir que habría que *quitárselos* a sus padres, sino que no *quedarían abandonados* en sus manos.

¿Basta con cambiar las leyes, las instituciones, las costumbres, la opinión y todo el contexto social para que las mujeres y los hombres sean realmente semejantes? «Las mujeres siempre serán mujeres», dicen los escépticos; otros videntes profetizan que despojándolas de su feminidad no se las transformará en hombres y que se convertirán en monstruos. Es como admitir que la mujer de nuestros días es una creación de la naturaleza; hay que repetir una vez más que en la sociedad humana nada es natural y la mujer es uno de tantos productos elaborados por la civilización; la intervención ajena en su destino es originaria: si esta acción estuviera dirigida en otro sentido, el resultado sería muy diferente. La mujer no se define por sus hormonas, ni por instintos misteriosos, sino por la forma en que percibe, a través de las conciencias ajenas, su cuerpo y su relación con el mundo; el abismo que separa a la adolescente del adolescente ha sido agrandado de forma deliberada desde los primeros momentos de su infancia; más adelante ya no es posible impedir que la mujer sea lo que *ha sido hecha* y siempre arrastrará tras ella ese pasado; si medimos el peso de esta circunstancia, comprenderemos claramente que su destino no está fijado para la eternidad. Ciertamente, no hay que creer que baste modificar su condición económica para que la mujer se transforme: este factor ha sido y sigue siendo el factor primordial de su evolución; pero mientras no se hayan producido las consecuencias morales, sociales, culturales, etc., que anuncia y que exige, no podrá surgir la mujer nueva; en este momento, no son realidad en ningún sitio, ni en la URSS, ni en Francia o en Estados Unidos; por esta razón, la mujer de hoy está dividida entre el pasado y el futuro; aparece con frecuencia como una «mujer, mujer» disfrazada de hombre y no se siente a gusto, ni en su carne de mujer ni en su ropa masculina. Tiene que cambiar de piel y cortarse su propia ropa. Sólo lo podrá conseguir gracias a una evolución colectiva. Ningún educador aislado puede modelar en este momento un «ser humano mujer» que sea el homólogo exacto del «ser humano varón»: educada como un muchacho, la niña se siente excepcional y así sufre una nueva forma de especificación. Stendhal lo entendió bien cuando decía: «Hay que plantar todo el bosque de golpe.» Por el contrario, en una sociedad en la que la igualdad de sexos se hubiera hecho realidad

concretamente, esta igualdad se afirmaría de nuevo en cada individuo.

Si desde la más tierna edad se educara a la niña con las mismas exigencias y los mismos honores, las mismas severidades y las mismas licencias que sus hermanos, participando en los mismos estudios, los mismos juegos, a la espera de un mismo futuro, rodeada de mujeres y de hombres que se le aparecerían inequívocamente como iguales, el sentido del «complejo de castración» y del «complejo de Edipo» se modificaría profundamente. Al asumir de la misma forma que el padre la responsabilidad material y moral de la pareja, la madre gozaría del mismo prestigio duradero; el niño sentiría a su alrededor un mundo andrógino y no un mundo masculino; aunque se sienta afectivamente más atraída por su padre —cosa que tampoco está probada— su amor por él estaría matizado por una voluntad de emulación y no por un sentimiento de impotencia: no se orientaría hacia la pasividad; si pudiera probar su valor en el trabajo y el deporte, rivalizando activamente con los chicos, la ausencia de pene —compensada por la promesa del hijo— no bastaría para generar un «complejo de inferioridad»; correlativamente, el niño no tendría espontáneamente un «complejo de superioridad» si no se lo provocaran y si estimara a las mujeres tanto como a los hombres[3]. La niña no buscaría compensaciones estériles en el narcisismo y la fantasía, no se consideraría como un ser dado y se interesaría por lo que *hace*, se comprometería sin reservas en sus empresas. Ya he dicho que su pubertad sería más fácil si la superara, como el chico, hacia un libre futuro de adulto; la menstruación le inspira tanto horror porque constituye una caída brutal en la feminidad; asumiría mucho más tranquilamente su joven erotismo si no sintiera un asco estupefacto por el conjunto de su destino; una enseñanza sexual coherente la ayudaría mucho a superar esta crisis. Gracias a la educación mixta, el misterio augusto del Hombre no tendría ocasión de nacer: lo mataría la familiaridad cotidiana y la competencia franca. Las objeciones ante este sistema implican siempre el respeto de los tabúes sexuales, pero es vano pretender inhibir en el niño la

[3] Conozco un niño de ocho años que vive con una madre, una tía, una abuela, las tres independientes y activas, y un abuelo casi imposibilitado. Siente un aplastante «complejo de inferioridad» hacia el sexo femenino, aunque su madre trate de combatírselo. En el liceo desprecia a los compañeros y profesores, porque sólo son hombres.

curiosidad y el placer; sólo se consigue crear represiones, obsesiones, neurosis; el sentimentalismo exaltado, los fervores homosexuales, las pasiones platónicas de las adolescentes, con todo lo que suponen de tontería y disipación, son mucho más nefastos que algunos juegos infantiles y algunas experiencias precisas. Lo más útil para la niña es sobre todo que, al no buscar en el hombre un semidiós —sino un compañero, un amigo, un asociado—, nada le impediría asumir su propia existencia; el erotismo, el amor tendrían un carácter de libre superación y no de rendición; ella los podría vivir como una relación de igual a igual. Por supuesto, no se pueden suprimir de un plumazo todas las dificultades que la niña tiene que superar para transformarse en adulta; la educación más inteligente, la más tolerante no puede evitar que haga a su costa su propia experiencia; lo que se puede pedir es que no se amontonen gratuitamente obstáculos en su camino. Que no se cauterice con hierros al rojo a las niñas «viciosas» ya es un progreso; el psicoanálisis ha instruido algo a los padres; no obstante, las condiciones actuales en las que se desarrollan la formación y la iniciación sexual de la mujer son tan deplorables que ninguna de las objeciones que se oponen a la idea de un cambio radical tiene validez alguna. No se trata de abolir en ella las contingencias y las miserias de la condición humana, sino de darle medios para superarlas.

La mujer no es víctima de ninguna fatalidad misteriosa; las singularidades que la especifican obtienen su importancia en el significado que revisten; podrán superarse en cuando se capten dentro de una perspectiva nueva; hemos visto que a través de su experiencia erótica, la mujer sufre —y a menudo detesta— el dominio masculino: no hay que deducir de ello que sus ovarios la condenen a vivir eternamente de rodillas. La agresividad viril sólo aparece como un privilegio señorial en el seno de un sistema que conspira exclusivamente para afirmar la soberanía masculina; y la mujer sólo se *siente* en el acto amoroso tan profundamente pasiva porque se *concibe* de entrada como tal. Al reivindicar su dignidad de seres humanos, muchas mujeres modernas siguen percibiendo su vida erótica a partir de una tradición de esclavitud; por esta razón les parece humillante estar tendidas debajo del hombre, penetradas por él, y se agarrotan en la frigidez; pero si la realidad fuera diferente, el sentido que expresan simbólicamente gestos y posturas amorosas lo serían también: una mujer que paga, que domina a su amante, por ejemplo, puede sentirse or-

gullosa de su ociosidad soberbia y considerar que somete al varón que participa más activamente; ya existen muchas parejas sexualmente equilibradas en las que las nociones de victoria y de derrota dejan paso a una idea de intercambio. En realidad, el hombre es como la mujer una carne, es decir, una pasividad, juguete de sus hormonas y de la especie, presa inquieta de su deseo; y ella es como él, en el seno de la fiebre carnal, aceptación, don voluntario, actividad; cada uno vive a su manera el extraño equívoco de la existencia hecha cuerpo. En estos combates en los que creen enfrentarse entre ellos, cada uno lucha consigo mismo, proyectando en su compañero esta parte de sí que repudia; en lugar de vivir la ambigüedad de su condición, cada cual se esfuerza en hacer que el otro soporte la abyección y se reservan el honor. Si ambos la asumieran con una modestia lúcida, correlato de un auténtico orgullo, se reconocerían como semejantes y vivirían en amistad el drama erótico. El hecho de ser un ser humano es infinitamente más importante que todas las singularidades que diferencian a los seres humanos; las circunstancias nunca confieren una superioridad; la «virtud», como la llamaban los antiguos, se define en la esfera de «lo que depende de nosotros». En ambos sexos se vive el mismo drama de la carne y el espíritu, de la finitud y la trascendencia; los dos están devorados por el tiempo, los acecha la muerte, tienen una misma necesidad esencial del otro; y pueden encontrar la misma gloria en su libertad; si supieran apreciarla, no tratarían de disputarse falsos privilegios; y entonces podría nacer la fraternidad entre ellos.

Se dirá que todas estas consideraciones son muy utópicas, ya que para «rehacer la mujer» la sociedad tendría que convertirla *realmente* en una igual del hombre; los conservadores nunca se han privado, en circunstancias similares, de denunciar este círculo vicioso: sin embargo, la historia no da vueltas en círculo. Sin duda, si se mantiene una casta en estado de inferioridad, seguirá siendo inferior, pero la libertad puede romper el círculo; si se deja votar a los negros, serán dignos del voto; si se dan responsabilidades a la mujer, sabrá asumirlas; el hecho es que no se puede esperar de los opresores un movimiento gratuito de generosidad; mientras tanto, la rebelión de los oprimidos, así como la evolución misma de la casta privilegiada, crea situaciones nuevas; así los hombres han tenido que emancipar parcialmente a las mujeres en su propio interés: ya sólo tienen que continuar su ascensión y los éxitos que logran les sirven de estímulo; parece

prácticamente seguro que accederán antes o después a una perfecta igualdad económica y social, lo que supondrá una metamorfosis interior.

En todo caso, objetarán algunos, si un mundo así es posible, no es deseable. Cuando la mujer sea «la misma» que su hombre, la vida perderá la «chispa». Este argumento tampoco es nuevo: los que tienen interés en perpetuar el presente siempre vierten lágrimas sobre el pasado maravilloso que desaparecerá, sin conceder ni una sonrisa al joven futuro. Es cierto que al suprimir los mercados de esclavos se acabaron las grandes plantaciones tan magníficamente engalanadas con azaleas y camelias, se destruyó toda la delicada civilización sudista; las antiguas puntillas se han reunido en los desvanes del tiempo con los timbres tan puros de los castrados de la Sixtina, y hay un cierto «encanto femenino» que también podría hacerse humo. Estoy de acuerdo en que es de bárbaros no apreciar las flores raras, las puntillas, la voz cristalina de un eunuco, el encanto femenino. Cuando se exhibe en su esplendor, la «mujer encantadora» es un objeto mucho más excitante que «las pinturas idiotas, montantes de puertas, decorados, telones de saltimbanquis, enseñas, estampas populares» que tanto gustaban a Rimbaud; adornada con los artificios más modernos, trabajada de acuerdo con las técnicas más nuevas, llega desde el fondo de los tiempos, de Tebas, de Minos, de Chichen Itzá; es también el tótem plantado en el corazón de la selva africana; es un helicóptero y es un pájaro; y ésta es la mayor maravilla: bajo sus cabellos pintados, el rumor de las hojas se convierte en un pensamiento y se escapan palabras de sus senos. Los hombres tienden ávidas manos hacia el prodigio, pero en cuando lo atrapan se desvanece; la esposa, la amante, hablan como todo el mundo, con su boca: sus palabras valen ni más ni menos lo que valen; sus senos también. Un milagro tan fugitivo —y tan raro— ¿merece que se perpetúe una situación que es nefasta para ambos sexos? Podemos apreciar la belleza de las flores, el encanto de las mujeres y apreciarlos en lo que valen; si estos tesoros se pagan con sangre o con desgracia, hay que saberlos sacrificar.

El hecho es que este sacrificio parece a los hombres singularmente duro; no hay muchos que deseen desde el fondo del corazón que la mujer se llegue a realizar; los que la desprecian no creen que tengan nada que ganar, los que la adoran son demasiado conscientes de lo que tienen que perder; es verdad que la evolución actual no sólo amenaza el encanto femenino: al ponerse a

existir para sí, la mujer renunciará a la función de doble y de mediadora que le proporciona en el universo masculino su lugar privilegiado; para el hombre atrapado entre el silencio de la naturaleza y la presencia exigente de otras libertades, un ser que es al mismo tiempo su semejante y una cosa pasiva aparece como un gran tesoro; la imagen con la que percibe a su compañera puede ser mítica, pero las experiencias de las que es fuente o pretexto no dejan de ser reales: no las hay más preciosas, más íntimas, más ardientes; es innegable que la dependencia, la inferioridad, la infelicidad femenina les dan su carácter singular; con seguridad, la autonomía de la mujer, aunque ahorre muchos problemas a los hombres, les suprimirá muchas facilidades; con seguridad, hay algunas formas de vivir la aventura sexual que se perderán en el mundo del futuro, pero eso no quiere decir que el amor, la felicidad, la poesía, el sueño, vayan a desaparecer. Hay que estar alerta para que nuestra falta de imaginación no vacíe para siempre el futuro; para nosotros sólo es una abstracción; cada uno de nosotros deplora sordamente la ausencia de lo que cada uno fue; pero la humanidad del mañana lo vivirá en su carne y en su libertad, será su presente y a su vez lo preferirá; entre los sexos nacerán nuevas relaciones carnales y afectivas que todavía no podemos concebir: ya han aparecido entre hombres y mujeres amistades, rivalidades, complicidades, camaraderías castas o sexuales, que los siglos pasados no habrían sabido inventar. Una de las aserciones más cuestionables que conozco es la que condena el mundo nuevo a la uniformidad, es decir, al aburrimiento. No veo que el aburrimiento esté ausente de este mundo, ni que la libertad cree en ningún caso la uniformidad. Ante todo, siempre quedarán entre el hombre y la mujer algunas diferencias; su erotismo, es decir, su mundo sexual, al tener una imagen singular, no dejará de provocar en ella una sensualidad, una sensibilidad singular: sus relaciones con su cuerpo, con el cuerpo masculino, con el niño, nunca serán iguales a los que el hombre mantiene con el cuerpo femenino y con el niño; los que tanto hablan de «igualdad en la diferencia», van a tener que admitir que pueden existir diferencias dentro de la igualdad. Por otra parte, son las instituciones las que crean la monotonía: jóvenes y bonitas, las esclavas del serrallo son siempre las mismas en los brazos del sultán; el cristianismo ha dado al erotismo el sabor del pecado y la leyenda, dotando de un alma a la hembra del hombre; si se le devuelve su singularidad soberana, no se eliminará por ello de las relaciones amorosas el regusto patético. Es

absurdo pretender que la orgía, el vicio, el éxtasis, la pasión serían imposibles si el hombre y la mujer fueran concretamente semejantes; las contradicciones que enfrentan la carne y el espíritu, el instante y el tiempo, el vértigo de la inmanencia y la llamada de la trascendencia, el absoluto del placer y la nada del olvido, nunca se resolverán; en la sexualidad siempre se materializarán la tensión, el desgarro, la alegría, el fracaso y el triunfo de la existencia. Liberar a la mujer es negarse a encerrarla en las relaciones que mantiene con el hombre, pero no negarlas; si se afirma para sí, no dejará de existir *también* para él: al reconocerse mutuamente como sujetos, cada uno seguirá siendo para el otro una *alteridad*; la reciprocidad de sus relaciones no suprimirá los milagros que genera la división de los seres humanos en dos categorías separadas; el deseo, la posesión, el amor, el sueño, la aventura; las palabras que nos conmueven: dar, conquistar, unirse, seguirán teniendo un sentido; por el contrario, cuando quede abolida la esclavitud de la mitad de la humanidad y todo el sistema de hipocresía que supone, la «sección» de la humanidad revelará su auténtico significado y la pareja humana recobrará su verdadera imagen.

«La relación inmediata, natural, necesaria, del hombre con el hombre es *la relación del hombre con la mujer*», dijo Marx[4]. «Del carácter de esta relación se deduce hasta qué punto el hombre se comprende a sí mismo con *ser genérico*, como hombre; la relación del hombre con la mujer es la relación más natural del ser humano con el ser humano. Se muestra, pues, hasta qué punto el comportamiento *natural* del hombre ha pasado a ser *humano* o hasta qué punto el ser *humano* se ha convertido en su ser *natural*, hasta qué punto su *naturaleza humana* se ha convertido en su *naturaleza*.»

No se puede expresar mejor. En el seno del mundo dado le corresponde al hombre hacer triunfar el reino de la libertad; para lograr esta victoria suprema es necesario, entre otras cosas, que más allá de sus diferenciaciones naturales los hombres y mujeres afirmen sin equívocos su fraternidad.

[4] La cursiva es de Marx.

Recomendaciones bibliográficas para abordar la exposición y reflexión a propósito de ‘El segundo sexo’ de la filósofa Simone De Beauvoir:

https://filco.es/el-segundo-sexo-iniciacion-feminismo-filosofico/

https://www.larepublicadelasletras.es/es/libros/simone-de-beauvoir-lecturas-criticas-introduccion-y-conclusion-de-el-segundo-sexo-_4269980023