

Moris Polanco  
Compilador

# ANTOLOGÍA DE TEXTOS DE ÉTICA

Copyright © 2014 Moris Polanco  
All rights reserved.  
ISBN: 1503234991  
ISBN-13: 978-1503234994

# CONTENIDO

|   |            |
|---|------------|
| <b>INTRODUCCIÓN.....</b>                                      | <b>5</b>   |
| <b>PLATÓN: LA JUSTICIA, LA VERDAD Y EL BIEN .....</b>         | <b>9</b>   |
| TEXTOS DE PLATÓN .....  | 14         |
| <b>ARISTÓTELES: LA EUDAIMONÍA.....</b>                        | <b>33</b>  |
| TEXTOS DE ARISTÓTELES.....                                    | 36         |
| RESUMEN DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA.....                         | 52         |
| <b>EPICURO: EL BIEN COMO ATARAXÍA.....</b>                    | <b>79</b>  |
| TEXTOS DE EPICURO.....  | 85         |
| <b>EL ESTOICISMO: EL IDEAL DE LA IMPERTURBABILIDAD.....</b>   | <b>89</b>  |
| <b>EPICTETO.....</b>  | <b>89</b>  |
| TEXTOS DE EPICTETO .....                                      | 94         |
| TEXTOS DE MARCO AURELIO .....                                 | 98         |
| TEXTOS DE SÉNECA.....   | 107        |
| <b>SANTO TOMÁS DE AQUINO: MORAL Y LEY NATURAL.....</b>        | <b>123</b> |
| TEXTOS DE TOMÁS DE AQUINO .....                               | 130        |
| <b>THOMAS HOBBS: LA MORAL COMO CONTRATO .....</b>             | <b>161</b> |
| TEXTOS DE THOMAS HOBBS.....                                   | 166        |
| <b>DAVID HUME: LA MORAL COMO SENTIMIENTO.....</b>             | <b>187</b> |
| TEXTOS DE HUME .....  | 193        |
| <b>IMMANUEL KANT: EL DEBER LIBERADOR .....</b>                | <b>205</b> |
| TEXTOS DE KANT.....   | 210        |
| <b>JOHN STUART MILL: LA MORAL COMO UTILIDAD.....</b>          | <b>229</b> |
| TEXTOS DE JOHN STUART MILL.....                               | 234        |
| <b>KARL MARX: LA MORAL COMO IDEOLOGÍA .....</b>               | <b>253</b> |
| TEXTOS DE KARL MARX.....                                      | 260        |
| <b>FRIEDRICH NIETZSCHE: LA INVERSIÓN DE LOS VALORES .....</b> | <b>277</b> |
| TEXTOS DE NIETZSCHE.....                                      | 282        |



## INTRODUCCIÓN

Sócrates solía decir que una vida no examinada no vale la pena vivirse. Piense por un momento en esto: ¿qué significa examinar la vida? ¿Por qué no vale la pena vivir si no examinamos nuestra vida? De hecho, todos los seres humanos, de una manera informal, examinamos nuestra vida: qué queremos lograr, si lo que buscamos está bien, por qué otros se comportan de manera diferente a como nosotros buscamos comportarnos, etc. Convertir esta reflexión en una tarea específica es lo que da lugar a la teoría ética. (De manera semejante, todos pensamos sobre la naturaleza de los astros, pero quienes convierten el estudio de los astros en tarea formal se vuelven astrónomos y crean la astronomía.)

¿Qué es lo que se propone un astrónomo? Conocer mejor la naturaleza de los astros: composición, distancias, origen, etc. ¿Qué es lo que se propone un teórico de la ética o filósofo moral? Buscar, con ayuda de la razón, un ideal de vida que sea consistente y correcto. Piense por un momento en esto: un ideal de vida consistente y correcto. ¿Cuál es su ideal de vida? ¿Cómo piensa que deberían vivir los seres humanos? ¿Ha examinado si ese ideal es consistente en todos sus componentes —vida económica y social, metas personales, relaciones interpersonales, virtudes, etc.—? Seguro que piensa que es correcto, pero ¿por qué?, ¿qué razones puede dar para convencer a otras personas de que su ideal es mejor que otros?

No sólo los filósofos buscan “principios morales” para resolver los problemas que tienen que ver con el bien y el mal (con lo que debemos hacer o debemos evitar); también lo hacen los escritores, los sacerdotes, los políticos, etc. Pero los filósofos lo hacen de manera sistemática, y no se

preocupan tanto por la aplicación de los principios que descubren. Solamente tratan de justificar, sobre una base racional, la validez de los principios.

Hay quienes niegan la utilidad de una profundización sistemática en las cuestiones éticas. Para algunos, la ética es terreno de la religión, o del sentimiento más que de la razón. Esto equivale a negar la importancia de la filosofía y del razonamiento lógico. El filósofo Epicteto tenía una respuesta para tales escépticos:

“Cuando uno del grupo dijo: ‘Convénceme de que la lógica es necesaria’, Epicteto le preguntó: ‘¿Quieres que te demuestre tal cosa?’. ‘Sí’. ‘¿Luego debo usar una forma demostrativa de argumentación?’. Y cuando el escéptico asintió, Epicteto añadió: ‘¿Cómo vas a saber si argumenté falazmente?’. El escéptico guardó silencio. ‘¿Lo ves?’, dijo Epicteto, ‘tú mismo reconoces que la lógica es necesaria, ya que sin su asistencia no podrías saber si la lógica es necesaria o no’.”

Pensar seria y profundamente sobre las cuestiones morales es el trabajo de los estudiosos de la ética. Esto no quiere decir que alguien que no sea filósofo no pueda pensar seria y profundamente sobre las cuestiones que más afectan a su vida, pero un poco de ayuda de las mentes más brillantes de la humanidad no es despreciable.

Este “entrenamiento” en razonamiento filosófico y en teorías éticas nos capacita, además, para descubrir inconsistencias en el modo de razonar de muchas personas que dicen las cosas a la ligera, o de nuestro propio modo de pensar inclusive. Ejemplo: solemos condenar al vagabundo porque es un haragán que se la pasa todo el día sin hacer nada de provecho, y sin embargo admiramos y hasta envidiamos al millonario que se la pasa todo el día descansando. O bien, criticamos al oportunista si es alguien que no pertenece a nuestro grupo o a nuestra familia, pero si es un amigo o familiar quien consigue un trabajo de esa forma, nos parece bien. Resolver esas inconsistencias (que se pueden encontrar hasta en la Constitución de nuestro país y de muchos países) es en gran parte el trabajo del filósofo moral.

Recuerde: la ética tiene que ver con formas o modelos de vida y comportamiento. Usted tiene que elegir el suyo; no puede dejar que otros se lo impongan. ((Lo que acabo de escribir es un juicio de valor que tiene

en alta consideración la libertad de las conciencias. (Desde luego, ese juicio de valor también puede ser analizado y criticado).). (Por cierto: ¿Cómo y por qué sabemos que podemos “¿debemos?” criticar los juicios de valor? ¿Qué es un juicio de valor?)

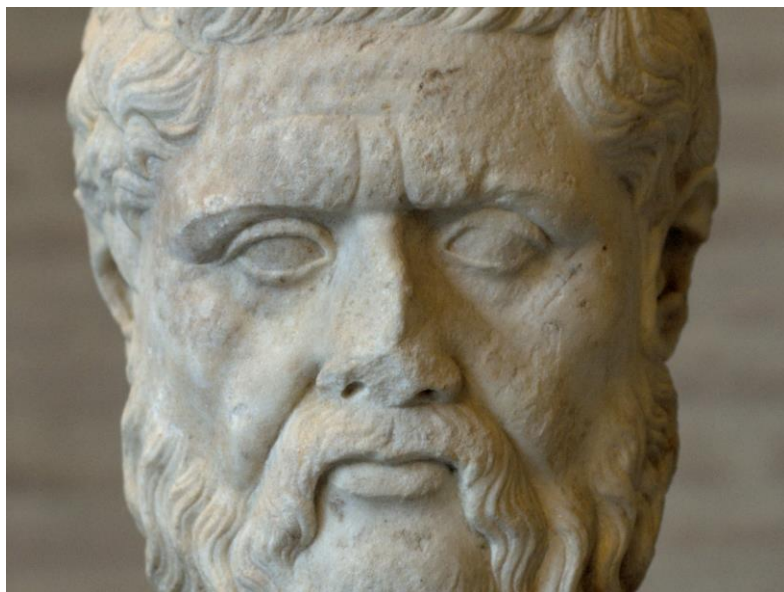
*Sociólogos, casuistas, moralistas y filósofos de la moral*

Los sociólogos y demás científicos sociales se ocupan en describir los patrones de comportamiento, valores y normas morales de una sociedad, pero no los juzgan; solamente los describen. Los “casuistas” tratan de resolver problemas reales, que se presentan en la vida diaria o profesional, con base en principios morales, religiosos, legales, etc. Los moralistas, por su parte, tratan de decirnos cómo debemos comportarnos, en general; tratan de señalarlos y convencernos de lo que ellos consideran el camino correcto en la vida. Los filósofos de la moral examinan críticamente las ideas que subyacen a los principios morales. Ejemplo: la función del Estado debe ser únicamente defender la vida, la propiedad y la libertad de los ciudadanos. ¿Qué idea de hombre, sociedad, libertad, vida y propiedad existe en el fondo para unir estos tres aspectos, y solo estos tres? ¿Qué idea de libertad tendrá quien afirme que la principal función del Estado es velar por la defensa y promoción de los derechos humanos?

Después de esta clase de teorías éticas llevarán —al final de la carrera— un seminario de ética profesional. Eso es ética aplicada. Allí se enfrentarán al estudio de problemas morales concretos que se dan en la vida de la empresa, tales como problemas de conciencia y conflictos de obligaciones. La manera de resolver esos casos será diferente de acuerdo a la teoría ética y a la visión del hombre que se posea. Por eso es conveniente que antes de tratar de resolver casos de ética empresarial reciba teorías éticas y antropología.







## PLATÓN: LA JUSTICIA, LA VERDAD Y EL BIEN<sup>1</sup>

*...producir la justicia —dije— ¿no es establecer entre las partes del alma la subordinación que la naturaleza ha querido que haya; y producir la injusticia es dar a una parte sobre las otras un imperio que es contra la naturaleza?*

*Quizá haya en el cielo un modelo para los que quieran mirarlo y fundar a su imagen su ciudad interior. —La República*

La vida de Platón (427-347 a.C.) se desarrolla en un período de cambios sociales, políticos y culturales, no sólo en Atenas, su ciudad natal, sino en toda Grecia. Aproximadamente desde el año 600 a.C. el comercio entre los griegos y otros pueblos del Mediterráneo se había ido incrementando. Un resultado de estos contactos fue una mayor conciencia de la existencia de otros sistemas sociales y formas de vida.

---

<sup>1</sup> Traducción de: Denise, Peterfreund y White, *Great Traditions in Ethics*, Belmont (Ca.): Wadsworth, 1996.

Esta percepción motivó dos tendencias, contra las que reaccionó Platón. La primera de estas tendencias consistió en poner en duda la validez de las costumbres y formas de vida griegas. La segunda —relacionada con la anterior— fue una tendencia relativista hacia los estándares éticos, la religión politeísta griega, y muchas otras creencias. Este relativismo sostenía que lo que cada individuo o sociedad creía era verdadero para ese individuo o sociedad. Negaba que cualquier creencia fuera verdadera o falsa objetivamente, con independencia de quién la sostuviera. En tal visión, no tendría sentido tratar de preguntar cuál de dos creencias aparentemente opuestas es la correcta. Cada creencia sería correcta para la persona que la sostuviera, y falsa para quien la rechazara. Más allá de eso no existía ningún hecho objetivo. Todos los hechos serían relativos a la persona o personas que los sostuvieran.

Este punto de vista relativista a menudo se asocia con los llamados sofistas en general, pero el primero en proponerlo fue el sofista llamado Protágoras (481?-411? a.C.). El famoso eslogan de Protágoras "el hombre es la media de todas las cosas" fue interpretado por Platón como una expresión de relativismo, de manera que Protágoras se convirtió en uno de sus principales oponentes. Platón también se oponía a la doctrina del hedonismo —la tesis que sostiene que el bien consiste en el placer— porque le parecía que implicaba un punto de vista relativista, pues cada persona aprobaría la actividad que le diera placer a ella.

Los sofistas eran un grupo variado y no organizado de profesores y pensadores que viajaban de un lugar a otro en Grecia, especialmente después del 450 a.C., ofreciendo conferencias y lecciones sobre todo tipo de materias, desde la lucha y la retórica política hasta lo que hoy en día llamamos filosofía. Atenas era su principal centro de actividad. Tenían mucha demanda como maestros, e incluso como celebridades, aunque la gente más conservadora de Atenas los veían como una amenaza al orden social y a la tradición. Muchos sofistas eran activamente buscados como asesores sobre cómo ganar casos en el corte, pronunciado defensas elocuentes. Un sofista llamado Gorgias (485?-380?) ofrecía enseñar a cualquiera que le pagara la suma apropiada a hablar convincentemente sobre cualquier asunto. Aunque no todos los sofistas eran relativistas, esta clase de actividad, junto con la máxima de Protágoras como la interpretaba Platón, se combinaban para dar a todos los sofistas la reputación de ser unos astutos embusteros que no creían en valores objetivos, y que abusaban del lenguaje para manipular a otros y obtener beneficios.

El maestro de Platón, Sócrates (470-399) era llamado algunas veces sofista, pero Platón lo presenta de una manera completamente diferente a los sofistas. Sócrates a menudo insistía en lo difícil que es para cualquiera alcanzar conocimiento de la verdad sobre diferentes problemas, especialmente las relativas a la ética. Sócrates era un hombre extraordinario más que un filósofo dogmático. Él nunca abandonó la convicción de que existe una verdad objetiva, incluso sobre cuestiones éticas muy controversiales. Algunas creencias, sostenía Sócrates, son objetivamente verdaderas y otras son objetivamente falsas. Su misión filosófica era descubrir cuáles eran cuáles. Como los sofistas, sin embargo, Sócrates a menudo ofendía a los tradicionalistas de Atenas. De hecho, fue condenado a muerte en el 399 bajo los cargos de impiedad y de corromper a la juventud ateniense con sus ideas.

Sócrates influyó grandemente en Platón, no por sus escritos (pues no escribió nada), sino por relación personal, y también por la forma inteligente y valiente en la que se defendió de los cargos en su contra y en su muerte, la cual describe Platón en su *Apología de Sócrates*, *Critón* y *Fedón*. Estas experiencias, reforzadas por su fracaso en persuadir al dictador de la ciudad siciliana de Siracusa de aceptar sus ideas éticas y políticas, dejaron a Platón desilusionado con la actividad política, y lo impulsaron a llevar una vida dedicada a la reflexión filosófica, aunque siempre con implicaciones prácticas. Entre el 387 y el 367, fundó una escuela en el distrito de Atenas conocido como la Academia. Esa escuela perduró por más de 800 años.

Platón presenta la forma de pensar de Sócrates con sus propias palabras, la mayoría en forma de diálogos en los cuales Sócrates es el personaje principal. Algunos de estos diálogos son conducidos como la búsqueda de la definición de conceptos éticos importantes. Así, el *Cármides* trata sobre la templanza; el *Laques* sobre la valentía, y el *Eutifrón* sobre la piedad. Estos trabajos probablemente reflejaban el estilo conversacional de la filosofía que Sócrates practicaba, especialmente porque en ellos se alcanzan unas pocas conclusiones firmes, y se limitan a explorar los problemas y los desacuerdos que se dan en filosofía. Sin embargo, en otros trabajos, aunque Sócrates a menudo aparece en ellos como un personaje, Platón es quien propone sus propias ideas. En el *Simposio* y en el *Fedro*, discute sobre el amor. En el *Gorgias* investiga varias cuestiones éticas y ataca vigorosamente el hedonismo. El *Teeteto* trata sobre cuestiones de conocimiento, y *El Sofista* aborda los problemas sobre la noción del ser. El *Timeo* presenta una visión de la estructura del universo.

*La República*, el trabajo más conocido de Platón, explora el concepto de la justicia, haciendo comparaciones entre la sociedad humana y el alma o la personalidad. En contraste con los relativistas como Protágoras, Platón cree que existe una respuesta objetivamente correcta a preguntas como "¿Qué es la justicia?", y creencias objetivamente correctas sobre qué tipo de personalidad, instituciones y acciones son justas. Él también sostiene —y así lo argumenta en *La República*— que entre todas las virtudes que una persona puede tener, la justicia es la más importante, especialmente porque trae felicidad para la persona justa, quien es mucho más feliz que la injusta.

La justicia en cualquier cosa, según Platón, es una clase especial de balance, orden o armonía entre sus componentes. En una persona individual, esta armonía es establecida y gobernada por la razón, y en una comunidad política la justicia es mantenida por los gobernantes filósofos. En un alma o personalidad justa, la armonía se mantiene a pesar de los múltiples deseos por distintas cosas. Platón divide estos deseos en tres grupos: (1) el deseo de la razón de conocimiento y orden; (2) el deseo del "espíritu" (*thymos*) de defensa propia; y (3) los apetitos corporales. En una comunidad política justa —Platón se centra en la ciudad estado o polis en que típicamente se organizaban los griegos— la armonía se mantiene entre las tres clases principales de personas: (1) los gobernantes filósofos; (2) los militares; (3) los artesanos y agricultores. Dentro de tal sociedad cada individuo tiene su propia función naturalmente establecida, que sirve para mantener la estabilidad y la unidad de la comunidad. En un nivel personal, análogamente, cada deseo, en tanto que esté gobernando por la razón, tiene una función dentro del conjunto de la vida del individuo.

La idea de la corrección objetiva entra en la doctrina de Platón en su visión de que la justicia no es establecida por convención, o simplemente por las leyes o costumbres que de hecho se observan en un lugar o en otro. Más bien, sostiene Platón, la justicia consiste en un cierto tipo de orden o armonía entre los grupos en una sociedad, aun cuando esta armonía sólo sea imperfectamente ejemplificada en las sociedades actuales del mundo. Análogamente, Platón también sostiene que la justicia individual consiste en una clase particular de balance dirigido por la razón entre los deseos —y la satisfacción de los deseos— de cada persona, aun cuando diferentes sociedades puedan considerar distintos tipos de comportamiento como justos. Más aún, Platón sostiene que el individuo que es justo de esta manera también es el más feliz, y, análogamente, que

la sociedad más justa es la más feliz. Estos dos factores se sostienen objetivamente —argumenta Platón contra los relativistas—, y no son dependientes de los deseos, preferencias o gustos que un individuo puedan tener, o que una sociedad pueda aprobar.

Platón intenta proporcionar una base para estas tesis con su teoría de las "formas" o "ideas". Estas entidades, según Platón, no existen en la mente de un individuo ni en el espacio y el tiempo, pero son accesibles al sabio que obra con independencia de los sentidos y de sus gustos personales.

Platón sostiene que la naturaleza y la estructura de estas entidades —que incluyen la forma de la Justicia y la forma del Bien— determinan los hechos objetivos que existen para ser conocidos. Parece que Platón obtuvo este esquema de las matemáticas, especialmente de la geometría. Por ejemplo, una figura dibujada en la arena sería un círculo, dice Platón, en la medida en que ejemplifique la forma del Círculo, que es un patrón ideal de la circularidad (fuera de la mente y del espacio y el tiempo). Platón usa esta analogía para discutir todos los conceptos, incluyendo los de virtud, justicia y felicidad. Los hechos sobre el mundo sensible —tales como qué individuos o comunidades son justos o injustos— se determinan por comparación con las formas del mundo suprasensible. La perfecta comprensión de este esquema (que Platón, por otra parte, no pretende presentar por completo en *La República* o en ningún otro escrito) es la meta de la educación de los gobernantes en la ciudad-estado ideal de Platón. El último fin es la comprensión del Bien (que Platón se niega a identificar con el placer).

La comprensión del Bien, sostiene Platón, permitirá a los gobernantes filósofos organizar su comunidad de manera que ella y sus habitantes sean virtuosos y felices.

## TEXTOS DE PLATÓN<sup>2</sup>

### **Fragmento 1:** *La República*, Libro II, 359-369.

*Platón explica la manera en la que sus oponentes filosóficos (los sofistas) responden a la pregunta: “¿Por qué deben los hombres ser virtuosos?”. Los sofistas sostienen que los débiles valoran la justicia solamente porque sirve para refrenar a los fuertes. La mayoría de las personas se aprovecharían de sus vecinos si estuvieran seguros de que no serían prendidos y castigados, ya que sólo se preocupan por su propio bienestar. La injusticia es más provechosa que la justicia, siempre y cuando nadie se dé cuenta. Esta concepción de la naturaleza humana es sostenida por Glaucón (hermano de Platón) en la historia del anillo de Gíges.*

[Glaucón, dirigiéndose a Sócrates] Escucha ahora cuáles son, como anuncié al principio, la naturaleza y el origen de la justicia. Se dice que es un bien en sí cometer la injusticia y un mal el padecerla. Pero resulta mayor mal en padecerla que bien en cometerla. Los hombres cometieron y sufrieron la injusticia alternativamente; experimentaron ambas cosas, y habiéndose dañado por mucho tiempo los unos a los otros, no pudiendo más los débiles evitar los ataques de los más fuertes, ni atacarlos a su vez, creyeron que era un interés común impedir que se hiciese y que se recibiese daño alguno. De aquí nacieron las leyes y las convenciones. Se llamó justo y legítimo lo que fue ordenado por la ley. Tal es el origen y tal es la esencia de la justicia, la cual ocupa un término medio entre el más grande bien, que consiste en poder ser injusto impunemente, y el más grande mal, que es el no poder vengarse de la injuria que se ha recibido. Y se ha llegado a amar la justicia, no porque sea un bien en sí misma, sino en razón de la imposibilidad en que nos coloca de cometer la injusticia. Porque el que puede cometerla y es verdaderamente hombre no se cuida de meterse en tratos para evitar que se cometan o se sufran injusticias, y sería de su parte una locura. He aquí, Sócrates, cuál es la naturaleza de la justicia, y he aquí en donde se pretende que tiene su origen. Y para probarte aún más que sólo a pesar suyo y en la impotencia de violarla abraza uno la justicia, hagamos una suposición. Demos a todos, justos e injustos, un poder igual para hacer todo lo que quieran; sigámoslos, y

---

<sup>2</sup> Selección de textos y comentarios de Denis, Th., Peterfreund, S., y White, N., *Great Traditions in Ethics*. Belmont, California: Wadsworth, 1996. Versión en español de los textos de Platón de Patricio de Azcárate (*La República*) y Luis Roig de Lluis (*Gorgias*).

veamos a dónde conduce la pasión al uno y al otro. No tardaremos en sorprender al hombre justo siguiendo los pasos del injusto, arrastrado como él por el deseo de adquirir sin cesar más y más, deseo a cuyo cumplimiento aspira toda la naturaleza como a una cosa buena en sí, pero que la ley reprime y limita por fuerza, por respeto a la igualdad. En cuanto al poder de hacerlo todo, yo les concedo que sea tan extenso como el que se cuenta de Giges, uno de los antepasados del lidio. Giges era pastor del rey de Lidia. Después de una borrasca seguida de violentas sacudidas, la tierra se abrió en el paraje mismo donde pacían sus ganados; lleno de asombro a la vista de este suceso, bajó por aquella hendidura y, entre otras cosas sorprendentes que se cuentan, vio un caballo de bronce, en cuyo vientre había abiertas unas pequeñas puertas, por las que asomó la cabeza para ver lo que había en las entrañas de este animal, y se encontró con un cadáver de talla aparentemente superior a la humana. Este cadáver estaba desnudo, y sólo tenía en un dedo un anillo de oro. Giges lo cogió y se retiró. Posteriormente, habiéndose reunido los pastores en la forma acostumbrada al cabo de un mes, para dar razón al rey del estado de sus ganados, Giges concurrió a esta asamblea, llevando en el dedo su anillo, y se sentó entre los pastores. Sucedió que habiéndose vuelto por casualidad la piedra preciosa de la sortija hacia el lado interior de la mano, en el momento Giges se hizo invisible, de suerte que se habló de él como si estuviese ausente. Sorprendido de este prodigio, volvió la piedra hacia fuera, y en el acto se hizo visible. Habiendo observado esta virtud del anillo, quiso asegurarse repitiendo la experiencia y otra vez ocurrió lo mismo: al volver hacia adentro el engaste, se hacía visible; cuando ponía la piedra por el lado de afuera se volvía visible de nuevo. Seguro de su descubrimiento, se hizo incluir entre los pastores que habían de ir a dar cuenta al rey. Llega a palacio, corrompe a la reina, y con su auxilio deshace del rey y se apodera del trono. Ahora bien; si existiesen dos anillos de esta especie, y se diesen uno a un hombre justo y otro a uno injusto, es opinión común que no se encontraría probablemente un hombre de carácter bastante firme para perseverar en la justicia y para abstenerse de tocar los bienes ajenos, cuando impunemente podría arrancar de la plaza pública todo lo que quisiera, entrar en las casas, abusar de todas las personas, matar a unos, liberar de las cadenas a otros y hacer todo lo que quisiera con un poder igual al de los dioses en medio de los mortales. En nada diferirían, pues, las conductas del uno y del otro: ambos tendrían el mismo fin, y nada probaría mejor que ninguno es justo por voluntad, sino por necesidad, y que el serlo no es un bien para él personalmente, puesto que el hombre se hace injusto tan pronto como cree poderlo ser sin temor. Y así los partidarios de la injusticia concluirían de aquí que todo

hombre cree en el fondo de su alma, y con razón, que es más ventajosa que la justicia; de suerte que, si alguno, habiendo recibido un poder semejante, no quisiera hacer daño a nadie, ni tocara los bienes de otro, se le miraría como el más desgraciado y el más insensato de todos los hombres. Sin embargo, todos harían en público el elogio de su virtud, pero con intención de engañarse mutuamente y por el temor de experimentar ellos mismos alguna injusticia. Esto es lo que quería decir.

**Fragmento 2:** *La República*, Libro I, 343-344.

*El famoso sofista Trasímaco defiende las ventajas de la injusticia en asuntos políticos y económicos. Sostiene que la injusticia paga, sobre todo cuando se comete a gran escala, y concluye que la felicidad procede de la injusticia, no de la justicia.*

[Trasímaco, dirigiéndose a Sócrates] Estás tan adelantado acerca de lo justo y de lo injusto, que ignoras que en realidad la justicia es un bien ajeno, conveniencia del poderoso que manda, y daño para el súbdito, que obedece; que la injusticia es lo contrario, y ejerce su imperio sobre las personas justas, que por sencillez ceden en todo ante el interés del más fuerte, y sólo se ocupan en cuidar los intereses de éste abandonando los suyos. He aquí, hombre inocente, cómo es preciso tomar las cosas. El hombre justo siempre lleva la peor parte cuando se encuentra ante el hombre injusto. Por lo pronto, en las transacciones y negocios particulares hallarás siempre que el injusto gana en el trato y que el hombre justo pierde. En los negocios públicos, si las necesidades del Estado exigen algunas contribuciones, el justo con fortuna igual suministrará más que el injusto. Si, por el contrario, hay algo en que se gane, el provecho todo es para el hombre injusto. En la administración del Estado, el primero, porque es justo, en lugar de enriquecerse a expensas del Estado, dejará que se pierdan sus negocios domésticos a causa del abandono en que los tendrá. Y aún se dará por contento si no le sucede algo peor. Además, se hará odioso a sus amigos y parientes, porque no querrá hacer por ellos nada que no sea justo. El injusto alcanzará una suerte enteramente contraria, porque teniendo, como se ha dicho, un gran poder, se vale de él para dominar constantemente a los demás. Es preciso fijarse en un hombre de estas condiciones para comprender cuánto más ventajosa es la injusticia que la justicia. Conocerás mejor esto si consideras la injusticia en su más alto grado, cuando tiene por resultado hacer muy dichoso al que la comete y muy desgraciados a los que son sus víctimas, que no quieren



volver injusticia por injusticia. Hablo de la tiranía, que se vale del fraude y de la violencia con ánimo de apoderarse, no poco a poco y como en detalle de los bienes de otro, sino echándose de un solo golpe, y sin respetar lo sagrado ni lo profano, sobre las fortunas particulares y la del Estado. Los delincuentes comunes, cuando son cogidos in fraganti, son castigados con el último suplicio y se les denuesta con las calificaciones más odiosas. Según la naturaleza de la injusticia que han cometido, se los llama sacrílegos, secuestradores, butroneros, estafadores o ladrones; pero si se trata de uno que se ha hecho dueño de los bienes y de las personas de sus conciudadanos, en lugar de darle estos epítetos detestables, se le mira como el hombre más feliz, lo mismo por lo que él ha reducido a la esclavitud, que por los que tienen conocimiento de su crimen; porque si se habla mal de la injusticia, no es porque se tema cometerla, sino porque se teme ser víctima de ella. Tan cierto es, Sócrates, que la injusticia, cuando se lleva hasta cierto punto, es más fuerte, más libre, más poderosa que la justicia, y que, como dije al principio, la justicia es la conveniencia del más fuerte, y la injusticia es por sí misma útil y provechosa.

**Fragmento 3:** *Gorgias*, 495-496.

*La discusión continua no logra eliminar el desacuerdo entre Platón y los sofistas sobre el valor de la justicia. En el fondo, muchos sofistas se oponen a la justicia porque sostienen que el bien supremo es el placer; la injusticia es mejor que la justicia porque proporciona más placer. En el Gorgias, Platón intenta refutar esta doctrina dirigiendo su atención a lo absurdo que resulta identificar el placer con el bien. Calicles, un admirador del sofista Gorgias, es el oponente de Sócrates.*

Sócrates.—Espera para que grabemos esto en la memoria: Calicles el acarniense sostiene que lo agradable y lo bueno son la misma cosa y que la ciencia y el valor son diferentes la una del otro y de lo bueno. ¿Sócrates de Alópeco está conforme con esto o no?

Calicles.—No está conforme.

Sócrates.—No creo tampoco que Calicles lo esté cuando haya reflexionado seriamente, porque dime: ¿no crees que la manera de ser de la gente feliz es contraria de la de los desgraciados?

Calicles.—Sin duda.

Sócrates.—Puesto que estas dos maneras de ser son opuestas, ¿no es necesidad que ocurra con ellas lo mismo que con la salud o la enfermedad? Porque el mismo hombre no puede estar a la vez bueno y

enfermo y no pierde la salud al mismo tiempo que se ve libre de la enfermedad.

Calicles.—¿Qué quieres decir?

Sócrates.—Escúchalo: tomemos, por ejemplo, la parte del cuerpo que más te plazca. ¿Los ojos? ¿No se enferman los ojos alguna vez de una infección que se llama oftalmía?

Calicles.—¿Quién puede dudarlo?

Sócrates.—A la vez no pueden tenerse los ojos sanos y tener una oftalmia.

Calicles.—De ninguna manera.

Sócrates.—Pero cuando está uno curado de la oftalmía, ¿pierde la salud de los ojos o pierde ambas cosas a la vez?

Calicles.—No.

Sócrates.—Me parece que sería una cosa prodigiosa y absurda, ¿no es cierto?

Calicles.—Sí.

Sócrates.—Porque me parece que la una viene y la otra se va y recíprocamente.

Calicles.—Convengo en ello.

Sócrates.—¿No puede decirse lo mismo de la fuerza y de la debilidad?

Calicles.—Sí.

Sócrates.—¿Y de la velocidad y de la lentitud?

Calicles.—También.

Sócrates.—¿Se adquieren de la misma manera y se pierden a la vez los bienes y los males, la dicha y la desgracia?

Calicles.—Ciertamente.

Sócrates.—Si descubrimos, pues, ciertas cosas que se tienen aun en el momento en que uno se ve libre de ellas, es evidente que no son ni un bien ni un mal. ¿Lo reconocemos? Examínalo bien antes de contestarme.

Calicles.—Lo reconozco sin titubeos.

Sócrates.—Volvamos ahora a lo que antes convenimos. ¿Dijiste que el hambre es una sensación agradable o desagradable? Hablo del hambre considerada en sí misma.

Calicles.—Sí, es una sensación dolorosa, y comer teniendo gana una cosa agradable.

Sócrates.—Te comprendo; pero el hambre por sí misma, ¿es dolorosa o no?

Calicles.—Yo digo que sí lo es.

Sócrates.—¿Y la sed, sin duda también?

Calicles.—Ciertamente.

Sócrates.—¿Crees que es necesario que te haga nuevas preguntas o convienes ya en que toda necesidad, todo deseo es doloroso?

Calicles.—Convengo en ello; no me preguntes más.

Sócrates.—Perfectamente. ¿Beber teniendo sed es de tu opinión una cosa agradable?

Calicles.—Sí.

Sócrates.—¿No es verdad que tener sed es causa de dolor?

Calicles.—Sí.

Sócrates.—¿Y que beber es la satisfacción de un deseo y un placer?

Calicles.—Sí.

Sócrates.—¿De manera que beber es tener un placer?

Calicles.—Sin duda.

Sócrates.—¿Porque se tiene sed?

Calicles.—Sí.

Sócrates.—¿O sea, porque se sufre un dolor?

Calicles.—Sí.

#### **Fragmento 4: *Gorgias*, 496-497.**

*Aquí queda completada la primera fase del argumento de Sócrates: está claro que el bien y el mal son términos contradictorios, esto es, mutuamente excluyentes en una persona al mismo tiempo, mientras que el placer y el dolor pueden ocurrir simultáneamente. Si uno puede tener placer y dolor al mismo tiempo, pero no bien y mal, existe una contradicción al identificar “bien” con “placer” y “mal” con “dolor”. Sócrates continúa en la misma vena, después de resumir su argumento a este punto. Le ayuda Gorgias, un maestro de retórica.*

Sócrates.—¿Ves que de esto resulta que cuando dices: beber teniendo sed es como si dijeras: experimentar un placer sintiendo un dolor? Estos dos sentimientos, ¿no concurren en el mismo tiempo y en el mismo lugar, sea del alma o sea del cuerpo, como prefieras, porque en mi opinión lo mismo da? ¿Es cierto o no?

Calicles.—Es cierto.

Sócrates.—Pero, ¿no confesaste que es imposible ser desgraciado al mismo tiempo que se es feliz?

Calicles.—Y lo sigo diciendo.

Sócrates.—Acabas de reconocer que se puede disfrutar de un placer sintiendo dolor.

Calicles.—Así parece.

Sócrates.—Entonces sentir un placer no es ser feliz ni experimentar un dolor ser desgraciado, y por consiguiente, lo agradable es distinto de lo bueno.

Calicles.—No sé que razonamientos tan capciosos empleas, Sócrates.

Sócrates.—Lo sabes muy bien, pero disimulas, Calicles. Todo esto no es por tu parte más que una broma. Pero sigamos adelante a fin de que veas bien hasta qué punto eres sabio tú que me das opiniones. ¿No cesan al mismo tiempo el placer de beber y la sed?

Calicles.—No entiendo nada de lo que dices.

Gorgias.—No hables así, Calicles; responde por nosotros a fin de terminar esta disputa.

Calicles.—Sócrates es siempre el mismo, Gorgias. Hace preguntitas que carecen de importancia para refutarlos en seguida.

Gorgias.—¿Y qué te importa? No es cosa tuya, Calicles. Te has comprometido a dejar argumentar a Sócrates como mejor le plazca.

Calicles.—Continúa, pues, con tus minuciosas y apretadas preguntas, ya que así lo desea Gorgias.

Sócrates.—Puedes considerarte dichoso, Calicles, por haber sido iniciado en los grandes misterios antes de estarlo en los pequeños; debo confesar que no creí que esto estuviera permitido. Vuelve, pues, al punto donde te quedaste y dime si no se cesa al mismo tiempo de tener sed y de sentir el placer de beber.

Calicles.—Confieso que sí.

Sócrates.—¿No se pierden igualmente a la vez la sensación del hambre y de otros deseos y la del placer?

Calicles.—Es verdad.

Sócrates.—¿Se cesa, pues, al mismo tiempo de sentir dolor y placer?

Calicles.—Sí.

Sócrates.—Por consiguiente, no se pueden perder a la vez los bienes y los males como estás convencido. ¿No sigues estándolo todavía?

Calicles.—Sin duda, pero ¿qué se deduce de ello?

Sócrates.—Se deduce, mi querido amigo, que lo bueno y lo grato, lo malo y lo doloroso, no son la misma cosa, puesto que se cesa al mismo tiempo de experimentar los unos y los otros, lo que nos muestra la diferencia. ¿Cómo podría ser, en efecto, lo agradable la misma cosa que lo bueno y lo doloroso que lo malo? Examina además esto, si quieres, de otra manera. Porque no creo que vayas a estar más de acuerdo contigo mismo. Mira: ¿no llamas buenos a los que son buenos a causa del bien que reside en ellos, como llamas hermosos a aquellos en quienes se encuentra la belleza?

**Fragmento 5:** *La República*, Libro IV, 442-444.

*La ética de Platón descansa sobre dos puntos principales de psicología: (1) las almas de las personas tienen tres elementos o facultades básicas: razón, espíritu (pasión) y apetito (deseo); (2) el carácter de una persona depende en el desarrollo comparativo de estos tres elementos y el dominio de una facultad sobre las otras. Cada uno de los tres elementos del alma (psyche) está comprometido en la conducta ética, y cada uno, cuando realiza su función propia, se caracteriza por una virtud: gobernar el alma por medio de la razón es la sabiduría; la regulación racional de los deseos constituye la esencia de la templanza; el soporte que las pasiones proporcionan a la razón puede llamarse valentía [ira, en términos clásicos]; la armonía de las tres virtudes es la justicia, la cual es como el marco de las demás. El mismo tipo de análisis se aplica también al funcionamiento de la sociedad, ya que para Platón el Estado es “el mandato individual extendido”. Sócrates y Glaucón, al discutir las virtudes, están de acuerdo en que “los mismos principios que existen en el Estado existen en el individuo, y ellos son tres”. Luego sigue la explicación de las virtudes.*

[Sócrates]—El hombre merece el nombre de valiente, según pienso, cuando este segundo elemento, el fogoso, sigue constantemente en medio de los placeres y de las penas los juicios de la razón sobre lo que es o no es de temer.

[Glaucón]—Exactamente —dijo.

—Es prudente mediante esta pequeña parte de su alma que manda y da órdenes, y que es la única que sabe lo que es útil a cada una de las otras tres partes y a todas juntas.

—Es cierto.

—¿Y no es también templada mediante la amistad y la armonía que reinan entre la parte que manda y las que obedecen, cuando estas dos últimas están de acuerdo en que a la razón corresponde mandar y que no debe disputársele la autoridad?

—La templanza no puede tener otro principio —dijo—, sea en el Estado, sea en el particular.

—En fin, mediante todo lo que hemos dicho repetidas veces, será también justo.

—Forzosamente.

—¿Qué, pues? ¿Hay, por ahora —dije—, algo que nos impida reconocer que la justicia en el individuo es la misma que en el Estado?

—No lo creo —replicó.

—Si en este punto nos quedase alguna duda, la haríamos desaparecer del todo aportando ciertas ideas corrientes.

—¿Cuáles?

—Por ejemplo, si respecto de nuestro Estado y del varón formado sobre este modelo por la naturaleza y por la educación, se tratase de examinar si este hombre podría quedarse para él un depósito de oro o de plata prestado, ¿crees que nadie le supondría capaz de un hecho semejante, sino aquellos que no están como él formados según el modelo de un Estado justo?.

—Nadie —dijo.

—¿No estará, asimismo, lejos de profanar los templos, dilapidar y hacer traición en la vida pública al Estado o en la privada a sus amigos?

—Bien lejos.

—¿De faltar en manera alguna a sus juramentos y a otros compromisos?

—Sin duda.

—El adulterio, la falta de respeto para con sus padres y de veneración para con los dioses: he aquí faltas de las que será menos capaz que otro cualquiera.

—Que cualquier otro —convino.

—La causa de todo esto, ¿no es la subordinación establecida entre las partes de su alma y la aplicación de cada una de ellas a cumplir su obligación, tanto de gobernar como de obedecer?

—No puede ser otra.

—Pero ¿conoces tú alguna otra virtud que no sea la justicia, que pueda formar hombres y Estados de este carácter?

—No, por Zeus —dijo.

—Vemos, pues, ahora con toda claridad lo que al principio no hacíamos más que entrever. Apenas habíamos echado los cimientos de nuestro Estado, cuando, gracias a alguna divinidad, hemos encontrado como un modelo de la justicia.

—Enteramente cierto.

—Y así, mi querido Glaucón, cuando exigíamos que el que hubiese nacido para zapatero o carpintero, o para cualquier otra cosa, desempeñase bien su oficio y no se mezclase en otra cosa, nosotros trazábamos una imagen de la justicia que nos ha sido de provecho.

—Es patente.

—La justicia, en efecto, es algo semejante a lo que prescribíamos, aunque no se refiere a las acciones exteriores del hombre, sino a su interior, no permitiendo que ninguna de las partes del alma haga otra cosa que lo que le concierne y prohibiendo que las unas se entremetan en las

funciones de las otras. Quiere que el hombre, después de haber ordenado cada una las funciones que le son propias: después de haberse hecho dueño de sí mismo y de haber establecido el orden y la concordia entre estas tres partes, haciendo que reine entre ellas perfecto acuerdo, como entre los tres términos de una armonía, el grave, el agudo y el medio, y los demás intermedios, si los hubiere; después de haber ligado unos con otros todos los elementos que le componen, de suerte que de su reunión resulte un todo bien templado y bien concertado; entonces es cuando comienza a obrar, ya se proponga reunir riquezas o cuidar su cuerpo, ya consagrarse a la vida privada o la vida pública; que en todas estas circunstancias dé el nombre de acción justa y buena a la que crea y mantiene en él este buen orden, y el nombre de prudencia a la ciencia que preside las acciones de esta naturaleza; que, por el contrario, llame acción injusta a la que destruye en él este orden, e ignorancia a la opinión que preside una acción semejante.

—Mi querido Sócrates, nada más verdadero que lo que dices —observó.

—Por lo tanto —dije—, no se dirá que mentimos si aseguramos que hemos encontrado lo que es un hombre justo, un Estado justo, y en qué consiste la justicia.

**Fragmento 6:** *La República*, Libro IV, 444-445.

*Las personas justas son, por lo tanto, “integradas”: la razón, las emociones y los deseos trabajan en armonía dentro de ellas. Por otra parte, las personas injustas son asediadas por una “rebelión” interna; existe desorden dentro de sus almas. La injusticia destruye el orden natural de la personalidad, como la enfermedad nos quita la salud corporal. De acuerdo con esto, aquellas acciones que preservan un estado armonioso en los seres humanos serán consideradas buenas, y aquellas que los disminuyen, malas. Platón está ahora en la posición de responder la pregunta original: “¿Por qué debe una persona ser virtuosa, o justa?”. Una vez que la naturaleza de la virtud ha sido claramente entendida, su superioridad práctica sobre la injusticia es manifiesta.*

—Sea así —dije—, y ahora me parece que nos falta examinar lo que es la injusticia.

—Claro está.

—¿Puede ser otra cosa que una sedición de aquellos tres elementos, que se extralimitan entrando en lo que no es de su incumbencia, usurpando atribuciones ajenas; una sublevación de la parte contra el todo del alma, para arrogarse una autoridad que no le pertenece, porque, por su

naturaleza, está hecha para obedecer a lo que está hecho para mandar? Y diremos nosotros que este extravío y turbación es injusticia, indisciplina, cobardía, ignorancia, en una palabra, total perversidad.

—Eso es —convino.

—Así, pues —dije yo—, el cometer acciones injustas y actuar injustamente, así como el realizar acciones justas, ¿sabemos distinguirlo con claridad si realmente tenemos clara la injusticia y la justicia?

—¿Cómo?

—En realidad —dije— sucede con ellas respecto al alma lo que sucede con las cosas sanas y nocivas al cuerpo.

—¿En qué aspecto? —preguntó.

—En que las cosas sanas dan la salud y las cosas nocivas dan la enfermedad.

—Sí.

—Lo mismo que las acciones justas producen la justicia, las acciones injustas la injusticia.

—Necesariamente.

—Dar la salud es establecer entre los diversos elementos de la constitución humana el equilibrio natural, que somete los unos a los otros; engendrar la enfermedad es hacer que uno de estos elementos domine a los demás contra las leyes de la naturaleza o sea dominado por ellos

—Es cierto.

—Por la misma razón, producir la justicia —dije— ¿no es establecer entre las partes del alma la subordinación que la naturaleza ha querido que haya; y producir la injusticia es dar a una parte sobre las otras un imperio que es contra la naturaleza?

—Exactamente —admitió.

—La virtud, por consiguiente, es, si puedo decirlo así, la salud, la belleza, la buena disposición del alma; el vicio, por el contrario, es la enfermedad, la deformidad y la flaqueza.

—Así es.

—¿No contribuyen las acciones buenas a crear en nosotros la virtud y las acciones malas a producir el vicio?

—Forzosamente.

—Por consiguiente, lo único que nos queda por examinar es si es útil ejecutar acciones justas, consagrarse a lo que es honesto, y ser justo, sea o no tenido uno por tal; o si lo es cometer injusticias y ser injusto, con tal que no tenga uno que temer el castigo ni verse forzado a hacerse mejor mediante el mismo.

—Pero, Sócrates —dijo—, me parece ridículo detenerse en semejante examen; porque, si cuando la naturaleza del cuerpo está



enteramente destruida, la vida se hace insoportable aun en medio de los placeres de la mesa, de la opulencia y de los honores, con mucha más razón debe ser para nosotros pesada carga cuando el alma, que es su principio, esté alterada y corrompida, aun cuando por otra parte tenga el poder de hacerlo todo menos el de librarse a sí misma del vicio y alcanzar la justicia y la virtud. Esto suponiendo que la injusticia y la justicia se revelen tales como hemos explicado.

—Sería, en efecto, ridículo —acepté— detenerse en este examen.

**Fragmento 7: *La República*, Libro VI, 504-505.**

*Habiendo expuesto la naturaleza de la justicia en detalle, Sócrates sorprende a sus oyentes con su afirmación de que existe algo superior a la justicia, esto es, la Idea del Bien. Adimanto, otro hermano de Platón, presiona a Sócrates para que dé una explicación.*

—Pero ¿hay conocimiento más sublime que el de la justicia y el de las demás virtudes de que hemos hablado? —preguntó.

—Sin duda; y añadido que respecto a estas virtudes el bosquejo que hemos trazado no basta y que no se debe renunciar a un cuadro más acabado. Pues ¿no sería ridículo que se esforzara uno por dar la máxima precisión a cosas poco importantes, y que no pusiera un especial cuidado en dar la máxima exactitud a las cosas más elevadas?

—Esta reflexión es muy sensata, pero ¿crees —dijo— que vamos a dejar que pases adelante sin preguntarte cuál es ese conocimiento superior a todos los demás y cuál es su objeto?

—En modo alguno, y puedes preguntarlo —dije—; después de todo, me lo has oído hasta la saciedad, y ahora o no tienes memoria o, lo que me parece más probable, sólo intentas entorpecerme con objeciones. Me inclino por esto último, pues me has oído decir muchas veces que la idea del bien es el objeto del más sublime conocimiento y que la justicia y las demás virtudes deben a esta idea su utilidad y todas sus ventajas. Sabes muy bien que esto mismo, poco más o menos, es lo que tengo que decirte ahora, añadiendo que no conocemos esta idea sino imperfectamente, y que si no llegáramos a conocerla, de nada nos serviría todo lo demás; así como la posesión de cualquier cosa es inútil para nosotros sin la posesión del bien. ¿Crees, en efecto, que sea ventajoso poseer algo, sea lo que sea, si no es bueno, o conocer todas las cosas a excepción de lo bello y de lo bueno?

—No, por Zeus; no lo creo —dijo.

**Fragmento 8:** *La República*, Libro VI, 505-507

*Platón argumenta ahora que ni el conocimiento ni el placer es el Bien en sí mismo; el Bien debe ser algo diferente de ambos. Todos, dice, reconocen que existe una diferencia entre lo que realmente es bueno y lo que parece bueno. Los verdaderos gobernantes de una ciudad deberían saber qué es el bien en realidad. Él no dará, sin embargo, una definición del Bien, pero tratará de explicarlo por analogía con su “hijo”, el sol.*

—Tampoco ignoras que los más hacen consistir el bien en el placer, y otros, más ilustrados, en el conocimiento.

—¿Cómo no?

—También sabes, mi querido amigo, que los que son de esta última opinión se ven embarazados para explicar lo que es el conocimiento, y al fin se ven reducidos a decir que es el conocimiento del bien.

—Sí, y eso es muy chistoso —dijo.

—Sin duda es una cosa muy graciosa de su parte echarnos en cara nuestra ignorancia respecto al bien, y hablarnos en seguida de él como si lo conociéramos. Dicen que es el conocimiento del bien, como si nosotros debiésemos entenderles desde el momento en que pronuncian la palabra bien.

—Es muy cierto —dijo.

—Pero los que definen la idea de bien por la de placer, ¿incurren en un error menor que el de los otros? ¿No están precisados a confesar que hay placeres malos?

—En efecto.

—Y, por consiguiente, ¿no les pasa que llegan a admitir que las mismas cosas son buenas y malas?

—¿Qué otra cosa, si no?

—Es evidente que esta materia está llena de numerosas y grandes dificultades.

—¿Cómo no?

—¿Y no es evidente también que respecto a lo justo y lo bello muchos se atenderán a las simples apariencias en sus palabras y en sus acciones; pero que cuando se trate del bien, así no satisfarán a nadie, y se buscará algo real sin dejarse llevar de tales apariencias?

—Efectivamente —dijo.

—Y este bien, a cuyo goce aspira toda alma, en vista del cual lo hace todo, cuya existencia sospecha, pero en medio de la incertidumbre y sin poder definirlo con exactitud, ni con esa fe inquebrantable que tiene en las demás cosas, lo cual le priva de las ventajas que podría sacar de ellas; este

bien, tan grande y tan precioso, ¿será conveniente que la parte escogida del Estado, a la que deberemos confiar todo, lo desconozca como la generalidad de los hombres?

—De ninguna manera —dijo.

—Pienso efectivamente —dije yo— que no será un seguro guardián de lo justo y de lo bello el que no conozca las relaciones que mantienen con el bien; y auguro que nadie podrá conocer suficientemente lo bello y lo justo sin conocer previamente el bien.

—Tienes razón al augurarlo —dijo.

—Nuestro Estado estará, por tanto, bien gobernado, si lo guarda un guardián que posea el conocimiento de todas estas cosas.

—Así debe ser —dijo—. Pero Sócrates, ¿en qué haces consistir tú el bien: en la ciencia, en el placer o en qué otra cosa?

—¡Vaya con este! —dije—. Hace rato que conocía que no querías atenerme a lo que han dicho aquellos de cuyas opiniones nos hemos ocupado.

—Lo que no me parece razonable, mi querido Sócrates —dijo—, es que un hombre que ha reflexionado durante toda su vida sobre esta materia, diga cuál es la opinión de los demás y no diga la suya.

—Pero ¿qué? ¿Te parece más razonable —dije yo— que un hombre hable de lo que no sabe como si lo supiese?

—No como si lo supiese —dijo—, pero puede acceder a expresar como una opinión lo que cree.

—¡Cómo! ¿No te haces cargo —pregunté— de lo defectuosas que son todas esas opiniones que no están fundadas en ningún principio cierto? Las mejores de ellas, ¿no son completamente oscuras? Y los hombres que por causalidad encuentran la verdad, pero sin poder dar razón de ella, ¿se diferencian en algo de los ciegos que siguen el camino recto?

—En nada —dijo.

—¿Quieres ver, entonces, cosas informes, oscuras y mal fundadas, cuando puedes oírlas claras y magníficas de otros?

—¡Por Zeus, Sócrates! —me dijo entonces Glaucón—. No te pares aquí, como si hubieras llegado al término. Nosotros nos daremos por satisfechos si nos explicas la naturaleza del bien en la forma que has explicado la de la justicia, la de la templanza y la de las demás virtudes.

—También yo me daría por contento, compañero —dije—, pero temo que semejante cuestión sea superior a mis fuerzas, y que por el empeño de querer daros gusto, vaya a exponerme a vuestras burlas. Creedme, mis queridos amigos; dejemos por esta vez la indagación del bien tal sí mismo, porque nos llevaría muy lejos y sería muy penoso para

mí explicaros su naturaleza tal como yo la concibo, siguiendo el camino que hemos traído. Y en su lugar, si os parece, conversaremos sobre una especie de hijo del bien, que es la representación exacta del bien mismo; y si os agrada, pasaremos a otro asunto.

—No. Háblanos del hijo y en otra ocasión nos hablarás del padre. Esta deuda la reclamaremos a su tiempo —dijo.

**Fragmento 9:** *La República*, Libro VI, 508-509.

*Platón ha respondido a la pregunta “¿Cuál es el último conocimiento sobre el que se basa la virtud moral?”. Es el conocimiento del Bien. Sin embargo, el último y supremo Bien es una idea demasiado elevada como para ser aprehendida por la mente humana. Ya que la Idea del Bien desafía un enunciado directo, la presentación de Platón debe tomar la forma de una analogía. Así, la vista requiere no sólo el ojo y el objeto visto, sino también el sol, el cual es la fuente de luz. De la misma forma, la comprensión requiere no sólo de la mente y de los objetos comprendidos, sino también del Bien, el cual es la fuente de inteligibilidad. En suma, los objetos visibles pueden ser vistos solamente cuando el sol brilla sobre ellos, y la verdad sólo puede ser conocida cuando los objetos son iluminados por el Bien. Sócrates desarrolla esta analogía en conversación con Glaucón.*

—Pues ten en cuenta —continué— que cuando hablo del hijo del bien, es del sol del que quiero hablar. El hijo tiene una perfecta analogía con su padre. El uno es en la esfera visible con relación a la vista y a sus objetos lo que el otro es en la esfera ideal con relación a la inteligencia y a los seres inteligibles.

—¿Cómo? Te suplico que me lo expliques algo más —dijo.

—Sabes —dije— que cuando se dirigen los ojos a objetos que no están iluminados por el sol y sí sólo por los astros de la noche, apenas se los puede distinguir; parece uno casi ciego, y la vista no está clara.

—Así sucede —dijo.

—Pero cuando los ojos miran a cosas iluminadas por el sol, las ven distintamente y la vista se muestra presente en ellos.

—¿Cómo no?

—Pues considera, que lo mismo sucede respecto al alma. Cuando fija sus miradas en objetos iluminados por la verdad y por el ser, los ve claramente, los conoce y muestra que está dotada de inteligencia; pero cuando vuelve sus miradas sobre lo que está envuelto en tinieblas, sobre lo que nace y perece, su vista se turba, se oscurece, y ya no tiene más que

opiniones, que mudan a cada momento; en una palabra, parece completamente privada de inteligencia.

—Así parece, en efecto.

—Ten por cierto, pues, que lo que derrama sobre los objetos del conocimiento la luz de la verdad, lo que da al cognoscente la facultad de conocer, es la idea del bien, que es el principio de la ciencia y de la verdad, a la vez que objeto de conocimiento. Por bellos que sean, pues, el conocimiento y la verdad, puedes asegurar, sin temor de engañarte, que la idea del bien es distinta de ellos, y los supera en belleza. Y así como en el mundo visible hay razón para creer que la luz y la vista tienen analogía con el sol, pero sería falso decir que son ellas el sol; en la misma forma, en el mundo inteligible pueden considerarse la ciencia y la verdad como imágenes del bien, pero no habrá razón para tomar la una o la otra por el bien mismo, cuya naturaleza es de valor infinitamente más elevado.

**Fragmento 10:** *La República*, Libro VII, 517-519:

*Haciendo uso de la analogía entre la visión ocular y la visión del alma, Platón continúa con la discusión de las condiciones y circunstancias del conocimiento del Bien.*

—...En los últimos límites del mundo inteligible está la idea del bien, que se percibe con dificultad; pero una vez percibida no se puede menos de sacar la consecuencia de que ella es la causa primera de todo lo que hay de bello y de recto en el universo; que, en este mundo visible, ella es la que produce la luz y el astro de que esta procede directamente; que en el mundo invisible engendra la verdad y la inteligencia; y en fin, que ha de tener fijos los ojos en esta idea el que quiera conducirse sabiamente en la vida pública y en la vida privada (...). Lo que estamos diciendo nos hace ver —dije— que cada cual tiene en su alma la facultad de aprender mediante un órgano destinado a ese fin; que todo el secreto consiste en llevar ese órgano, y con él el alma toda, de la vista de lo que nace a la contemplación de lo que es, hasta que pueda fijar la mirada en lo más luminoso que hay en el ser mismo, es decir, según nuestra doctrina, en el bien; en la misma forma que si el ojo no tuviere un movimiento particular, sería necesario que todo el cuerpo girase con él al pasar de las tinieblas a la luz; ¿no es así?

—Sí.

—En esta evolución, que se hace experimentar al alma, todo el arte consiste en hacerla girar de la manera más fácil y más eficaz. No se trata de darle la facultad de ver, porque ya la tiene; sino que lo que sucede es que

su órgano está mal dirigido y no mira a donde debía mirar, y esto es precisamente lo que debe corregirse.

—Tal parece —dijo.

—Y así, mientras con las demás virtudes del alma sucede poco más o menos como con las del cuerpo: cuando no se han obtenido de la naturaleza, se adquieren mediante la educación y la cultura; respecto a la facultad de saber, en cambio, como es de una naturaleza más divina, jamás pierde su poder: se hace solamente útil o inútil.

**Fragmento 11:** *La República*, Libro IX, 591-592.

*Convencido de que “el filósofo que sostiene conversación con el orden divino, llega a ser ordenado y divino, tanto como la naturaleza se lo permita”, Platón resume su argumento en contra de aquellos que creen que la injusticia es más ventajosa que la justicia. Los filósofos, apropiadamente entrenados, pueden modelar sus vidas según el ideal de perfección que la razón les descubre.*

—¿En qué y por qué razón, mi querido Glaucón, podríamos decir que sea ventajoso a alguno cometer una acción injusta, u obrar con intemperancia o cometer acciones ignominiosas, por más que al empeorar en maldad se hiciera uno más rico y más poderoso?

—De ninguna manera —dijo.

—¿De qué serviría que la injusticia quedase oculta e impune? La impunidad, ¿no hace al hombre malo más malo aún? Mientras que, descubierto un crimen y castigado, la parte animal se apacigua y se amansa y lo pacífico se libera. El alma entera, volviendo al régimen del principio mejor, se eleva, mediante la adquisición de la templanza, de la justicia y del buen juicio, a un estado tanto más superior al de un cuerpo dotado de fuerza, belleza y salud, cuanto que el alma misma está muy por encima del cuerpo.

—Totalmente cierto —dijo.

—Por consiguiente, todo hombre sensato dirigirá todas sus acciones a este mismo fin. En primer lugar, cultivará y estimará por encima de todo las enseñanzas propias para perfeccionar su alma, despreciando todas aquellas que no producen el mismo efecto.

—Es evidente —dijo.

—En segundo lugar, en su régimen corporal —proseguí— no buscará el goce de los placeres brutales e irracionales, ni tampoco buscará la salud, por mor de ser fuerte, sano y hermoso, en cuanto todas estas ventajas no sean para él medios para la salud de su mente; y, en una palabra, no mantendrá una perfecta armonía entre las partes de su cuerpo,

sino en cuanto pueda servir para mantener el acuerdo que debe reinar en su alma.

—No se propondrá otro objeto, si quiere ser verdaderamente músico —dijo.

—En consecuencia, ¿no buscará —pregunté— la misma armonía y orden respecto a las riquezas, o bien se dejará deslumbrar por la idea que la multitud se forma de la felicidad?

—¿Acaso aumentará sus riquezas hasta el infinito para aumentar sus males en la misma proporción?

—No lo creo —dijo.

—Por contra —seguí—, teniendo siempre fijos los ojos en su gobierno interior, atento a impedir que la opulencia de una parte y la indigencia de otra desarreglen los resortes, hará estudio en conservar siempre el mismo plan de conducta en las adquisiciones y gastos que pueda hacer.

—Exactamente —dijo.

—Rigiéndose por estos mismos principios respecto de los honores, participará y, si se quiere, gustará incluso de los que puedan hacerle mejor; y huirá lo mismo en la vida privada que en la pública de los que puedan relajar la disposición de su ser.

—Pero teniendo siempre fijos sus ojos en lo dicho, no querrá actuar en política —dijo.

—No, ¡por el Can! —reconocí—. En su propio Estado interior se encargará con gusto del gobierno; pero dudo que lo haga así del de su patria, a no sobrevenir una situación de origen divino.

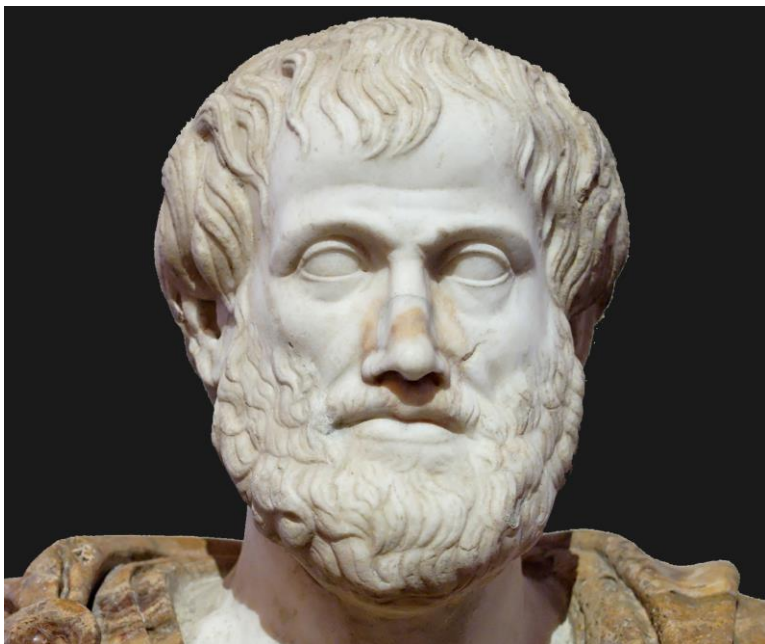
—Entiendo —dijo—. Hablas de este Estado cuyo plan hemos trazado y que sólo existe en nuestro pensamiento; porque no crees que exista uno semejante sobre la tierra.

—Por lo menos —dije—, quizá haya en el cielo un modelo para los que quieran mirarlo y fundar a su imagen su ciudad interior. Por lo demás, poco importa que tal Estado exista o haya de existir algún día; lo cierto es que el sabio no consentirá jamás gobernar otro que no sea éste.

—Es muy probable —dijo él.







## ARISTÓTELES: LA EUDAIMONÍA<sup>3</sup>

*“El bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud”* —Ética a Nicómaco

Nació en Estagira, Macedonia, en el 384 a.C. Su padre (Nicómaco) era naturalista, médico de Amnytas II, padre de Filipo de Macedonia. A la muerte de su padre, cuando tenía 18 años, Aristóteles se estableció en Atenas, para estudiar con Platón. Permaneció en la Academia hasta la muerte de Platón, en el 347 a.C.

Era el mejor discípulo de Platón, pero no el más fiel a sus ideas. Tal vez por eso no fue el elegido para suceder a Platón al frente de la Academia (el elegido fue Espeusipo). En el 343 se convirtió en tutor de Alejandro de Macedonia, cuando éste tenía 13 años. No parece que Aristóteles ejerciera mayor influencia sobre las ideas políticas de Alejandro. Se sabe que

---

<sup>3</sup> Traducción de: Denise, Peterfreund y White, *Great Traditions in Ethics*, Belmont (Ca.): Wadsworth, 1996.)

Alejandro patrocinó algunas de las investigaciones de Aristóteles en ciencias naturales.

A la edad de 49 años, Aristóteles volvió a Atenas y fundó el Liceo. Fue el período más productivo de su vida. Se supone que escribió más de 400 obras, y que dirigió numerosas investigaciones botánicas y zoológicas. Tuvo una de las mayores bibliotecas del mundo griego. A la muerte de Alejandro, en el 323, Aristóteles abandonó Atenas. Se supone que fue acusado de difundir doctrinas peligrosas, tal como Sócrates lo había sido 76 años antes, pero Aristóteles, contrariamente a Sócrates, sí aceptó el exilio. Murió en Calcis, en la isla de Eubea, al año siguiente.

Según su propia clasificación, los escritos de Aristóteles tratan de ciencias teóricas (*Metafísica, Física, De Caelo, De Generatione et Corruptione, De Anima*), de ciencias prácticas (*Ética Nicomáquea, Ética Eudemia, Política*), de ciencias productivas o poéticas (*Retórica, Poética*), y de lógica (*Organon*).

Históricamente, la *Ética Nicomáquea* es el primer tratado sistemático de ética en el mundo occidental. Pertenecce a la tradición comenzada por Sócrates y continuada por Platón, que enfatiza la supremacía de nuestra naturaleza racional y la naturaleza teleológica del universo. Pero las ideas morales de Aristóteles difieren de las de Platón. La diferencia arranca de sus concepciones sobre la naturaleza última de los principios morales, lo cual es consecuencia de sus posiciones respectivas metafísicas. Aristóteles no está de acuerdo con Platón en que los objetos singulares son inteligibles sólo por participar de las formas o ideas inmutables que existen en sí mismas y fuera de las cosas. Según Aristóteles, las formas que hacen comprensibles las cosas no pueden existir separadas de ellas. Los objetos individuales, para Aristóteles, son una unidad de un principio universal (la forma) y de un principio de individuación (la materia): no hay forma sin materia ni materia sin forma. Consecuentemente, Aristóteles rechaza la concepción platónica según la cual los juicios morales de la vida diaria presuponen un “bien”, independiente de la experiencia, personalidad y circunstancias. Él insiste en que el principio moral básico es inmanente a las actividades de nuestra vida diaria, y que sólo puede ser descubierto mediante el estudio de esas actividades.

Aristóteles comienza su investigación preguntándose qué es lo que la gente desea. Encuentra que los honores y las riquezas son inadecuados. Señala que el último fin buscado por la gente debe ser uno que es, en primer lugar, suficiente: aquello que en sí mismo hace la vida deseable y

que no necesita nada más. En segundo lugar, debe ser final: esto es, deseable por sí mismo y no por otra cosa. En tercer lugar, alcanzable. Sólo la felicidad cumple con estos requisitos. Pero lo que queda por investigar es la naturaleza de la felicidad y cómo alcanzarla.

Siguiendo a Platón, Aristóteles sostiene que la felicidad puede explicarse en términos de razón, que es la función o actividad propia de los seres humanos. En su sistema filosófico, sin embargo, esta idea queda modificada por los conceptos de actualidad y potencialidad. Así como una semilla actualiza su potencialidad al convertirse en un árbol, la gente actualiza su potencia distintiva al vivir la vida según la razón. Para Aristóteles, esto significa que la felicidad depende de la actualización o completa realización de nuestra racionalidad.

La consideración de las condiciones que se requieren para alcanzar la felicidad lleva a Aristóteles a considerar qué es la virtud. Para él, así como para otros filósofos griegos, la virtud se refiere a la excelencia de una cosa, y por lo tanto a su disposición para ejecutar con perfección su función propia. Por ejemplo, un cuchillo “virtuoso” es un cuchillo que corta bien, como un caballo virtuoso es el que corre bien y un médico virtuoso el que sabe curar. De la misma forma, una persona virtuosa vive de acuerdo con la razón, al desarrollar su potencialidad. Pero existen dos tipos de virtudes: las morales y las intelectuales. Las morales tienen que ver con la elección de acciones de acuerdo con principios racionales. La contemplación de las verdades teóricas y el descubrimiento de los principios racionales que controlan las acciones cotidianas dan lugar a las virtudes intelectuales. Pero si bien la contemplación es una actividad que puede llevar a las personas a la más alta felicidad, está limitada a unos pocos. Las virtudes prácticas, en cambio, están al alcance de cualquier persona.

Aristóteles, de acuerdo con la tradición griega, enfatiza el valor de la contemplación, pero al mismo tiempo está impresionado con el hecho de que la gente vive la mayor parte de sus vidas al nivel de la decisión práctica. Según él lo ve, los hábitos necesarios para alcanzar la virtud moral no son asunto personal, sino que se forman en una estructura sana, en términos sociales y legales.

## TEXTOS DE ARISTÓTELES<sup>4</sup>

### **Fragmento 1:** *Ética Nicomáquea*, Libro I, 1094a1-18.

*Introducción: toda actividad humana tiene un fin.*

*Aristóteles supone que cualquier investigación, práctica o teórica, tiene una base teleológica, esto es, que apunta a algún fin o bien. Usando ejemplos de la experiencia ordinaria, intenta probar que los bienes o los fines son jerárquicos.*

Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden. Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y los otros obras aparte de las actividades; en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las actividades. Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines; en efecto, el fin de la medicina es la salud, el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza. Pero cuantas de ellas están subordinadas a una sola facultad (como la fabricación de frenos y todos los otros arreos de los caballos se subordinan a la equitación, y, a su vez, ésta y toda actividad guerrera se subordinan a la estrategia, y del mismo modo otras artes se subordinan a otras diferentes), en todas ellas los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que es con vistas a los primeros como se persiguen los segundos. Y no importa que los fines de las acciones sean las actividades mismas o algo diferente de ellas, como ocurre en las ciencias mencionadas.

### **Fragmento 2:** *Ética Nicomáquea*, Libro I, 1094a18-1094b10.

*La ética forma parte de la política.*

*Análogamente, toda búsqueda intelectual tiene un fin propio, pero la ciencia política —ética y filosofía social— incluye todas las demás, en el sentido de que ella determina su importancia y desarrollo. Por esta razón, la ciencia de la*

---

<sup>4</sup> Selección de textos y comentarios de Denis, Th., Peterfreund, S., y White, N., *Great Traditions in Ethics*. Belmont, California: Wadsworth, 1996. Versión en español de los textos de Aristóteles de Julio Pallí Bonet.

*política puede tener como su finalidad propia nada menos que “el bien para el hombre”.*

Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar? Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Ésta es, manifiestamente, la política. En efecto, ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades.

**Fragmento 3:** *Ética Nicomáquea*, Libro I, 1094b12-1095a11.

*La ciencia política no es una ciencia exacta.*

*Aristóteles advierte que no debemos esperar un alto grado de precisión en nuestro estudio de la ciencia política, ya que trata con variables humanas. Como tal, es una materia que manejan mejor quienes tienen más experiencia.*

Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales. Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza. Una inestabilidad así la tienen también los bienes a causa de los perjuicios que causan a muchos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su coraje.

Hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático. Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cada uno de nuestros razonamientos; porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones.

Por otra parte, cada uno juzga bien aquello que conoce, y de estas cosas es un buen juez; pues, en cada materia, juzga bien el instruido en ella, y de una manera absoluta, el instruido en todo. Así, cuando se trata de la política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas; además, siendo dócil a sus pasiones, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción. Y poco importa si es joven en edad o de carácter juvenil; pues el defecto no radica en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los incontinentes; en cambio, para los que orientan sus afanes y acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será muy provechoso.

**Fragmento 4:** *Ética Nicomáquea*, Libro I, 1095a13-29.

*Divergencias acerca de la naturaleza de la felicidad*

*Entre quienes tienen la suficiente madurez para discutir cuestiones de ética, existe un acuerdo implícito en que el bien último es la felicidad, pero las opiniones sobre cuál sea su exacta naturaleza varían.*

Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si

es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquellos sean bienes. Pero quizá es inútil examinar a fondo todas las opiniones, y basta con examinar las predominantes o que parecen tener alguna razón.

**Fragmento 5: *Ética Nicomáquea*, Libro I, 1097a15-1097b22.**

*El bien del hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente.*

*Aristóteles procede a discutir el criterio general que hace posible la identificación del bien principal de una persona.*

Pero volvamos de nuevo al bien objeto de nuestra investigación e indaguemos qué es. Porque parece ser distinto en cada actividad y en cada arte: uno es, en efecto, en la medicina, otro en la estrategia, y así sucesivamente. ¿Cuál es, por tanto, el bien de cada una? ¿No es aquello a causa de lo cual se hacen las demás cosas? Esto es, en la medicina, la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros casos, otras cosas, y en toda acción y decisión es el fin, pues es con vistas al fin como todos hacen las demás cosas. De suerte que, si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable, y si hay varios, serán éstos. Nuestro razonamiento, a pesar de las digresiones, vuelve al mismo punto; pero debemos intentar aclarar más esto. Puesto que parece que los fines son varios y algunos de éstos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y, en general, los instrumentos, es evidente que no son todos perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto. Por consiguiente, si hay sólo un bien perfecto, ése será el que busquemos, y si hay varios, el más perfecto de ellos.

Ahora bien, al que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa.

Tal parece ser, sobre todo, la felicidad pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que desearíamos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos

que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra.

Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social. No obstante, hay que establecer un límite en estas relaciones, pues extendiéndolas a los padres, descendientes y amigos de los amigos, se iría hasta el infinito. Pero esta cuestión la examinaremos luego. Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada, pero es evidente que resulta más deseable, si se le añade el más pequeño de los bienes, pues la adición origina una superabundancia de bienes, y, entre los bienes, el mayor es siempre más deseable. Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos.

**Fragmento 6:** *Ética Nicomáquea*, Libro I, 1097b23-1098a19, 1099a31-1099b6.

*Aunque existe un acuerdo de que la felicidad cumple con estos criterios, Aristóteles reconoce que la naturaleza precisa de la felicidad aún necesita ser explicada. Su definición de felicidad contiene dos conceptos vitales: “actividad del alma”, que significa el ejercicio de la razón, y “de acuerdo con la virtud”, que se refiere a la calidad de la actividad.*

Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función del hombre. En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia. ¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas? ¿Y cuál, precisamente, será esta función? El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos, pues, dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Seguiría después la



sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquél, por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa. Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente se dice en esta acepción. Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia que da la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante [ bastan ] para hacer venturoso y feliz.

Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos. Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o el poder político, como si se tratase de instrumentos; pero la carencia de algunas cosas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, empañan la dicha; pues uno que fuera de semblante feísimo o mal nacido o solo y sin hijos, no podría ser feliz del todo, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran completamente malos, o, siendo buenos, hubiesen muerto.

**Fragmento 7: *Ética Nicomáquea*, Libro I, 1102a5-1103a3.**

*El alma, sus partes y sus virtudes*

*La definición que da Aristóteles de la virtud no puede ser comprendida plenamente hasta que se ha examinado la naturaleza de la virtud. Pero la naturaleza de la virtud depende, a su vez, de la estructura del alma, la cual contiene elementos racionales e irracionales. Dos funciones caen dentro del lado racional: el control de las tendencias irracionales, y el ejercicio de la razón para su propio beneficio.*

Puesto que la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta, debemos ocuparnos de la virtud, pues tal vez investigaremos mejor lo referente a la felicidad. Y parece también que el verdadero político se esfuerza en ocuparse, sobre todo, de la virtud, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes. Como ejemplo de éstos tenemos a los legisladores de Creta y de Lacedemonia y los otros semejantes que puedan haber existido. Y si esta investigación pertenece a la política, es evidente que nuestro examen estará de acuerdo con nuestra intención original. Claramente es la virtud humana que debemos investigar, ya que también buscábamos el bien humano y la felicidad humana. Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma. Y si esto es así, es evidente que el político debe conocer, en cierto modo, los atributos del alma, como el doctor que cura los ojos debe conocer también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimable y mejor que la medicina. Ahora bien, los médicos distinguidos se afanan por conocer muchas cosas acerca del cuerpo; así también el político ha de considerar el alma, pero la ha de considerar con vistas a estas cosas y en la medida pertinente a lo que buscamos, pues una mayor precisión en nuestro examen es acaso demasiado penoso para lo que nos proponemos.

Algunos puntos acerca del alma han sido también suficientemente estudiados en los tratados exotéricos, y hay que servirse de ellos; por ejemplo, que una parte del alma es irracional y la otra tiene razón. Nada importa para esta cuestión si éstas se distinguen como las partes del cuerpo y todo lo divisible, o si son dos para la razón pero naturalmente inseparables, como en la circunferencia lo convexo y lo cóncavo. De lo irracional, una parte parece común y vegetativa, es decir, la causa de la nutrición y el crecimiento; pues esta facultad del alma puede admitirse en todos los seres que se nutren y en los embriones, y ésta misma también en los organismos perfectos, pues es más razonable que [admitir] cualquier otra. Es evidente, pues, que su virtud es común y no humana; parece, en efecto, que en los sueños actúa principalmente esta parte y esta facultad, y el bueno y el malo no se distinguen durante el sueño. Por eso, se dice que los felices y los desgraciados no se diferencian durante media vida. Esto es normal que ocurra, pues el sueño es una inactividad del alma en cuanto se dice buena o mala, excepto cuando ciertos movimientos penetran un poco y, en este caso, los sueños de los hombres superiores son mejores que los de los hombres ordinarios. Pero basta de estas cosas, y dejemos también de lado la parte nutritiva ya que su naturaleza no pertenece a la virtud humana.

Pero parece que hay también otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera, de la razón. Pues elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón, tanto en el hombre continente como en el incontinente, ya que le exhorta rectamente a hacer lo que es mejor. Pero también aparece en estos hombres algo que por su naturaleza viola la razón, y esta parte lucha y resiste a la razón. Pues, de la misma manera que los miembros paralíticos del cuerpo cuando queremos moverlos hacia la derecha se van en sentido contrario hacia la izquierda, así ocurre también con el alma; pues los impulsos de los incontinentes se mueven en sentido contrario. Pero, mientras que en los cuerpos vemos lo que se desvía, en el alma no lo vemos; mas, quizá, también en el alma debemos considerar no menos la existencia de algo contrario a la razón, que se le opone y resiste. (En qué sentido es distinto no interesa.) Pero esta parte también parece participar de la razón, como dijimos, pues al menos obedece a la razón en el hombre continente, y es, además, probablemente más dócil en el hombre moderado y varonil, pues todo concuerda con la razón. Así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece; y, así, cuando se trata del padre y de los amigos, empleamos la expresión «tener en cuenta», pero no en el sentido de las matemáticas. Que la parte irracional es, en cierto modo, persuadida por la razón, lo indica también la advertencia y toda censura y exhortación. Y si hay que decir que esta parte tiene razón, será la parte irracional la que habrá que dividir en dos: una, primariamente y en sí misma; otra, capaz sólo de escuchar [a la razón], como se escucha a un padre.

**Fragmento 8:** *Ética Nicomáquea*, Libros I y II, 11032a4-1103b2.

*La virtud ética, un modo de ser de la recta acción*

*Las virtudes correspondientes a las dos funciones de la razón son las intelectuales y las morales. La persona sabia personifica las virtudes intelectuales, mientras que la continente personifica las morales. La excelencia del primero se alcanza mediante la instrucción y se evidencia por el conocimiento. La del segundo se produce por hábitos de elección y se expresa en acciones prácticas atemperadas por las circunstancias y por la persona.*

También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia, pues decimos que unas son dianoéticas [intelectuales], y otras éticas, y, así, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, mientras que la

liberalidad y la moderación son éticas. De este modo, cuando hablamos del carácter de un hombre, no decimos que es sabio o inteligente, sino que es manso o moderado; y también elogiamos al sabio por su modo de ser, y llamamos virtudes a los modos de ser elogiados.

Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de «costumbre». De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así la piedra que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera. De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre.

Además, de todas las disposiciones naturales, adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades. Esto es evidente en el caso de los sentidos; pues no por ver muchas veces u oír muchas veces adquirimos los sentidos, sino al revés: los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado. En cambio, adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles.

**Fragmento 9:** *Ética Nicomáquea*, Libro II, 1106a14-1106b8.

*Naturaleza del modo de ser*

*Aristóteles dirige su atención hacia la virtud moral. Para ello, divide la personalidad humana en tres elementos: “pasiones, facultades y modos de ser [o estados de carácter]”. Ya que las pasiones —por ejemplo, la ira y el temor— y las facultades —por ejemplo, la habilidad para sentir ira o temor— o son en sí mismas o por sí mismas dignas de aprecio o de reprobación, la virtud debe de ser un modo de ser. La experiencia muestra que los modos de ser que permiten a una persona alcanzar su propia función apuntan a un estado intermedio entre los extremos opuestos de exceso y defecto. La persona moralmente virtuosa, por*

*lo tanto, siempre escoge actuar de acuerdo con el “justo medio”, pero ese punto medio no es el mismo para todas las personas.*

Mas no sólo hemos de decir que la virtud es un modo de ser, sino además de qué clase. Se ha de notar, pues que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno el ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo); igualmente, la virtud del caballo hace bueno el caballo y útil para correr, para llevar el jinete y para hacer frente a los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia. Cómo esto es así, se ha dicho ya; pero se hará más evidente, si consideramos cuál es la naturaleza de la virtud. En todo lo continuo y divisible es posible tomar una cantidad mayor, o menor, o igual, y esto, o bien con relación a la cosa-misma, o a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero el medio relativo a nosotros, no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla: para Milón<sup>5</sup>, poco; para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho. Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros.

**Fragmento 10:** *Ética Nicomáquea*, Libro II, 1106b36-1107a26.

*Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas  
Aristóteles está listo para ensamblar los resultados de su investigación en una  
definición de virtud moral.*

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por

<sup>5</sup> Milón de Crotona, atleta del siglo VI a.C., vencedor varias veces de los Juegos Olímpicos y famoso por su fuerza extraordinaria. —La mina, como unidad de peso, equivalía a unos 436 g.

exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo.

Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admiten el término medio, pues hay algunas cuyo solo nombre implica la idea de perversidad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio. Pues todas estas cosas y otras semejantes se llaman así por ser malas en sí mismas, no por sus excesos ni por sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra. Y en relación con estas cosas, no hay problema de si está bien o mal hacerlas, por ejemplo, cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que el realizarlas es, en absoluto, erróneo. Igualmente lo es el creer que en la injusticia, la cobardía y el desenfreno hay término medio, exceso y defecto; pues, entonces, habría un término medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. Por el contrario, así como no hay exceso ni defecto en la moderación ni en la virilidad, por ser el término medio en cierto modo un extremo, así tampoco hay un término medio, ni un exceso ni un defecto en los vicios mencionados, sino que se yerra de cualquier modo que se actúe; pues, en general, ni existe término medio del exceso y del defecto, ni exceso y defecto del término medio.

### **Fragmento 11:** *Ética Nicomáquea*, Libros II, 1107a27-1108a8.

*Ejemplos de virtudes como término medio entre un exceso y un defecto*

*Habiendo proporcionado una formulación general de virtud moral, Aristóteles procede a un examen de virtudes morales específicas.*

Pero nosotros debemos no sólo decirlo en general, sino también aplicarlo a los casos particulares. En efecto, cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo.

Consideremos, pues, estos ejemplos particulares de nuestra clasificación: en relación con el miedo y con la audacia, el valor es el término medio; de los que se exceden, el que lo es por carencia de temor no tiene nombre (muchas virtudes y vicios no tienen nombre); pero el que se excede en audacia es temerario, y el que se excede en el miedo y le falta

coraje, cobarde. En el dominio de los placeres y dolores —no de todos, y en menor grado por lo que respecta a los dolores—, el término medio es la moderación, y el exceso, la intemperancia. Personas deficientes respecto de los placeres difícilmente existen; por eso, tales personas ni siquiera tienen nombre, pero llamémoslas insensibles.

En relación con el dar y recibir dinero, el término medio es la liberalidad, el exceso y el defecto son, respectivamente, la prodigalidad y la tacañería. En estos dos vicios, el exceso y el defecto se presentan de manera contraria: el pródigo se excede en gastarlo, y se queda atrás en adquirirlo; el tacaño se excede en la adquisición, y es parco en el desprendimiento. De momento hablamos esquemática y sumariamente, lo cual basta para nuestro propósito; luego serán definidos con más precisión.

Respecto del dinero hay también otras disposiciones: un término medio, la esplendidez (pues el hombre espléndido difiere del liberal: el primero maneja grandes sumas, el segundo pequeñas); un exceso, la extravagancia y la vulgaridad, y un defecto, la mezquindad. Estas disposiciones difieren de las que se refieren a la liberalidad; de qué manera difieren, se dirá más adelante.

En relación con el honor y con el deshonor, el término medio es la magnanimidad; al exceso se le llama vanidad, y al defecto pusilanimidad. Y, así como dijimos que la liberalidad guarda relación con la esplendidez, de la que se distinguía por referirse a cantidades pequeñas, así también se relaciona con la magnanimidad, ya que ésta se refiere a grandes honores, mientras que aquélla se refiere a los pequeños; es posible, en efecto, desear honor como es debido, más de lo debido o menos, y el que se excede en sus deseos es llamado ambicioso, el que se queda corto, hombre sin ambición, y el medio carece de nombre; sus disposiciones tampoco tienen nombre, excepto la del ambicioso, que se llama ambición. Es por eso por lo que los extremos pretenden obtener el término intermedio, y nosotros, también, unas veces llamamos al intermedio ambicioso y, otras veces, hombre sin ambición, y unas veces elogiamos al ambicioso y, otras, al hombre sin ambición. La razón de por qué hacemos esto se dirá más adelante; ahora hablemos de las restantes disposiciones de la manera ya propuesta.

Respecto de la ira existe también un exceso, un defecto y un término medio; estas disposiciones no tienen prácticamente nombre; pero, ya que llamamos al término medio, apacible, llamaremos a la disposición intermedia apacibilidad; de los extremos, el que peca por exceso sea llamado iracundo, y su vicio iracundia; y el que peca por defecto, incapaz de ira, y el defecto, incapacidad de ira.

**Fragmento 12:** *Ética Nicomáquea*, Libro VI, 1138b35-1139b5, 1144b17-29.

*Las virtudes intelectuales. Determinación de la recta razón*

*Seguidamente se investigan las virtudes intelectuales, esto es, las virtudes que acompañan al ejercicio propio de la razón en sus varias funciones. Las funciones principales del intelecto son, en primer lugar, darnos a conocer los principios invariables y fijos, y segundo, proporcionarnos una guía racional para la actuación en la vida diaria. La búsqueda y el descubrimiento de la verdad es la meta de la sabiduría filosófica, mientras que el propósito de la sabiduría práctica es la conducta inteligente. La base de la conducta inteligente es la unión del conocimiento verdadero sobre lo que debemos hacer con el deseo de hacerlo. Aristóteles contrasta su visión con la de Sócrates sobre este punto. Él sostiene que Sócrates estaba en lo correcto al asociar la virtud con los principios descubiertos por la razón, pero equivocado al suponer que el conocimiento del bien va necesariamente acompañado por un deseo de actuar conforme a ese conocimiento.*

Al analizar las virtudes del alma, dijimos que unas eran éticas y otras intelectuales. Hemos discutido ya las éticas; de las restantes vamos a tratar a continuación, después de algunas notas preliminares sobre el alma. Dijimos ya antes que son dos las partes del alma: la racional y la irracional. Dado que, ahora, debemos subdividir la parte racional de la misma manera, estableceremos que son dos las partes racionales: una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes; porque, correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento. A la primera vamos a llamarla científica y a la segunda, razonadora, ya que deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. De esta forma, la razonadora es una parte de la racional. Hemos de averiguar, por tanto, cuál es el mejor modo de ser de cada una de estas partes, pues ese modo de ser será la virtud de cada una y cada virtud es relativa a su propia función.

*Objeto de las virtudes intelectuales*



Tres cosas hay en el alma que rigen la acción y la verdad: la sensación, el intelecto y el deseo. De ellas, la sensación no es principio de ninguna acción, y esto es evidente por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción. Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que (la razón) diga [el deseo] debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos. La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues ésta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo.

El principio de la acción es, pues, la elección —como fuente de movimiento y no como finalidad— y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter. La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica; pues ésta gobierna, incluso, al intelecto creador, porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos.

(...) Y así como hay dos clases de modos de ser en la parte del alma que opina, la destreza y la prudencia, así también en la parte moral hay otras dos: la virtud natural y la virtud por excelencia, y de éstas, la virtud por excelencia no se da sin prudencia. Por eso, algunos afirman que toda virtud es una especie de prudencia, y Sócrates, en parte, indagaba bien y en, en parte, se equivocaba, pues se equivocaba al considerar que toda virtud era prudencia. Una señal de ellos es lo siguiente: todos los hombres que ahora dan una definición de la virtud, después de indicar el objeto a que tiende, añaden: “según la recta razón”, y es recta la que está de acuerdo con la prudencia. Parece, pues, que todos, de alguna manera, adivinan que tal modo de ser es virtud, es decir, la que es conforme a la prudencia. Pero debemos avanzar un poco más, ya que la virtud no sólo es un modo de ser de acuerdo con la recta razón, sino que también va acompañada de la recta razón, y la recta razón, tratándose de estas cosas, es la prudencia. Así, Sócrates creía que las virtudes eran razones (pues pensaba que toda virtud era conocimiento); pero nosotros decimos que van acompañadas de razón.

**Fragmento 13:** *Ética Nicomáquea*, Libro X, 1177a12, 1178a8.*La felicidad perfecta*

*Aunque Aristóteles reconoce la importancia de la razón como guía para la acción moral, sostiene que la sabiduría filosófica es superior a la sabiduría práctica. Defiende su estima por la contemplación al mostrar que la vida contemplativa es lo más cercano a la felicidad.*

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable [que sea una actividad] de acuerdo con la virtud más excelsa, ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho.

Esto parece estar de acuerdo con lo que hemos dicho y con la verdad. En efecto, esta actividad es la más excelente (pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles); también es la más continua, pues somos más capaces de contemplar continuamente que de realizar cualquier otra actividad. Y pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, y todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría. Ciertamente, se considera que la filosofía posee placeres admirables en pureza y en firmeza, y es razonable que los hombres que saben pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan. Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, a pesar de estar suficientemente provistos de ellas, el justo necesita de otras persona hacia las cuales y con las cuales practica la justicia y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos demás; en cambio, el sabio, aun estando sólo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo.

Esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma. Se cree, también, que la felicidad radica en el ocio, pues

trabajamos para tener ocio y hacemos la guerra para tener paz. Ahora bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita en la política o en acciones militares, y las acciones relativas a estas materias se consideran penosas; las guerreras, en absoluto (pues nadie elige el guerrear por el guerrear mismo, ni se prepara sin más para la guerra; pues un hombre que hiciera enemigos de sus amigos para que hubiera batallas y matanzas, sería considerado un completo asesino); también es penosa la actividad de político y, aparte de la propia actividad, aspira a algo más, o sea, a poderes y honores, o en todo caso, a su propia felicidad o a la de los ciudadanos, que es distinta de la actividad política y que es claramente buscada como una actividad distinta. Si, pues, entre las acciones virtuosas sobresalen las políticas y guerreras por su gloria y grandeza, y, siendo penosas, aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad, y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta la actividad), entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad. Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto.

Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería, también, que todo hombre es esta parte, si, en verdad, ésta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro. Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz.

# RESUMEN DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Por José Ramón Ayllón

## LA FELICIDAD

1 Toda acción humana busca siempre algún bien: el médico busca el bien de la salud; el soldado busca la victoria; el marino, la buena navegación; el comerciante, la riqueza...

2 En realidad vivir como hombre significa elegir un blanco — honor, gloria, riqueza, cultura— y apuntar hacia él con toda la conducta, pues no ordenar la vida a un fin es señal de gran necesidad. Previamente es necesario, sin precipitación y sin negligencia, determinar en qué consiste vivir bien, y bajo qué condiciones se alcanza esa meta. Se reconoce sin duda que la felicidad es el mayor y el mejor de los bienes humanos. Pero, ¿en qué consiste lo mejor?

3 Casi todo el mundo llama felicidad al máximo bien que se puede conseguir, pero nadie sabe exactamente en qué consiste ese máximo bien. Unos creen que es el placer, la riqueza o los honores. Otros piensan que es otra cosa. A menudo, la misma persona cambia de opinión y, cuando está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; si es inculta, la cultura.

4 No vamos a examinar todas las opiniones, pues no es sensato tomar en serio las simplezas que a veces piensan los niños, los enfermos y los locos. Tonterías que no necesitan argumentos sino tiempo, medicina o castigo. También es inútil examinar la opinión de la masa, pues ella habla al azar sobre casi todo, y especialmente sobre la felicidad. Hemos de examinar solamente la opinión de los sabios.

5 Y en estas cuestiones hemos de contentarnos con llegar a verdades toscas y esquemáticas, pues no se puede pedir el mismo rigor en todas las materias: tan absurdo sería aceptar de un matemático la persuasión como exigir de un retórico demostraciones. Así que intentaremos convencer por medio de argumentos, presentando los hechos observados a modo de prueba y ejemplo. Y desde juicios verdaderos pero oscuros, llegaremos a juicios más claros.

6 Las tres opiniones más cualificadas son las que hacen consistir la felicidad en la prudencia, la virtud y el placer. También se admite que pueda ser consecuencia de las tres cosas, o de dos de ellas.

7 En cualquier caso, dado que la felicidad es lo mejor para el hombre, habría que averiguar qué significa ser hombre. Lo mejor para el músico, para el escultor y para el artesano es realizar bien su actividad. Ahora bien, ¿hay una actividad propia del hombre como tal? No puede ser la vida, pues todos los animales y vegetales viven. En cambio, la vida dirigida por la razón es específica del hombre.

8 Y como lo propio y principal del hombre es la razón, la vida conforme a la razón será la más feliz.

9 Además, el que cultiva su inteligencia parece ser el mejor y el más amado de los dioses. Pues si los dioses, según creemos, se cuidan de las cosas humanas, será lógico que estimen lo más afín a ellos, y lo más afín es la inteligencia. Por consiguiente, el que cultiva la sabiduría será el más amado de los dioses, y probablemente el más feliz.

10 Lo que está claro es que la felicidad no está en la diversión, y que sólo hay felicidad donde hay virtud y esfuerzo serio, pues la vida no es un juego.

11 Nuestra naturaleza también necesita salud, alimento y otros cuidados, pero el que quiera ser feliz no necesitará esos bienes exteriores en gran número y calidad, pues con recursos moderados se puede practicar la virtud. Solón describía al hombre feliz provisto de recursos suficientes, viviendo con templanza y realizando las acciones más nobles. También Anaxágoras pensaba que el hombre feliz no necesitaba ser rico y poderoso.

12 Personalmente estoy de acuerdo con quienes piensan que la felicidad consiste en la virtud, sin olvidar lo que decíamos antes: que necesitamos bienes materiales, pues es muy difícil hacer algo cuando se carece de recursos. Y entre esos recursos, los amigos y las riquezas. Y como esto no depende totalmente de nosotros, está claro que la felicidad requiere cierta buena suerte.

13 En este sentido, si algo es un don divino, más debe serlo la felicidad, puesto que es la mejor de las cosas humanas.

14 En cualquier caso, la felicidad no debe ir a remolque de la buena o mala fortuna, porque entonces no tendría fundamento sólido, y el hombre sería como un camaleón. Debe asentarse en una vida guiada por la virtud, capaz de crecerse en la adversidad, del mismo modo que el buen general es capaz de lograr la victoria en circunstancias muy adversas.

## LA VIRTUD

15 La virtudes el mayor de los bienes humanos.

16 Pero lo importante no es saber qué es la virtud, sino cómo se conquista. Pues no nos conformamos con saber lo que son el valor y la justicia, sino que queremos ser valientes y justos. De la misma manera, queremos estar sanos más que saber en qué consiste la salud.

17 La conducta humana se consolida gracias a los hábitos. Y los hábitos no son innatos sino que se adquieren por repetición de actos (cosa que no vemos en los seres irracionales, pues si lanzas hacia arriba una piedra diez mil veces, jamás subirá si no es obligada por la fuerza).

18 La virtud es precisamente un hábito, una costumbre que se adquiere mediante la reiteración de actos semejantes. Es lo que sucede con cualquier aprendizaje: para dominar un instrumento musical hay que practicar, y para ser constructor hay que construir. Del mismo modo, nos hacemos justos practicando la justicia. Y si nos ejercitamos en la fortaleza y la templanza, seremos templados y fuertes. Prueba de ello es lo que ocurre en la sociedad: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir costumbres, y si no obran así se equivocan, y en eso se distingue un régimen de gobierno bueno, de otro malo.

19 Si la conducta no necesitase de la educación y la costumbre, no habría ninguna necesidad de maestros, pues todos seríamos buenos o malos de nacimiento. Pero lo cierto es que la repetición de los mismos actos es imprescindible para alcanzar la virtud, pues es nuestra actuación habitual en los negocios lo que nos hace justos o injustos, y nuestra actitud ante el peligro lo que nos hace valientes o cobardes. Lo mismo ocurre con los placeres y la forma de ser: unos se vuelven moderados y apacibles, y otros desenfrenados e iracundos, según se hayan comportado de forma habitual.

20 Así pues, los hábitos se consiguen por repetición de actos. De ahí la importancia de repetir actos buenos. Por consiguiente, adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos no tiene poca importancia, ni siquiera mucha: tiene una importancia absoluta.

21 Para ser bueno no basta querer. Tampoco basta saber. Si no se realizan muchos actos buenos, nadie tiene la menor probabilidad de llegar a ser bueno. Los que se dedican a teorizar sobre el bien se parecen al enfermo que escucha atentamente al médico y luego no hace nada de lo que le prescribe. Y así, éste no curará su cuerpo con la Medicina, y aquellos no sanarán su espíritu con la Filosofía.

22 De la conducta humana es difícil hablar con precisión. Más que reglas fijas, el que actúa debe considerar lo que es oportuno en cada caso, como ocurre también con el piloto de un barco. Hablando en general se puede afirmar que una conducta es mala tanto por defecto como por exceso, igual que es malo para la salud tanto la falta de ejercicio como su exceso. También si la comida y la bebida son insuficientes o excesivas, arruinan la salud.

23 Lo mismo sucede con la templanza, la fortaleza y las demás virtudes. El que siempre se acobarda y nunca planta cara se vuelve cobarde. El que no conoce el miedo y afronta cualquier peligro es un temerario. Y el que persigue todos los placeres se convierte en un desenfrenado. Así pues, estas virtudes se destruyen por exceso y por defecto, y el término medio las conserva.

24 En toda acción puede haber exceso, defecto y término medio, al menos respecto al que actúa. Sucede en la gimnasia, en la medicina, en la arquitectura, en la navegación y en cualquier tipo de conducta. Por consiguiente, la virtud ética se refiere a determinados términos medios, entre los que figuran los siguientes ejemplos:

irascibilidad – indolencia: mansedumbre  
temeridad – cobardía: virilidad  
intemperancia – insensibilidad: moderación  
fanfarronería – disimulo: sinceridad  
adulación – desabrimiento: amabilidad  
obsequiosidad – antipatía: dignidad  
vanidad – pusilanimidad: magnanimidad  
prodigalidad – avaricia: generosidad

25 Irascible es lo contrario de indolente: aquél se irrita más de lo que debe, y éste apenas reacciona. Temerario es el que no teme lo que se debe temer, y cobarde es el que teme lo que no debe, cuando no debe y como no debe. Intemperante es el que, respecto a sus deseos orgánicos, cae en todos los excesos posibles. Fanfarrón es el que dice tener más de lo que posee, y disimulador, el que se atribuye menos. Es adulador el que alaba más de lo debido, y desabrido, el que alaba menos. El que se excede en satisfacer al prójimo es obsequioso, y el que apenas lo hace es antipático. Vanidoso es el que se cree más de lo que es; pusilánime, el que se cree menos. El que no soporta ningún dolor es blandengue; el que lo soporta todo es sufrido. Pródigo es el que se excede en todo gasto; tacaño, el que en todo se queda corto.

26 En general, toda conducta ética, elogiabile o censurable, es un exceso o un defecto o un término medio respecto a una pasión.

27 Entiendo por pasiones los afectos o tendencias que van acompañados de placer o dolor. Por ejemplo: la ira, el miedo, la envidia, la alegría, el amor, el odio, los deseos, los celos, la compasión..

28 Los placeres y los dolores influyen mucho en los hábitos, pues somos capaces de hacer cosas malas si son placenteras, y nos apartamos del bien cuando nos causa dolor. De ahí la necesidad de haber sido educados desde jóvenes —como recomienda Platón— para distinguir qué placeres y dolores conviene aceptar o rechazar. En realidad, esa es la auténtica educación.

29 Como ya hemos dicho, para apartarnos de los extremos debemos estar en guardia frente a lo agradable y placentero, porque no lo juzgamos con imparcialidad. Respecto al placer hemos de sentir lo que sintieron los ancianos troyanos respecto a Helena: —Se parece a las diosas, mas por bella que sea debe volver a Grecia, y no quedarse para ruina nuestra y de nuestros hijos.

30 La virtud tiene que ver con acciones y pasiones, en las cuales el exceso y el defecto se equivocan, y el término medio acierta. Entre comer demasiado y apenas comer hay un término medio, pero no el mismo para todos sino relativo a cada persona: un deportista no debe comer lo mismo que un recién nacido. Por tanto, cada uno tiene su propio término medio.



Por eso se ha dicho que "hay una manera de ser bueno, y muchas de ser malo".

31 La virtud es, según vemos, un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón prudente. Término medio no significa en este caso mediocridad, sino lo contrario: excelencia y superioridad sobre dos vicios extremos.

32 No todas las acciones y pasiones admiten el término medio, pues hay algunas malas de por sí. Por ejemplo, pasiones como el odio o la envidia, y acciones como el adulterio, el robo o el homicidio. Todas ellas son malas en sí mismas, precisamente porque son excesos o defectos, y por ello son siempre equivocadas y nunca buenas.

33 Hallar el término medio no es fácil. Por eso tampoco es fácil ser bueno. En cambio, irritarse está al alcance de cualquiera, y también gastar dinero, pero gastarlo cuando se debe y donde se debe ya no está al alcance de todos ni es cosa fácil. Por eso el bien es raro, laudable y hermoso. Y el que se propone encontrar el término medio debe en primer lugar apartarse de los extremos contrarios, como aconseja la ninfa Calipso a Ulises: —De este vapor y de esta espuma mantén alejada la nave.

34 Respecto a la ira, por ejemplo, es virtuoso el que se irrita cuando debe, con quien debe y como debe. Pues el que parece incapaz de irritarse es tenido por necio. Sin embargo, no es nada fácil determinar cómo, con quiénes, por qué motivos y por cuánto tiempo debemos irritarnos, ni hasta dónde es razonable hacerlo. Por eso a veces alabamos lo mismo a los que se quedan cortos y a los que se exceden, y los llamamos benignos o duros respectivamente. Lo que está claro es que la posición intermedia es la mejor, y que los excesos y defectos son reprobables.

## LA RESPONSABILIDAD

35 Por nuestras acciones voluntarias merecemos alabanzas o reproches. Por las involuntarias, indulgencia o compasión. El legislador debe tener esto en cuenta a la hora de recompensar o castigar una conducta.

36 Son involuntarias las cosas que se hacen por fuerza o ignorancia. A la fuerza puede un hombre ser raptado o llevado a la deriva por el viento y las olas. En cuanto a lo que se hace por temor a males mayores y

por una causa noble —por ejemplo, pagar un gran rescate por un familiar amenazado de muerte—, es dudoso si tal conducta debe llamarse voluntaria o involuntaria. Algo semejante ocurre cuando se arroja al mar el cargamento en las tempestades: nadie lo haría en circunstancias normales, pero cuando está en juego la vida de los demás y la propia, lo hacen todos los que tienen sentido común. En tales acciones se mezcla lo voluntario y lo involuntario: son voluntarias porque el que las hace puede no hacerlas, y son involuntarias porque nadie elegiría hacer eso si no se viera forzado a ello.

37 De todas formas, hay cosas a las que uno no puede ser forzado, y debe preferir cualquier sufrimiento e incluso la muerte: resulta ridículo el caso del Alcmeón de Eurípides, que mata a su madre por escapar a la maldición de su padre.

38 A veces no es fácil saber qué cosas se deben preferir sobre otras, porque las cuestiones y situaciones particulares son diversísimas. Pero eso no autoriza a pensar que lo que más nos gusta nos resulta forzoso. Sería como echar la culpa de lo que hacemos a lo que está fuera de nosotros, y no a nosotros mismos, que tan fácilmente nos dejamos arrastrar. Las mismas pasiones, no por irracionales son menos humanas. Por eso, dejarse llevar por la ira o por el deseo de placer es propio del hombre, y es ridículo considerar involuntaria tal conducta.

39 Hay diferencia entre acciones no voluntarias y acciones involuntarias. Lo que se hace por ignorancia es no voluntario. En cambio, lo involuntario es lo que se hace con dolor y pesar.

40 La ignorancia puede darse de muchas maneras: uno puede equivocarse sin querer, puede juzgar mal por falta de datos, se le puede disparar un arma, ofrecer una medicina que mate en lugar de sanar, herir sin pretenderlo, etc. Pero el que se equivoca involuntariamente en virtud de esta clase de ignorancia, tiene que sentir pesar y arrepentimiento por su acción.

41 La voluntariedad está en las obras, pero también en las intenciones. Por eso debemos aborrecer ciertas cosas y desear otras, como la salud y la educación.

42 Toda acción razonable debe ir precedida por la deliberación. La deliberación se da respecto a las acciones cuyo resultado no es claro. Y si

son cuestiones importantes nos hacemos aconsejar y desconfiamos de nosotros mismos. No deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios. En efecto, el médico siempre pretenderá curar, y el orador persuadir, y el político legislar: el fin lo dan por sentado, y sólo deliberan sobre el modo y los medios de alcanzarlo. Quiero decir, por ejemplo, que nadie elige estar sano, sino hacer ejercicio o descansar para estar sano; y nadie elige ser feliz, sino ganar dinero o correr algún riesgo para alcanzar la felicidad.

43 El objeto de la voluntad debe ser el bien, pero cada uno toma como bien lo que le aparece como tal: el hombre bueno toma como bien lo que de verdad lo es, y el hombre malo toma como bien cualquier cosa. Para cada hombre hay bellezas y placeres diferentes, y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en juzgar correctamente todas las cosas, siendo así como el canon y la medida de ellas. En cambio, el error de la mayoría parece debido al placer, pues sin ser un bien lo parece, y por eso eligen el placer como si fuera un bien y rehúyen el dolor como un mal.

44 Si lo propio del hombre es obrar voluntariamente después de deliberar, es claro que tanto la virtud como el vicio van a depender de nosotros. En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí. Por tanto, la posibilidad de hacer lo bueno y lo malo nos da también la posibilidad de ser virtuosos o viciosos.

45 Cada hombre es responsable de sus acciones voluntarias, y es evidente que la virtud y el vicio están entre las cosas voluntarias, pues no hay ninguna necesidad de cometer acciones malas. Por esto, el vicio es censurable, y la virtud elogiabile.

46 Decir que nadie es malo voluntariamente es una verdad a medias. Cualquier persona sabe que la maldad es voluntaria, y los legisladores así lo aceptan cuando penalizan a los que van contra la ley sin haber sido obligados y sin ignorancia responsable. No depende de nosotros sentir calor o frío, pero sí dependen nuestros actos libres. Incluso la ignorancia puede castigarse si el delincuente parece culpable de ella. Por eso a los embriagados se les impone doble castigo, pues eran muy dueños de no embriagarse. También se castiga a los que desconocen leyes que debían conocer. Y, en general, a todos los que ignoran algo por negligencia.

47 Hay hombres tan echados a perder que no parecen responsables de sus actos. Pero no es así, porque ellos mismos han sido causantes de su modo de ser por la dejadez con que han vivido. Uno es injusto o depravado a base de cometer injusticias o de pasarse la vida bebiendo y en cosas semejantes. Esto es evidente en los que se entrenan para cualquier competición o actividad. Por eso, si alguien desconoce que la práctica de unas cosas u otras es lo que produce los hábitos, es un perfecto estúpido.

48 Además, es absurdo decir que el injusto no quiere ser injusto, y que el que se desmadra no quiere desmadrarse. Porque si alguien comete de forma consciente acciones injustas, será injusto voluntariamente. Con el agravante de que no por querer dejar de ser injusto se volverá justo, como tampoco el enfermo, sano. El injusto y el desmadrado podían no haber llegado a lo que ahora son, y por eso lo son voluntariamente; pero una vez que ya son así, no está en su mano cambiar de forma de ser.

#### EL PLACER: CONTROL Y DESCONTROL

49 Todos reconocen que el dolor es un mal. Y lo que se opone al dolor es el placer. Por eso, aunque puede haber placeres malos, todos incluyen el placer en la trama de la felicidad.

50 El placer se presenta íntimamente asociado a nuestra naturaleza. Por eso los educadores se sirven del placer y del dolor como de un timón para dirigir a la infancia.

51 La causa de la conducta animal es simple, pero en el hombre es compleja, pues el deseo y la razón no siempre están de acuerdo. Apetito y razón nos acompañan desde el nacimiento, y son los dos caracteres por los que definimos lo que es natural.

52 Es completamente distinto vivir de acuerdo con la razón o con las pasiones. Por eso, de cara a los hábitos, es importante acostumbrarse a disfrutar con los placeres convenientes, y rechazar los inconvenientes. Esto tiene una importancia enorme, ya que todos los hombres persiguen lo agradable y rehúyen lo molesto.

53 Por naturaleza se desea el bien, y en contra de la naturaleza y por perversión se desea el mal. La corrupción y la perversión tienen siempre origen en el placer y en el dolor, porque el hombre está hecho de tal

manera que lo agradable le parece bueno, y lo más agradable mejor, mientras que lo penoso parece malo, y lo más penoso, peor.

54 El hombre íntegro se complace en las acciones virtuosas y siente desagrado por las viciosas, lo mismo que el músico disfruta con las buenas melodías y no soporta las malas.

55 No debemos pasar por alto estas cuestiones, y más si consideramos que se prestan a grandes controversias. Pues unos dicen que el bien es el placer, y otros, por el contrario, lo consideran vil, pues esclaviza a la mayor parte de los hombres.

56 Eudoxo pensaba que el placer es el bien supremo, porque todos los seres aspiran a él, tanto los racionales como los irracionales. Además, no se desea con un fin ulterior: nadie se pregunta con qué fin goza, y ahí se manifiesta que el placer es elegible por sí mismo.

57 Sin embargo, hay placeres que derivan de actividades nobles, y otros de vergonzoso origen. Y no debemos complacernos en lo vergonzoso, como nadie elegiría vivir con la inteligencia de un niño para disfrutar con lo que disfrutaban los niños.

58 Los placeres son malos cuando hacen al hombre brutal o vicioso. Ese peligro es mayor en la juventud, porque el crecimiento pone en ebullición la sensibilidad, y en algunos casos produce la tortura de los deseos violentos.

59 También muchas de las cosas por las que merece la pena luchar, no son placenteras. Por tanto, ni el placer se identifica con el bien, ni todo placer se debe apetecer.

60 El placer perfecciona la actividad. Y como la vida es actividad, el deseo universal de placer manifiesta el deseo universal de vivir.

61 Cada actividad es intensificada por el placer correspondiente, y por eso sabe más el que se ejercita en algo con placer. Por ejemplo, son mejores científicos los que disfrutaban con la ciencia, y lo mismo ocurre con los artistas, los arquitectos, etc.

62 No hay nada que nos sea siempre agradable, porque nuestra naturaleza no es simple ni perfecta. Si la naturaleza de alguno fuera simple, la actividad más agradable para él sería siempre la misma.

63 Actividades específicamente distintas producen placeres específicamente distintos, que no pueden experimentarse unidos. Así, el aficionado a la literatura es incapaz de prestar atención a una conversación si está leyendo. De hecho, cuando disfrutamos mucho con algo, no hacemos a la vez otra cosa. Por eso, los que comen golosinas en el teatro lo hacen sobre todo cuando los actores son mediocres.

64 Las acciones humanas pueden ser nobles, vergonzosas o indiferentes, y lo mismo ocurre con los placeres correspondientes. Pero valoramos los mismos placeres de forma muy diferente, pues las cosas que agradan a unos molestan a otros. En tal caso, la valoración correcta ha de ser la del hombre bueno, y si lo que le parece molesto resulta agradable a alguno, ello no es de extrañar, pues en los hombres hay muchas corrupciones y vicios.

65 Los animales no son viciosos ni virtuosos, porque no tienen facultad de elegir ni de razonar. Por eso, ser animal no es tan malo como ser vicioso, aunque es más terrible. En el animal no se da corrupción de la facultad superior, pues carece de ella. Es menos dañina la maldad del que tiene menos capacidad de obrar. Y como la inteligencia confiere al hombre una enorme capacidad de acción, un hombre malo puede hacer mil veces más mal que un animal.

66 Si los poderosos, 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 a ellos les gusta es lo mejor. Y si las cosas valiosas no son las mismas para los niños y para los hombres, es lógico que tampoco lo sean para los buenos y para los malos. Pero el juicio recto sobre el bien y el mal ya hemos dicho que corresponde al hombre virtuoso.

67 Llamamos templanza al término medio respecto a los placeres. Pero conviene precisar que se refiere sólo a algunos placeres corporales. En concreto, al tacto y al gusto respecto a la comida, la bebida y los placeres sexuales. Se puede considerar el gusto como una forma de tacto, y por eso un glotón pedía a los dioses que su gaznate se volviera más largo que el de una grulla, por atribuir al contacto el placer que experimentaba.

68 Por tanto, el más común de todos los sentidos, el que poseen todos los animales, es el que origina la falta de templanza. Una falta que se censura con razón, porque se da en nosotros no por lo que tenemos de hombres sino de animales. Así pues, complacerse en estas cosas y buscarlas por encima de todo es propio de bestias. Y si alguien viviera sólo para los placeres del alimento y del sexo, sería absolutamente servil, pues para él no habría ninguna diferencia entre haber nacido bestia u hombre.

69 La falta de templanza consiste en buscar el placer donde no se debe, o como no se debe. Es evidente que el exceso en los placeres conduce al desenfreno y es censurable.

70 Llamamos incontinente al hombre que obra de acuerdo con sus apetitos y contrariamente a la razón. Pero en su conducta no desaparece el dolor, pues aunque se alegra de obtener lo que desea, siente el malestar de saber que obra mal.

71 No existen personas que no estimen los placeres, porque tal insensibilidad no es humana. Si para alguien no hubiera nada placentero, o fuera completamente lo mismo una cosa que otra, estaría lejos de ser un hombre. Y no hay nombre para tal defecto porque no se da casi nunca.

72 El hombre moderado es el término medio entre ambos extremos, pues no se complace en la depravación sino que le disgusta. La moderación no busca lo que no debe, y no hace nada en exceso. Cuando faltan los placeres, el hombre templado tampoco se aflige demasiado. Desea moderadamente y como es debido lo agradable y lo saludable, y siempre se deja guiar por la recta razón.

73 La moderación no se refiere al placer de la vista —salvo en el apetito sexual—, ni tampoco a la música o a los olores. Moderación e intemperancia se refieren sólo a los dos tipos de placeres que también experimentan los animales. Con ellos tienen que ver la embriaguez, la gula y la lascivia.

74 Muchos consideran involuntarios tanto el amor como algunos deseos e impulsos naturales, porque son poderosos por encima de la naturaleza. Y somos indulgentes con ellos por su capacidad de violentar a la misma naturaleza.

75 Es mucho más fácil acostumbrarse a los placeres que a los dolores, pero el desenfreno parece más voluntario que la cobardía, porque el dolor se rehuye mientras que el placer se elige. El dolor, además, altera y puede destruir la naturaleza del que lo padece, hasta impedir que sea dueño de sí; el placer, en cambio, no hace nada de esto. Es, por tanto, más voluntario, y por eso es también más censurable.

76 La palabra templanza es muy apropiada, pues hay que templar o frenar todo lo que aspire a cosas feas y pueda desarrollarse mucho. Esa tendencia es propia de los apetitos, y también de los niños, porque los niños viven según sus apetitos, y en ellos se da por encima de todo el deseo de lo agradable. Un deseo que si no se encauza y somete a la autoridad, llegará demasiado lejos, pues el deseo de lo placentero es insaciable, y alimentarlo significa reforzar la tendencia congénita hasta arrinconar el raciocinio. Por eso, los apetitos deben ser moderados, pocos, y siempre obedientes a la razón. Eso es lo que significa estar encauzados y refrenados. Y lo mismo que el niño debe vivir de acuerdo con la dirección del preceptor, así los apetitos de acuerdo con la razón.

### LAS RIQUEZAS Y LA AMBICIÓN

77 Hablemos a continuación de la generosidad. Parece consistir en el término medio respecto a las riquezas, pues el generoso no es alabado por su valor, por su templanza o por su prudencia, sino por el modo de dar y tomar riquezas, sobre todo de dar.

78 La generosidad es el término medio entre la prodigalidad y la avaricia, exceso y defecto respectivamente. Son avaros los que se afanan por las riquezas más de lo debido: pecan por defecto en dar y se exceden en tomar. Son pródigos los que gastan sin freno y, al final, malgastan su hacienda. Así, el pródigo puede arruinarse a sí mismo. El pródigo también se excede en no tomar.

79 Lo propio del generoso no es tomar sino dar, pues es más propio de la virtud hacer el bien que ser objeto de él. Por eso la gratitud se tributa al que da, no al que toma. Es también más fácil no tomar que dar, porque a los hombres les cuesta más desprenderse de lo suyo que no recibir lo ajeno. De hecho, el nombre de generoso se reserva para los que dan, porque los que no toman no son llamados generosos sino justos.



80 Los generosos son quizá los hombres más amados entre los que lo son por su virtud, porque la virtud de dar, también les hace útiles. El que da a quien no debe o lo hace por interés, no es generoso. Tampoco el que da con dolor, pues prefiere su dinero a la acción hermosa. El generoso no da a cualquiera, sino a quien debe y cuando debe. También es propio del generoso excederse en dar, hasta dejar poco para sí mismo, pues el generoso se olvida de sí.

81 La generosidad guarda relación con la fortuna, pues no consiste en la cantidad de lo que se da, sino en la disposición del que da. Nada impide, por tanto, que sea más generoso el que da menos, si su fortuna es menor. El hombre generoso es el más fácil de tratar en cuestiones económicas, pues se le puede perjudicar, ya que no hace demasiado aprecio al dinero.

82 La mayoría de los pródigos derrochan pronto sus recursos y se ven forzados a recuperarlos donde no deben. También dan a quien no lo merece, y no dan a quien lo merece. Dan, por ejemplo, a los que les adulan o les consiguen placeres. Por esta razón suelen ser depravados, pues derrochan para sus vicios. Y esta falta de rectitud es la que corrompe lo que podían tener de generosos.

83 El pródigo puede ser encauzado hacia la generosidad, en cambio la avaricia parece incurable, y crece con la vejez. También es más connatural a la condición humana, pues los hombres suelen ser más amantes del dinero que dadivosos. Además hay muchas clases de avaricia. Llamamos tacaño, cicatero o mezquino a todo el que se queda corto en dar. También son avaros los que intentan sacar provecho de todas partes y no les importa dedicarse a negocios sucios como la prostitución o la usura. También lo son el jugador, el ladrón y el bandido. Unos y otros soportan la mala fama por afán de lucro.

84 Otra virtud relativa a las riquezas es la magnificencia. A diferencia de la generosidad, no se extiende a todas las acciones que tratan de dinero, sino únicamente a las grandes sumas. Por eso, el espléndido es generoso, pero el generoso no por ello es espléndido. Tampoco un pobre puede ser espléndido, y si lo intenta es un insensato, pues carece de recursos.

85 Los gastos del espléndido son elevados y oportunos, siempre por motivos dignos, con gusto y desprendimiento. Motivos dignos son todos

los relacionados con el culto a los dioses, y también la solidaridad. El espléndido no gasta para sí mismo sino para los demás.

86 El defecto de esta virtud se llama mezquindad, y el exceso ostentación y mal gusto. La ostentación consiste en gastar mucho por motivos ridículos, con un brillo fuera de tono: por ejemplo, invitando a los amigos como si fuera una boda. El ostentoso no se excede por nobleza sino para exhibir su riqueza y pensar que por ella consigue la admiración general.

87 El mezquino es el que debe gastar mucho pero se queda corto en todo, y se lamenta y estudia la manera de gastar lo menos posible. Ostentación y mezquindad son vicios que no acarrearán deshonra porque no perjudican a los demás ni son vergonzosos.

88 La magnanimidad, como su nombre indica, tiene por objeto cosas grandes. Se considera magnánimo al que tiene grandes pretensiones y es digno de ellas, pues si carece de condiciones es necio y vanidoso. En cambio, si se juzga inferior a lo que puede, es pusilánime. El que sólo es capaz de cosas pequeñas y las pretende es modesto, pero no magnánimo: la magnanimidad implica grandeza.

89 La magnanimidad es el mejor modo de ser, y acompaña a todas las virtudes. El magnánimo sólo se interesa de verdad por pocas cosas e importantes. Y se preocupa más de la opinión del hombre bueno que de la opinión de la multitud. No se inquieta por la vida y las riquezas. Le aflige ser gobernado por una persona indigna. Y su mayor alegría es alcanzar el honor.

90 El magnánimo tiene que ser bueno, pues la maldad y la magnanimidad son contradictorias. El magnánimo pone sus aspiraciones en el honor, que es la recompensa adecuada a los grandes méritos. Parece que los dones de la fortuna facilitan la magnanimidad, pues el que más tiene es el que más puede. Pero las riquezas sin virtud no hacen a los hombres magnánimos sino altaneros e insolentes. El magnánimo no ama el peligro, pero lo afronta y arriesga su vida cuando merece la pena, pues piensa que la vida no es digna de vivirse de cualquier manera.

91 El magnánimo hace favores y responde a ellos con otros mayores. No suele necesitar nada, pero está muy dispuesto a prestar servicios. Suele ser altivo con los que gozan de elevada posición, y

mesurado con los humildes. Habla y actúa con franqueza. Sus simpatías y antipatías son manifiestas, porque ocultarlas es propio del miedoso y del que pone la opinión ajena por encima de la verdad. No es adulador, porque esa actitud es servil. Tampoco es propenso a la admiración, porque nada es grande para él. Ni rencoroso, pues no guarda memoria de los agravios. Le tiene sin cuidado que le alaben o le critiquen, y tampoco él alaba o critica.

92 El pusilánime y el vanidoso se equivocan por defecto y por exceso, pero no se les considera malos sino equivocados, pues no hacen mal a nadie.

### VALENTÍA, JUSTICIA Y PRUDENCIA

93 Pasamos ahora a estudiar la valentía, que es un término medio entre la cobardía y la temeridad. El miedo se define como la espera de un mal. Por eso tememos todo lo que es malo, como el descrédito, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos, la muerte.

94 Pero no todo el que tiene miedo es cobarde, pues en ciertos casos lo noble es el temor, y lo vergonzoso es no sentirlo. Por ejemplo, el hombre honrado teme la mala fama, y no la teme el desvergonzado. Tampoco es uno cobarde por temer las desgracias para sus hijos, o la envidia, o algo semejante. Ni es valiente el que está tranquilo cuando van a azotarlo.

95 Es valiente el que soporta y teme lo que debe, cuando debe y como debe, y el que confía del mismo modo. Es decir, el valiente actúa y sufre por lo que merece la pena, guiado siempre por la razón. Sería un loco el que no temiera nada, ni al terremoto ni a las olas, como dicen los celtas. Si lo que tiene es exceso de confianza ante el peligro, entonces es temerario. Es cobarde el que se excede en el temor y teme lo que no debe y como no debe. El cobarde lo teme todo y es descorazonado. El valiente, en cambio, es osado.

96 El cobarde, el valiente y el temerario se enfrentan a las mismas cosas, pero se comportan de distinto modo ante ellas. Los temerarios se lanzan de cabeza al peligro y retroceden cuando lo tienen encima. En cambio, los valientes mantienen la calma antes del peligro y resisten cuando llega.

97 Llamamos valiente al que soporta cosas penosas, y con razón le alabamos, pues es más difícil aguantar el dolor que apartarse del placer.

98 Es justo el que cumple las leyes. Y como las leyes buscan el bien común, la justicia parece la más perfecta de las virtudes, porque se ejerce en favor de los demás. "Ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosos como ella", escribió Eurípides.

99 Reina la justicia donde reina la ley. Gracias a la ley no nos gobierna un ser humano sino la razón, pues un gobernante sin leyes gobernaría en su propio interés y se convertiría en tirano. El gobernante es guardián de la justicia y, por lo tanto, de la igualdad ante la ley.

100 La justicia puede ser natural y legal. La natural es inmutable, porque lo que es por naturaleza no cambia y tiene en todas partes la misma fuerza, lo mismo que el fuego quema tanto aquí como en Persia. En cambio, la justicia legal es variable, porque se funda en la utilidad y en el acuerdo, parecida a las medidas de vino y trigo, que no son iguales en todas partes.

101 Tanto los actos justos como los injustos se definen por su carácter voluntario. Llamo voluntario a lo que uno hace estando en su poder hacerlo o no, sin ignorar a quién, con qué y para qué lo hace. De las acciones involuntarias, unas son perdonables y otras no. Todos los errores que se cometen no sólo con ignorancia sino por ignorancia son perdonables; pero si la ignorancia es debida a una pasión que no es ni natural ni humana, no son perdonables.

102 Los hombres piensan que para conocerlo que es justo y lo que es injusto no se requiere sabiduría, porque ya lo dicen las leyes. Pero las leyes son generales, mientras que las acciones son concretas. Todo el mundo sabe lo que es amputar, pero saber hacerlo para curar a un enfermo es tan difícil como ser médico.

103 Toda ley es universal, pero la variedad de acciones humanas es tan grande que algunas quedan fuera de la formulación general. En esos casos hay que obrar como lo hubiera establecido el legislador si hubiera conocido esa casuística. El que obra así, sin exigir una justicia minuciosa, es equitativo, y su disposición se llama equidad, una especie de rectificación de la justicia legal. Por tanto, ser equitativo es mejor que ser simplemente justo.

104 Es malo sufrir la injusticia, pero es peor cometerla. Ser injusto es un vicio censurable, pero padecer la injusticia no significa ser injusto ni vicioso.

105 Parece propio del hombre prudente discurrir bien sobre lo que le es bueno y conveniente. El prudente es hombre reflexivo. Pero nadie reflexiona sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no puede hacer. Por tanto, la prudencia no es ciencia ni arte, sino una disposición racional, verdadera y práctica sobre lo que es bueno para el hombre.

106 Por eso pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los demás; y pensamos que esta cualidad es propia de los administradores y de los políticos.

107 El placer y el dolor no influyen sobre conocimientos teóricos, del estilo "los ángulos del triángulo suman dos rectos". En cambio pueden destruir el juicio práctico. En efecto, el hombre corrompido por el placer o el dolor pierde la percepción clara del sentido de su conducta, y no ve la necesidad de elegir y obrar según otros criterios, pues el vicio anula los demás criterios. Por eso damos a la templanza el nombre de sofrosyne, que significa salvaguarda de la prudencia o fronesis.

108 La verdad no necesita cambiar, pero la prudencia cambia constantemente, pues se refiere a lo conveniente en cada caso y para cada uno.

109 Es necesario que lo conveniente esté de acuerdo con cada uno, es decir, con la persona que obra, con la que es afectada por la acción, y con la ocasión. Por ejemplo, lo que conviene a la boda de un siervo no es lo mismo que lo que conviene a la boda de un hijo. Además, lo bueno en sentido absoluto no siempre coincide con lo bueno para una persona. Por ejemplo, al cuerpo sano no le conviene que le amputen un miembro; en cambio, amputar puede salvar la vida a un enfermo.

110 La sabiduría es la ciencia superior de lo que hay en el mundo. En cambio, la prudencia tiene por objeto lo que es humano y opinable. Prudente es el que delibera bien y busca el mayor bien práctico. No delibera sólo sobre lo general sino también sobre lo particular, porque la

acción es siempre particular. Por eso, el que no es sabio puede ser más prudente que los sabios, sobre todo si posee mucha experiencia.

111 No es fácil la prudencia. De hecho, los jóvenes pueden ser sabios, pero no prudentes, porque la prudencia es el dominio de lo particular, al que sólo se llega por la experiencia. Y el joven no tiene experiencia, porque ésta se adquiere con la edad.

112 Por esa razón, las opiniones de los expertos, de los ancianos y de los prudentes no valen menos que las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista, y por eso juzgan rectamente.

113 La deliberación prudente ha de ser recta. Los malvados, para lograr lo que se proponen, razonan correctamente, pero por hacerlo al servicio del mal no decimos que su deliberación sea recta. Tampoco es recta la deliberación que nos lleva a un fin bueno por un camino malo.

114 Ser inteligente no es lo mismo que ser prudente. La inteligencia se aplica, igual que la prudencia, a problemas que exigen deliberación, y llega a proponer soluciones. Pero la prudencia va más allá: es normativa, es decir, ordena hacer o no hacer algo.

## LA AMISTAD

115 Las características de la amistad y de los amigos son cuestiones que requieren la misma atención que la conducta humana y la naturaleza del bien.

116 La amistad es una virtud, va acompañada de virtud y, además, es lo más necesario en la vida. Sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todo tipo de bienes.

117 En la pobreza y en las demás desgracias se considera a los amigos como el único refugio. Los jóvenes los necesitan para evitar el error; los viejos, para sostener su debilidad. Los que están en plenitud de facultades, porque siempre la unión hace la fuerza.

118 Parece darse de modo natural entre padres e hijos, y en general entre los hombres. Por eso alabamos a los que aman a sus semejantes. Los legisladores aspiran sobre todo a la concordia, una especie de amistad que mantiene unida la ciudad, y lo que más procuran expulsar es la discordia,

pues cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia. La política debe, por encima de todo, promover la amistad, pues si uno desea que los hombres no se traten injustamente basta con hacerlos amigos.

119 Además de necesaria, la amistad es también algo hermoso.

120 El amigo es uno de los mayores bienes, y la carencia de amigos y la soledad es lo más terrible, porque toda la vida y el trato voluntario se desarrolla entre amigos: pasamos la mayor parte del tiempo con nuestros familiares y amigos, o con los hijos, padres y esposa.

121 Dice Eurípides que "cuando Dios da bienes, ¿qué necesidad hay de amigos?". Pero parece absurdo atribuir al hombre feliz todos los bienes y no darle amigos, que parecen constituir el mayor de los bienes exteriores. Además, nadie querría poseer todas las cosas y estar solo, pues el hombre es animal social, y por naturaleza necesita convivir.

122 Igual que los que se aman desean, por encima de todo, verse, lo que más buscan los amigos es la convivencia. Amistad es, en efecto, convivir, y desear para el amigo lo mismo que para sí. Igual que nos resulta agradable la sensación de vivir, nos resulta grata la vida de nuestros amigos, y por eso buscamos su compañía. Y aquello en lo que ponemos el atractivo de la vida es lo que deseamos compartir con ellos. Por eso unos beben juntos, otros disfrutan con el mismo juego practican el mismo deporte, o salen de caza, o charlan sobre filosofía. Y todos ellos pasan el tiempo junto aquello que más les gusta de la vida. Porque para convivir hay que buscar lo que favorezca la convivencia.

123 Por eso es peligrosa la amistad entre hombres de mala condición, pues se asocian para cosas bajas, y se vuelven malvados al hacerse semejantes unos a otros. En cambio, es buena la amistad entre los buenos, y los hace mejores conforme aumenta el trato, pues mutuamente se toman como modelo y se corrigen.

124 Los malos prefieren los bienes materiales a los amigos, pues no aman a las personas más que a las cosas. El amigo resulta para ellos un accesorio de las cosas, y no las cosas un accesorio de los amigos.

125 Puede ser objeto de predilección lo que es bueno, agradable o útil. Por eso hay diversas clases de amistad. Pero nunca será amistad el

gusto por los objetos, porque no hay reciprocidad ni se desea el bien del objeto. Se desea el vino, pero no el bien del vino; en cambio, debemos desear el bien del amigo. Y hay amistad precisamente cuando esa benevolencia es recíproca.

126 La amistad por interés no busca el bien del amigo, sino cierto beneficio. Tampoco los frívolos son desinteresados, pues buscan su propio agrado. Estas amistades no son auténticas, y son fáciles de disolver cuando el amigo deja de ser útil o agradable.

127 La amistad interesada parece darse sobre todo en los viejos, y en los hombres maduros y jóvenes, que buscan la propia conveniencia. Tales amigos no suelen convivir mucho, pues sólo se estiman el uno al otro en la medida en que tienen esperanzas de beneficio.

128 En cambio, la amistad entre los jóvenes suele tener por causa el sentimiento de agrado y las ganas de pasarlo bien. Eso es lo propio de la juventud, y por eso los jóvenes son amigos y dejan de serlo con facilidad, pues el sentimiento cambia fácilmente.

129 La amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud, porque estos quieren el uno para el otro lo auténticamente bueno. Como la virtud es permanente, estas amistades también lo son, además de útiles y agradables. Es natural, sin embargo, que tales amistades sean raras, porque los hombres no suelen ser así. Además, requieren tiempo y trato, pues no es posible conocerse en poco tiempo, ni tampoco aceptarse mutuamente como amigos hasta que cada uno se ha mostrado al otro como digno de afecto y confianza. Los que se apresuran a cambiar entre sí pruebas de amistad quieren, sin duda, ser amigos, pero no lo son aún, porque el deseo de amistad surge rápidamente, pero la amistad no.

130 Solamente la amistad entre hombres buenos está fuera del alcance de la calumnia, porque no es fácil creer lo que nadie diga sobre un amigo a quien uno mismo ha puesto a prueba durante mucho tiempo. Además, en los buenos se da la confianza mutua, y la imposibilidad de agraviarse, y todas las demás cosas que se consideran requisitos de la verdadera amistad. En cambio, en las otras amistades nada impide que surjan estos males.

131 El bueno, al hacerse amigo de alguien, se convierte en un bien para aquel de quien es amigo.



132 La distancia no impide la amistad, sino su ejercicio. Pero si la ausencia se prolonga, también la amistad parece caer en olvido, y por eso se dice que la falta de trato deshace muchas amistades.

133 Es claro que ni los viejos ni las personas de carácter agrio se prestan a la amistad, porque es poco el agrado que puede encontrarse en ellos, y nadie puede pasar mucho tiempo con una persona molesta o desagradable, pues la naturaleza aspira a lo agradable.

134 Por eso los jóvenes se hacen pronto amigos, y los viejos no, y tampoco los de mal carácter. Pueden tener buenos sentimientos y ayudarse mutuamente, pero no serán del todo amigos, porque no les resulta agradable la mutua compañía y no conviven mucho.

135 No es posible ser amigo de muchos con amistad perfecta, pues la intimidad requiere tiempo y es difícil. En cambio, por interés o por pasarlo bien es posible tener bastantes amigos, pues ambas condiciones las reúnen muchos y no requieren mucho tiempo.

136 Los poderosos suelen buscar amigos útiles y frívolos: útiles para hacer con habilidad lo que se les manda; frívolos para el placer. El hombre bueno no suele hacerse amigo del poderoso, a menos que el poderoso le aventaje también en virtud, y esto no es nada frecuente.

137 Las amistades mencionadas se apoyan en la igualdad: los amigos obtienen lo mismo el uno del otro, y quieren lo mismo el uno para el otro. Pero también hay amistades fundadas en la desigualdad, como la del padre hacia el hijo, la del mayor hacia el más joven, y la del gobernante hacia el gobernado. En estos casos no obtienen lo mismo el uno del otro, ni deben pretenderlo, pues en las amistades fundadas en la superioridad el afecto debe ser también proporcional. La proporción consiste en que el mejor recibe más afecto que profesa, porque cuando el afecto es proporcionado al mérito se establece en cierto modo una igualdad, característica necesaria de la amistad.

138 La importancia de la igualdad se pone de manifiesto cuando se produce entre los amigos una gran diferencia en virtud, vicio, prosperidad o cualquier otra cosa: entonces dejan de ser amigos, y ni siquiera aspiran a serlo. Por eso es tan difícil que un hombre normal sea amigo de un rey o de un sabio.

139 Preferimos ser queridos, pero la amistad consiste más en querer. Como las madres, que se complacen en querer sin pretender que su cariño sea correspondido. Por eso, los amigos que saben querer, son seguros.

140 Los buenos amigos no hacen peticiones torpes ni se prestan servicios de esa clase. Más bien impiden la torpeza, pues es propio de los buenos no apartarse del bien, y no permitir que se aparten sus amigos.

141 El hombre íntegro hace muchas cosas en favor de sus amigos y de su patria, hasta dar la vida si es preciso. Estará dispuesto a renunciar a las riquezas, a los honores y a cualquier ambición, si fueran incompatibles con una conducta noble. Preferirá poco tiempo de felicidad antes que toda una vida gris, y una sola acción hermosa y grande antes que muchas insignificantes. Si da su vida, gana un gran honor. Si da su dinero, consigue que su amigo tenga dinero, y alcanza la propia gloria. Puede llegar a no actuar para que actúe y se luzca su amigo. A un hombre así, es lógico que se le considere bueno, pues elige y antepone siempre lo más noble.

142 ¿Debemos buscar el mayor número posible de amigos, o un término medio entre demasiados y ninguno? Desde el punto de vista de la utilidad, lo mejor es un término medio, porque corresponder a los servicios de muchos es trabajoso y quizá imposible. También para pasarlo bien son suficientes unos pocos, como un poco de condimento en la comida. Si tenemos más amigos de los que necesitamos, resultarán molestos y embarazosos.

143 Por tanto, el número de amigos debe ser limitado y relativo: el mayor número con el que podamos convivir, ya que la convivencia parece condición necesaria de la amistad.

144 Por eso la amistad estrecha no se da con muchos, pues sería preciso convivir mucho con cada uno, y por eso es correcto afirmar que el que tiene muchos amigos no tiene ninguno.

145 Está claro que no es posible dedicar tiempo a muchos. Tampoco es fácil identificarse con las alegrías y las penas de muchos, pues a veces hay que alegrarse con unos y entristecerse al mismo tiempo con otros.

146 Como no somos capaces de amar a muchas personas, no parece posible ser muy amigo de muchos. De hecho, una gran amistad sólo es posible con pocos. Y los que tienen muchos amigos y los tratan familiarmente, dan la impresión de no ser amigos de nadie, y de obrar así por buena educación. Por cortesía y buen carácter se puede llegar a tener muchos amigos, pero no muchos íntimos. Tener amigos íntimos es, además, una suerte que no todos tienen.

147 No hay amistad estable sin confianza mutua, y no hay confianza sin tiempo. Por tanto, no hay amigos sin tiempo. El tiempo somete a prueba a la amistad, como dice Teognis: No puedes conocer la mentalidad de un hombre o de una mujer antes de ponerlos a prueba como a una bestia de carga. El tiempo revela al amigo, y la desgracia pone de manifiesto quiénes no son realmente amigos.

148 Algunos creen que para ser amigos basta con querer, como si para estar sano bastara desear la salud.

149 Para que alguien sea un verdadero amigo, no sólo debe ser bueno, sino también bueno para ti.

150 ¿Necesitamos más a los amigos en la prosperidad o en la desgracia? En ambas situaciones los buscamos: para pedir ayuda o para compartir la alegría. Pero es más necesaria la amistad en el infortunio, y más noble en la prosperidad. Y la presencia de los amigos es grata tanto en los buenos momentos como en los malos. El amigo consuela con la presencia, y también con la palabra oportuna.

151 Nadie desea entristecer a los amigos con las propias desgracias. Por eso los hombres fuertes procuran evitar que sus amigos tomen parte en sus penas, y no admiten compañeros de duelo. En cambio, las mujeres y los hombres que se parecen a ellas, se gozan en tener quienes se lamenten con ellos, y los quieren como amigos por ser partícipes de su dolor.

152 La presencia de los amigos en los momentos buenos supone disfrutar juntos y tener conciencia de que ellos se alegran con nuestra alegría. Por eso parece que deberíamos invitarlos en esas ocasiones, y evitar en lo posible que participen en nuestras desgracias, porque los males se deben compartir lo menos posible. Sí debemos acudir a ellos cuando, a costa de una pequeña molestia suya, pueden hacernos un gran favor.

153 Por nuestra parte, deberemos acudir en su ayuda de buena gana, antes de que nos llamen. Eso será grato para ambos y más noble. Participaremos con gusto en las alegrías, pues también en ellas se necesita a los amigos. Y seremos lentos en aceptar favores, porque no es noble estar ansioso de beneficios. Cuidaremos, sin embargo, no caer en el extremo de rechazarlos con displicencia y por sistema, como algunas veces ocurre.

## FUNCIÓN EDUCATIVA DE LAS LEYES

154 Hemos hablado de la felicidad y del placer, de las virtudes y de la amistad. Pero cuando se reflexiona sobre algo tan práctico, lo importante no es teorizar sino llevar a la práctica lo que se dice. Porque no basta conocer la virtud: hemos de procurar vivirla.

155 Si los razonamientos bastaran para hacer buenos a los hombres, los compraríamos a cualquier precio. Pero no es así. De hecho, sirven para estimular a los jóvenes idealistas y a las personas nobles; en cambio, resultan ineficaces para corregir la conducta de la mayoría, que no se aparta del mal por vergüenza sino por temor a la ley. Porque la mayor parte de los hombres viven a merced de sus pasiones, buscan los placeres, huyen de los dolores y no tienen ni idea de lo que es verdaderamente hermoso y agradable, pues no lo han probado nunca.

156 No es nada fácil desarraigar con razones lo que está arraigado con hábitos en el carácter.

157 Se puede ser bueno por naturaleza, por hábito y por educación. Pero los buenos por naturaleza se lo deben a los dioses, no a sí mismos.

158 El razonamiento y la instrucción mejoran a los hombres cuando la conducta ha sido previamente abonada por los hábitos, como tierra destinada a la siembra, para querer lo que se debe querer y rechazar lo que se debe rechazar. Porque quien sigue a sus pasiones no sigue a su razón, y ni siquiera la comprende.

159 La vida templada y firme no es agradable al vulgo, y menos a los jóvenes. Por eso es preciso que la educación y las costumbres estén reguladas por leyes, pues lo que se hace habitual deja de ser penoso. Y no basta la buena conducta durante los años jóvenes: es preciso mantenerla

en la madurez. También entonces necesitamos leyes, y durante toda la vida, porque los hombres obedecen mejor con órdenes y castigos que con razones y bondad.

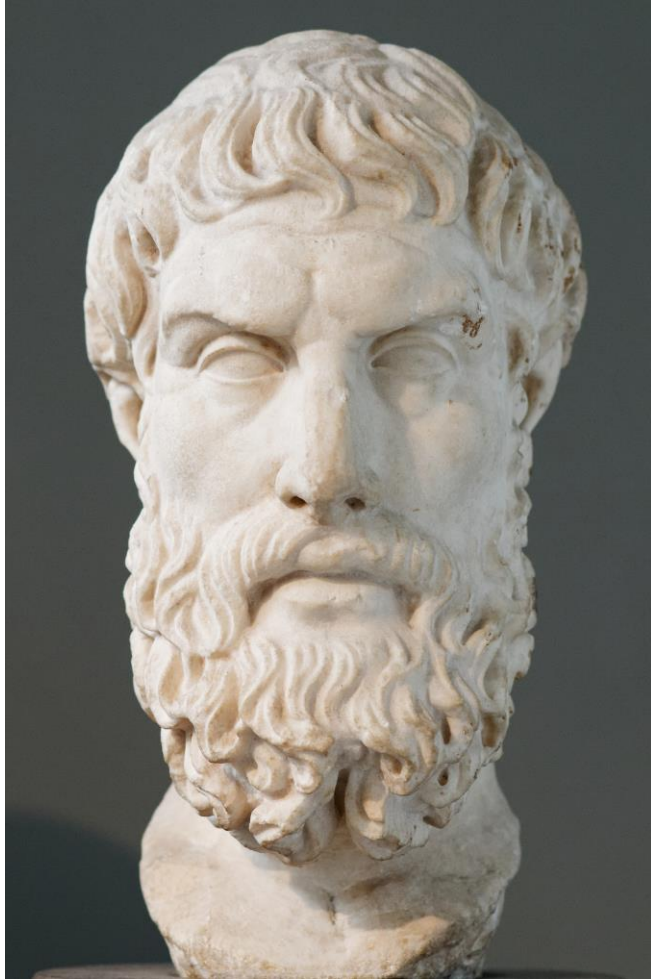
160 Por eso se piensa que los gobernantes deben animar a los que ya obran bien. En cambio, deben corregir y castigar a los que no cumplen las leyes, y desterrar a los delincuentes incorregibles.

161 Un particular no puede obligar a los demás, y se hace odioso si lo intenta. En cambio, la ley es buena porque puede obligar, y porque refleja cierta prudencia e inteligencia. Por eso es evidente que la sociedad necesita leyes, y leyes buenas si quiere funcionar bien.

162 Pero la mejor educación se logra en el seno de la familia, gracias a la palabra y a las costumbres del padre, porque los hijos aman a sus padres y les obedecen por naturaleza. Además, la familia educa mejor que el Estado porque conoce personalmente a cada uno de sus miembros, y sabe lo que más le conviene, como el médico o el entrenador que proponen diferentes remedios y planes de entrenamiento.

163 Hemos hablado de cada una de las virtudes. El que consigue practicar todas, manifiesta una excelencia que llamaremos nobleza. La nobleza es la virtud perfecta, y consiste en vivir según el principio rector. El hombre, en efecto, se compone de una parte que manda y de otra que obedece, y la segunda está en función de la primera, como la medicina está en función de la salud. Nuestra facultad superior es la facultad contemplativa, y los bienes naturales —riquezas, amigos y demás— deben buscarse como camino hacia la contemplación de las verdades últimas. El hombre es espectador de la verdad, y todo lo que por exceso o defecto impida la contemplación de la divinidad, será malo. Por eso, la mejor norma para el alma será percibir lo menos posible su parte irracional.





## EPICURO: EL BIEN COMO ATARAXÍA<sup>6</sup>

*Cuando decimos que el placer es el soberano bien, (...) hablamos de la ausencia de sufrimiento para el cuerpo y de la ausencia de inquietud para el alma. —Carta a Menecio*

---

<sup>6</sup> Traducción de: Denise, Peterfreund y White, *Great Traditions in Ethics*, Belmont (Ca.): Wadsworth, 1996, pp. 47-51.

El epicureísmo fue una de las filosofías que surgió durante el declinar de la Grecia antigua, como forma de escapismo ante la creciente desorganización social. De estas formas de “filosofías de salvación” que florecieron hasta que la cultura grecorromana fue reemplazada por la cristiana, el epicureísmo se distinguió por la constancia de su doctrina. Epicuro enseña que la felicidad implica serenidad y que se alcanza a través de los placeres simples, los que preservan la salud corporal y la paz mental. Para alcanzar este ideal, los miembros de la comunidad epicúrea, en la medida en que era posible, se abstenían de participar en los asuntos mundanos, y gastaban su tiempo en la conversación filosófica.

Epicuro (342 ó 341-270 a.C.), ciudadano ateniense por herencia de sus padres, nació y fue educado en la isla de Samos en el Mar Egeo, donde pasó las dos primeras décadas de su vida. Cuando, a la muerte de Alejandro en el 323, los atenienses fueron echados de Samos, Epicuro emigró al Asia Menor. Después de enseñar allí por varios años, fue a Atenas (306 a.C.), donde permaneció hasta su muerte enseñando en su escuela, El Jardín. El Jardín de Epicuro era como un santuario que libraba de la agitación del mundo exterior a un selecto grupo de hombres que aplicaron en su vida diaria los preceptos de su mentor. El Jardín de Epicuro fue una de las grandes escuelas de la Antigüedad, junto con la Academia platónica, el Liceo de Aristóteles y la Stoa de Zenón.

Es una ironía de la historia que el adjetivo epicúreo se use frecuentemente para referirse a un sibarita o a una persona voluptuosa. Los enemigos de Epicuro de lo acusaron de sensualismo, pero sus enseñanzas filosóficas y la frugalidad y simplicidad de su vida refutaban de hecho tal acusación. Fue la nobleza de su carácter la que le valió una gran popularidad.

Aunque Epicuro fue un escritor prolífico, sólo unas cuantas cartas y fragmentos de sus escritos se conservan. Ellos nos dan poco más que un sumario de sus teorías de física y astronomía, su teoría del conocimiento y su ética. Sin embargo, una visión más completa de sus doctrinas nos la proporcionan sus discípulos, el más distinguido de los cuales es el romano Tito Lucrecio Caro (94-55? a.C.).

La teoría ética de Epicuro procede de la doctrina cirenaica formulada por Aristipo (c. 435-356 a.C.), quien, aunque alumno de Sócrates, sostiene el principio hedonístico de que el placer es el bien supremo. Aunque Epicuro y los cirenaicos tienen diferentes concepciones sobre el placer —el primero pone el énfasis en la paz mental y los segundos en los placeres



sensuales— están de acuerdo con respecto a los principios generales. Ambos sostienen que la naturaleza humana está constituida de tal forma que los hombres siempre buscan lo que creen que les dará placer, y evitan lo que piensan que les causará dolor, y que el placer es el único bien intrínseco y el dolor el único mal en sí. Ambos están de acuerdo en que “ningún placer es malo en sí mismo”. Sin embargo, nos recomiendan seleccionar cuidadosamente los placeres, ya que “los medios que producen algunos placeres traen con ellos algunos disturbios mucho más grandes que los placeres”. Aristipo y Epicuro enseñan que la persona que desea ser feliz debe cultivar la habilidad de seleccionar los placeres correctos, y sostienen que solo aquellas acciones que traen disfrute a la persona tienen significado moral para ella. A partir de este punto, sin embargo, el epicureísmo y el cirenismo difieren.

En oposición a Aristipo, Epicuro sostiene que la duración de los placeres es más importante que su intensidad para alcanzar la felicidad. Consecuentemente, afirma que los placeres mentales en general son superiores a los físicos, ya que aquellos son más largos, aunque menos intensos. Aunque él encuentra los placeres físicos inobjetables en sí mismos, asevera que la búsqueda de tales placeres por ellos mismos no trae la felicidad, sino todo lo contrario. La experiencia nos muestra que el deseo de una vida llena de intensos placeres sería frustrante, porque nunca tendríamos suficientes en el curso ordinario de la vida. Además, los placeres derivados de objetivos tales como la fama, la salud y similares, a menudo son sobrepasados por los sufrimientos requeridos para alcanzarlos, y los dolores que sobrevienen a actividades tales como las fiestas, las bebidas y la “vida alegre” cancelan los placeres o dejan un balance de dolor. A partir de estas consideraciones, Epicuro sólo puede concluir que el estándar de Aristipo para juzgar lo que es bueno —esto es, “el más intenso placer sensual del momento”— se refuta a sí mismo.

La diferencia principal entre el cirenismo y el epicureísmo radica en su diferente concepción de la naturaleza del placer auténtico. Fundamental en este desacuerdo es su distinción entre placeres activos o positivos, que proceden de la gratificación de deseos y necesidades específicas, y placeres pasivos o negativos, que son la ausencia de dolor. Aristipo pone como la meta de la vida el continuo goce de los placeres activos, mientras Epicuro sostiene que los placeres activos solo son importantes en cuanto sirven para terminar con el dolor que producen los placeres inalcanzados. Para Epicuro, los placeres pasivos son más fundamentales que los activos, ya que es a través de ellos como logramos la felicidad. El último fin de un ser

humano no es la sucesión constante de intensos placeres sensuales, sino el estado de serenidad o ataraxia, el cual se define como “ausencia de problemas en la mente y de dolor en el cuerpo”.

Epicuro nos asegura que la calma y el reposo de la vida buena están al alcance de todos. Es necesario, sin embargo, que mantengamos nuestros deseos al mínimo, y que distingamos los deseos naturales y necesarios de los artificiales, por ejemplo, deseos de riquezas, de excitación, de fama y de poder. Estos últimos no son meramente innecesarios para la salud y la tranquilidad, sino de hecho destructivos de las mismas. Por contraste, la satisfacción de los deseos naturales —esto es, de los deseos que deben ser cumplidos para preservar la salud corporal y la paz mental— y la libertad del dolor que acompaña tal satisfacción, lleva a la felicidad.

Epicuro nos dice que nuestro bien puede realizarse a través de la filosofía, de la búsqueda del conocimiento. Se debe comprender, sin embargo, que la función de la filosofía es sobre todo práctica:

“Vana es la palabra del filósofo que no cura los sufrimientos del hombre. Pues así como no hay provecho en la medicina si no sirve para expulsar las enfermedades del cuerpo, no hay provecho en la filosofía si no expulsa los sufrimientos del alma.”<sup>7</sup>

Por naturaleza, los hombres buscan placer, pero por el conocimiento son guiados a seleccionar los placeres verdaderos. Sin deliberación, no podemos esperar anticiparnos a los deseos inútiles y artificiales, ni asegurar los placeres que se requieren para la felicidad. Además, sin conocimiento de la naturaleza de las cosas, no podemos librarnos de los temores y supersticiones que destruyen la tranquilidad.

Epicuro emprende la tarea de demostrar la falta de fundamento para los dos mayores temores que atormentaban a sus contemporáneos: el miedo a la muerte y el miedo al castigo divino. La filosofía de la naturaleza que él encuentra más apropiada para destruir estas quimeras es el atomismo de Demócrito (siglo V a.C.), en el cual el universo es explicado en términos de “átomos en movimiento en el vacío”. Argumentando que la descripción mecanicista del universo que da Demócrito es adecuada para explicar todo lo que ocurre, Epicuro sostiene que es superfluo postular

---

<sup>7</sup> Fragmento 54.

cualquier interacción entre los dioses y los humanos<sup>8</sup>. Por otra parte, la doctrina epicúrea del alma contiene el argumento contra del miedo a la muerte: el alma no es más que una colección de pequeños átomos dentro del cuerpo, y la muerte es sólo la dispersión de los átomos del alma. En cualquier caso, no debemos temer la muerte, “ya que mientras existimos, la muerte no está con nosotros, y cuando llega, nosotros no existimos”.

A pesar de la adecuación del atomismo de Demócrito como descripción de la naturaleza, Epicuro cree que su teoría del movimiento es incompleta, en una forma que tiene serias consecuencias para la ética. Al tratar del movimiento de los átomos, Epicuro observa que si su movimiento original es sólo una caída uniforme hacia abajo, es imposible dar cuenta de la colisión de los átomos que se necesitan para formar cuerpos complejos. Luego, supone que los átomos se desvían espontáneamente, o que “dan un viraje” en su curso. Pero esta clase de movimiento, por ser irregular e impredecible, introduce un elemento de libertad o de indeterminación en el universo que es excluido por el determinismo absoluto de Demócrito. La ventaja de la interpretación epicúrea para la ética es evidente cuando se advierte que los hombres temen, más que la mano de los dioses, ser controlados por un destino o necesidad inexorable del tipo implicado por el determinismo atomístico de Demócrito. Sin embargo, porque su teoría del movimiento deja un margen para la indeterminación, Epicuro cree que tal teoría admite la posibilidad de que los hombres puedan hasta cierto punto ejercer influencia y control sobre el curso de sus vidas. Epicuro nos exhorta, por lo tanto, a darnos cuenta de que mientras “la necesidad es un mal... no es necesario vivir bajo el control de la necesidad”.

A través de la verdadera filosofía, nos dice Epicuro, podemos ver que el temor a la muerte, a la interferencia de los dioses, y al dominio de la necesidad, no tienen fundamento en la realidad. La filosofía es útil: no es sólo una herramienta indispensable para llevar una vida buena, sino que es la más placentera de las actividades: “en todas las demás ocupaciones el fruto viene con dolor, pero en la filosofía el placer viene junto con el conocimiento”. De ahí que Epicuro aconseje: “Cuando se es joven, no hay que vacilar en filosofar, y cuando se es viejo, no hay que cansarse de

---

<sup>8</sup> Epicuro no niega que existan los dioses. Sin embargo, sostiene que de la existencia de los dioses no se sigue lógicamente, ni la experiencia lo testifica, que “las grandes desgracias que recaen sobre los malos y las bendiciones que reciben los buenos sean un regalo de los dioses” (*Doctrinas Principales*, I). Dice también: “si Dios escuchara las oraciones de los hombres, todos habrían perecido, ya que los hombres están continuamente pidiendo el mal contra sus semejantes”.

filosofar. Porque nadie es demasiado joven o demasiado viejo para cuidar su alma”

## TEXTOS DE EPICURO

### *Carta a Meneceo*<sup>9</sup>

Cuando se es joven, no hay que vacilar en filosofar, y cuando se es viejo, no hay que cansarse de filosofar. Porque nadie es demasiado joven o demasiado viejo para cuidar su alma. Aquel que dice que la hora de filosofar aún no ha llegado, o que ha pasado ya, se parece al que dijese que no ha llegado aún, el momento de ser feliz, o que ya ha pasado. Así pues, es necesario filosofar cuando se es joven y cuando se es viejo: en el segundo caso para rejuvenecerse con el recuerdo de los bienes pasados, y en el primer caso para ser, aún siendo joven, tan intrépido como un viejo ante el porvenir. Por tanto hay que estudiar los métodos de alcanzar la felicidad, porque, cuando la tenemos, lo tenemos todo, y cuando no la tenemos lo hacemos todo para conseguirla.

Por consiguiente, medita y practica las enseñanzas que constantemente te he dado, pensando que son los principios de una vida bella.

En primer lugar, debes saber que Dios es un ser viviente inmortal y bienaventurado, como indica la noción común de la divinidad, y no le atribuyas nunca ningún carácter opuesto a su inmortalidad y a su bienaventuranza. Al contrario, cree en todo lo que puede conservar esta bienaventuranza y esta inmortalidad. Porque los dioses existen, tenemos de ellos un conocimiento evidente; pero no son como cree la mayoría de los hombres. No es impío el que niega los dioses del común de los hombres, sino al contrario, el que aplica a los dioses las opiniones de esa mayoría. Porque las afirmaciones de la mayoría no son anticipaciones, sino conjeturas engañosas. De ahí procede la opinión de que los dioses causan a los malvados los mayores males y a los buenos los más grandes bienes. La multitud, acostumbrada a sus propias virtudes, sólo acepta a los dioses conformes con esta virtud y encuentra extraño todo lo que es distinto de ella.

En segundo lugar, acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros, puesto que el bien y el mal no existen más que en la sensación, y la muerte es la privación de sensación. Un conocimiento exacto de este hecho, que la muerte no es nada para nosotros, permite gozar de esta vida

---

<sup>9</sup> Fuente: R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos. Edad Antigua*. Barcelona: Herder, 1970.

mortal evitándonos añadirle la idea de una duración eterna y quitándonos el deseo de la inmortalidad. Pues en la vida nada hay temible para el que ha comprendido que no hay nada temible en el hecho de no vivir. Es necio quien dice que teme la muerte, no porque es temible una vez llegada, sino porque es temible el esperarla. Porque si una cosa no nos causa ningún daño con su presencia, es necio entristecerse por esperarla. Así pues, el más espantoso de todos los males, la muerte no es nada para nosotros porque, mientras vivimos, no existe la muerte, y cuando la muerte existe, nosotros ya no somos. Por tanto la muerte no existe ni para los vivos ni para los muertos porque para los unos no existe, y los otros ya no son. La mayoría de los hombres, unas veces teme la muerte como el peor de los males, y otras veces la desea como el término de los males de la vida. [El sabio, por el contrario, ni desea] ni teme la muerte, ya que la vida no le es una carga, y tampoco cree que sea un mal el no existir. Igual que no es la abundancia de los alimentos, sino su calidad lo que nos place, tampoco es la duración de la vida la que nos agrada, sino que sea grata. En cuanto a los que aconsejan al joven vivir bien y al viejo morir bien, son necios, no sólo porque la vida tiene su encanto, incluso para el viejo, sino porque el cuidado de vivir bien y el cuidado de morir bien son lo mismo. Y mucho más necio es aún aquel que pretende que lo mejor es no nacer, «y cuando se ha nacido, franquear lo antes posible las puertas del Hades». Porque, si habla con convicción, ¿por qué él no sale de la vida? Le sería fácil si está decidido a ello. Pero si lo dice en broma, se muestra frívolo en una cuestión que no lo es. Así pues, conviene recordar que el futuro ni está enteramente en nuestras manos, ni completamente fuera de nuestro alcance, de suerte que no debemos ni esperarlo como si tuviese que llegar con seguridad, ni desesperar como si no tuviese que llegar con certeza.

En tercer lugar, hay que comprender que entre los deseos, unos son naturales y los otros vanos, y que entre, los deseos naturales, unos son necesarios y los otros sólo naturales. Por último, entre los deseos necesarios, unos son necesarios para la felicidad, otros para la tranquilidad del cuerpo, y los otros para la vida misma. Una teoría verídica de los deseos refiere toda preferencia y toda aversión a la salud del cuerpo y a la ataraxia [del alma], ya que en ello está la perfección de la vida feliz, y todas nuestras acciones tienen como fin evitar a la vez el sufrimiento y la inquietud. Y una vez lo hemos conseguido, se dispersan todas las tormentas del alma, porque el ser vivo ya no tiene que dirigirse hacia algo, que no tiene, ni buscar otra cosa que pueda completar la felicidad del alma y del cuerpo. Ya que buscamos el placer solamente cuando su ausencia

nos causa un sufrimiento. Cuando no sufrimos no tenemos ya necesidad del placer.

Por ello decimos que el placer es el principio y el fin de la vida feliz. Lo hemos reconocido como el primero de los bienes y conforme a nuestra naturaleza, él es el que nos hace preferir o rechazar las cosas, y a él tendemos tomando la sensibilidad como criterio del bien. Y puesto que el placer es el primer bien natural, se sigue de ello que no buscamos cualquier placer, sino que en ciertos casos despreciamos muchos placeres cuando tienen como consecuencia un dolor mayor. Por otra parte, hay muchos sufrimientos que consideramos preferibles a los placeres, cuando nos producen un placer mayor después de haberlos soportado durante largo tiempo. Por consiguiente, todo placer, por su misma naturaleza, es un bien, pero todo placer no es deseable. Igualmente todo dolor es un mal, pero no debemos huir necesariamente de todo dolor. Y por tanto, todas las cosas deben ser apreciadas por una prudente consideración de las ventajas y molestias que proporcionan. En efecto, en algunos casos tratamos el bien como un mal, y en otros el mal como un bien.

A nuestro entender la autarquía es un gran bien. No es que debamos siempre contentarnos con poco, sino que, cuando nos falta la abundancia, debemos poder contentarnos con poco, estando persuadidos de que gozan más de la riqueza los que tienen menos necesidad de ella, y que todo lo que es natural se obtiene fácilmente, mientras que lo que no lo es se obtiene difícilmente. Los alimentos más sencillos producen tanto placer como la mesa más suntuosa, cuando está ausente el sufrimiento que causa la necesidad; y el pan y el agua proporcionan el más vivo placer cuando se toman después de una larga privación. El habituarse a una vida sencilla y modesta es pues un buen modo de cuidar la salud y además hace al hombre animoso para realizar las tareas que debe desempeñar necesariamente en la vida. Le permite también gozar mejor de una vida opulenta cuando la ocasión se presente, y lo fortalece contra los reveses de la fortuna. Por consiguiente, cuando decimos que el placer es el soberano bien, no hablamos de los placeres de los pervertidos, ni de los placeres sensuales, como pretenden algunos ignorantes que nos atacan y desfiguran nuestro pensamiento. Hablamos de la ausencia de sufrimiento para el cuerpo y de la ausencia de inquietud para el alma. Porque no son ni las borracheras ni los banquetes continuos, ni el goce de los jóvenes o de las mujeres, ni los pescados y las carnes con que se colman las mesas suntuosas, los que proporcionan una vida feliz, sino la razón, buscando sin

cesar los motivos legítimos de elección o de aversión, y apartando las opiniones que pueden aportar al alma la mayor inquietud.

Por tanto, el principio de todo esto, y a la vez el mayor bien, es la sabiduría. Debemos considerarla superior a la misma filosofía, porque es la fuente de todas las virtudes y nos enseña que no puede llegarse a la vida feliz sin la sabiduría, la honestidad y la justicia, y que la sabiduría, la honestidad y la justicia no pueden obtenerse sin el placer. En efecto, las virtudes están unidas a la vida feliz, que a su vez es inseparable de las virtudes.

¿Existe alguien al que puedas poner por encima del sabio? El sabio tiene opiniones piadosas sobre los dioses, no teme nunca la muerte, comprende cuál es el fin de la naturaleza, sabe que es fácil alcanzar y poseer el supremo bien, y que el mal extremo tiene una duración o una gravedad limitadas.

En cuanto al destino, que algunos miran como un déspota, el sabio se ríe de él. Valdría más, en efecto, aceptar los relatos mitológicos sobre los dioses que hacerse esclavo de la fatalidad de los físicos: porque el mito deja la esperanza de que honrando a los dioses los haremos propicios mientras que la fatalidad es inexorable. En cuanto al azar (fortuna, suerte), el sabio no cree, como la mayoría, que sea un dios, porque un dios no puede obrar de un modo desordenado, ni como una causa inconstante. No cree que el azar distribuya a los hombres el bien y el mal, en lo referente a la vida feliz, sino que sabe que él aporta los principios de los grandes bienes o de los grandes males. Considera que vale más mala suerte razonando bien, que buena suerte razonando mal. Y lo mejor en las acciones es que la suerte dé el éxito a lo que ha sido bien calculado.

Por consiguiente, medita estas cosas y las que son del mismo género, medítalas día y noche, tú solo y con un amigo semejante a ti. Así nunca sentirás inquietud ni en tus sueños, ni en tus vigias y vivirás entre los hombres como un dios. Porque el hombre que vive en medio de los bienes inmortales ya no tiene nada que se parezca a un mortal.





## EL ESTOICISMO: EL IDEAL DE LA IMPERTURBABILIDAD

*Cuando por la mañana te cueste trabajo despertar, ten presente este pensamiento: «Me despierto para llevar a cabo mi tarea como hombre.» —Marco Aurelio*

### EPICTETO<sup>10</sup>

La filosofía de Epicteto, un estoico romano, se desarrolló a partir de las enseñanzas de Zenón (336-264 a.C.), fundador de la *Stoa Poikile* (pórtico decorado con pinturas), la última de las cuatro famosas escuelas de la Atenas antigua. La dependencia del pensamiento griego es típica de la

---

<sup>10</sup> Traducción de: Denise, Peterfreund y White, *Great Traditions in Ethics*, Belmont (Ca.): Wadsworth, 1996.

filosofía romana; en la larga historia del imperio romano, no se produjo ninguna filosofía que tuviera algún valor. De todos los sistemas filosóficos griegos transplantados a Roma, el estoicismo fue probablemente el más exitoso. Al final del siglo II a.C., la filosofía estoica estaba firmemente asentada en su nuevo ambiente, y en los siglos siguientes fue aceptada por los miembros de las clases altas y bajas de la sociedad. Llegó a ser bastante popular entre los soldados romanos como filosofía que predicaba la indiferencia frente a las adversidades, y por su apelación a la “ciudadela interior” resultó atractiva para intelectuales de la talla de Cicerón, Séneca, el emperador Marco Aurelio y Epicteto. La urgente necesidad de los poderes profilácticos de la filosofía estoica era generada por la sordidez y depravación de la época, la cual queda reflejada en una de las observaciones de Epicteto: “[Los hombres] muerden y se envilecen unos a otros, y toman posesión de las asambleas públicas, como las fieras salvajes hacen con los parajes solitarios y con las montañas; y convierten las cortes de justicia en antros de ladrones. Son intemperantes, adúlteros, seductores”.

Existe poca información sobre la historia personal de Epicteto. La fecha y el lugar precisos de su nacimiento son desconocidos, pero la evidencia existente indica que nació en la ciudad griega de Hierápolis, en Frigia, hacia el 50 de nuestra era. Se dice que cuando niño fue vendido como esclavo por sus padres, y que llegó a ser parte de la familia de un soldado romano bastante libertino. (...) Según la costumbre romana, a Epicteto le fue permitido asistir a las lecciones de un filósofo estoico, ya que mostraba gran habilidad intelectual. Cuando murió su señor, Epicteto obtuvo su libertad. Por esa época, ya había ganado notoriedad como filósofo, y eligió permanecer en Roma como maestro. Cuando, en el 89 d.C., el déspota emperador Domiciano obligó a todos los filósofos a abandonar Roma, Epicteto emigró a Nicópolis. Allí comenzó otra escuela, en la que enseñó hasta su muerte, en el 130.

Epicteto se distinguió más como orador que como escritor. Nada se conserva de sus escritos originales, pero Arrio, uno de sus discípulos, transcribió sus lecciones de ética y las editó en ocho volúmenes. El más importante de estos volúmenes es *Discursos*, y el *Enchiridion*, o Manual. La meta de Epicteto era “mover a sus oyentes a practicar la virtud”, y cuando daba sus conferencias, decía Arrio que “la audiencia no podía evitar ser conducida a dónde él pretendía”.

Los estoicos sostienen que las personas morales son las que viven de acuerdo con los dictados de la razón, y se ven a sí mismos como individuos autosuficientes, capaces de disciplinar sus deseos y de permanecer totalmente indiferentes a las vicisitudes de la vida. En virtud de sus principios morales y de su concepción de la vida buena, los estoicos se consideraban a sí mismos como pertenecientes a la tradición socrática. Ellos sostienen, como sus predecesores los cínicos, que la lección que se debe sacar de la vida y enseñanzas de Sócrates es que la virtud humana y la felicidad dependen no del éxito material, sino de la formación del carácter, el cual debe ser fiel a lo más propio de nuestra naturaleza: la racionalidad. Además, sostienen los estoicos, es a través de la conducta en conformidad con la naturaleza racional que la gente se une entre sí y con el universo. El significado de la exhortación socrática: “conócete a ti mismo”, es claro, pues es solo a través del conocimiento propio que el hombre puede participar en la comunidad moral y cumplir con su función en el gran diseño del universo.

La visión estoica del universo, elaborada a partir de otras teorías cosmológicas griegas por el fundador de la Estoa, Zenón, y por sus brillantes sucesores, Cleantes (c. 310-230 a.C.) y Crisipo (280-209 a.C.), proporciona soporte a la ética estoica. Basándose sobre todo en la doctrina de Heráclito<sup>11</sup> (c. 500 a.C.), ellos ven el universo como una unidad orgánica en la cual la forma y propósito de cada parte está determinada por Dios, quien es pensado como el principio racional inmanente al todo. Los estoicos ven a Dios como la fuerza vital que crea todas las cosas en este universo interconectado, y como la inteligencia cósmica que lo gobierna desde dentro. Esta concepción de Dios —llamada panteísmo—, sirve de base para las intuiciones éticas de los estoicos, ya que el individuo, como un ser racional, es un “fragmento separado de Dios”. Todas las personas poseen la habilidad de comprender la naturaleza divina, y la vida buena consiste en vivir en conformidad con ella. Pues, como dice Epicteto, “donde está la esencia de Dios, también está la esencia del bien. ¿Cuál es la esencia de Dios?... ¿La razón correcta? Ciertamente. Aquí, entonces, sin más, hay que buscar la esencia del bien”.

Epicteto está más interesado que otros estoicos romanos en metafísica, y permanece más leal que ellos a la posición original de la Stoa. Sin embargo,

---

<sup>11</sup> Según Heráclito, el sustrato material del universo es “el fuego siempre viviente”, del cual todo procede y al cual todo debe retornar. Sin embargo, a pesar de que el universo físico es en todo momento nada más que fuego, el proceso cósmico de transformación es ordenado e inteligible, porque se conforma con la inmutable ley de la necesidad, el Logos.

su actitud hacia la especulación acerca de la naturaleza de las cosas es más piadosa que probatoria, más religiosa que filosófica, más práctica que teórica. Para Epicteto, el valor inherente a la humanidad es la adoración de Dios, y su deber es ser digno de Dios. Los obstáculos que la gente encuentra en sus intentos para vivir noblemente son la materia hacia la que el filósofo debe dirigir su atención. Las condiciones y limitaciones de la vida moral están dadas en la naturaleza humana:

¿Qué es lo que dice Zeus? “Epicteto, si fuera posible habría hecho tu cuerpo y todas tus posesiones (todas esas bagatelas que aprecias), libres e ilimitadas. Pero como son las cosas —nunca olvides esto—, este cuerpo no es tuyo, es sólo una mezcla inteligente de barro. Pero ya que no puedo hacerla libre, te doy una porción de mi divinidad, esta facultad de actuar o no actuar, la voluntad de adquirir o de evitar”.

La misión del sabio es urgir a las personas a examinarse a sí mismas y a llevar una vida conforme a la razón.

Según Epicteto, la persona que valora la virtud por sí misma es feliz. La virtud, nos dice, es una condición de la voluntad en la cual ésta es gobernada por la razón, con el resultado de que la persona virtuosa busca sólo aquellas cosas que puede alcanzar y evita aquellas que están fuera de su alcance. La infelicidad es el pago inevitable de aquellos que desean lo que no pueden obtener. Los sabios se resignan a limitar sus deseos a lo que pueden controlar. Con respecto a los deseos que no pueden satisfacerse, ellos son literalmente apáticos, esto es, no tienen ningún sentimiento sobre ellos. Además, saben que todo lo que está más allá del control de una persona es irrelevante para la ética. Las personas virtuosas encuentran en ellas mismas todo lo que es necesario para alcanzar la felicidad —moralmente, son enteramente autosuficientes.

Al responder a la pregunta: “¿Qué es lo que está bajo nuestro control?”, Epicteto reafirma una de las doctrinas distintivas del estoicismo: son nuestras actitudes hacia los eventos, no los eventos mismos, lo que podemos controlar. Nada es por su propia naturaleza calamitoso —incluso la muerte es terrible sólo si la tememos. De nuevo, aunque uno pueda fallar al llevar a cabo los actos señalados por la providencia divina —porque al tratar de realizar nuestros deberes las circunstancias nos lo impidan— uno debería permanecer imperturbable. Por ejemplo, si debido a la pobreza los padres no pueden alimentar a sus hijos, no deberían

preocuparse, siempre y cuando hagan todo lo posible por proveer para sus hijos. Si ellos desean cumplir con su deber, están cumpliendo con su obligación, pues sólo esto está dentro de su poder. Aún más, ellos deben estar seguros de que todo lo que sucede es por necesidad divina, y que sea lo que sea que Dios haga, es por su bien.

Epicteto, como consejero moral, nos recomienda cultivar una actitud de indiferencia hacia la buena o la mala fortuna, ya que los eventos externos escapan a nuestro control. Por consiguiente, los individuos prudentes no se dejan esclavizar por las demandas de su cuerpo, ni se vuelven emocionalmente dependientes de personas u objetos.

## TEXTOS DE EPICTETO

### *Manual y Conversaciones (selección)*<sup>12</sup>

*Manual*, 1. De todas las cosas del mundo, unas dependen de nosotros, y las otras no. Las que dependen de nosotros son la opinión, el querer, el deseo y la aversión; en una palabra, todas nuestras acciones.

2. Las que no dependen de nosotros son el cuerpo, los bienes, reputación, las dignidades; en una palabra, todas las cosas que no son acción nuestra.

3. Las cosas que dependen de nosotros son libres por su naturaleza, nada puede detenerlas ni estorbarlas; las que no dependen de nosotros se ven reducidas a impotencia, esclavizadas, sujetas a mil obstáculos, completamente extrañas a nosotros.

4. No olvides pues que si consideras libres las cosas que, por su naturaleza están esclavizadas, y tienes como propias las que dependen de otro, encontrarás obstáculos a cada paso, estarás triste, inquieto y dirigirás reproches a los dioses y a los hombres. En cambio, si sólo consideras tuyo lo que te pertenece y extraño a ti lo que pertenece a otro, nadie nunca te obligará a hacer lo que no quieres, ni te impedirá hacer tu voluntad. No recriminarás a nadie. No harán nada, ni la cosa más pequeña, contra tu voluntad. Nada te causará ningún daño, y no tendrás ningún enemigo, pues no te ocurrirá nada que pueda perjudicarte.

10. Lo que inquieta a los hombres no son las cosas, sino sus opiniones de las cosas. Por ejemplo, la muerte no es un mal, porque si lo fuera, así se lo habría parecido a Sócrates. Pero el mal es la opinión que se tiene de que la muerte es un mal. Por consiguiente, cuando nos sentimos contrariados, inquietos o tristes, no debemos acusar a nadie más que a nosotros mismos, es decir, a nuestras opiniones.

11. Es propio de un ignorante echar la culpa a los otros de sus desgracias; en cambio acusarse sólo a sí mismo, es propio de un hombre que empieza a instruirse; y no acusar ni a los demás, ni a sí mismo, es lo que hace el hombre instruido.

---

<sup>12</sup> Fuente: R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos. Edad Antigua*. Barcelona: Herder, 1970.

14. No pretendas que las cosas ocurran como tú deseas, sino desea que ocurran tal como se producen, y serás siempre feliz.

22. El verdadero dueño de cada uno de nosotros es aquel que puede darnos o quitarnos lo que queremos o lo que no queremos. Por tanto, si quieres ser libre, no desees o no huyas de nada de lo que dependa de los otros, si no, serás necesariamente esclavo.

25. No olvides que eres actor en una pieza en que el autor ha querido que intervengas. Si quiere que sea larga, represéntala larga, si la quiere corta, represéntala corta. Si quiere que desempeñes el papel de mendigo, hazlo lo mejor que puedas. E igualmente si quiere que hagas el papel de un príncipe, de un plebeyo, de un cojo. A ti te corresponde representar bien el personaje que se te ha dado; pero a otro corresponde elegírtelo.

27. Si quieres ser invencible, no te comprometas en una lucha más que cuando de ti dependa la victoria.

42. Debes saber que el principio de la religión consiste en tener opiniones acertadas sobre los dioses, creer que existen, extienden su providencia a todo, que gobiernan el mundo con sabiduría y justicia, que tú has sido creado para obedecerles, para aceptar todo lo que te sucede y para conformarte con ello voluntariamente como cosas que proceden de una providencia muy buena y sabia. De este modo nunca reprocharás a los dioses, y nunca los acusarán de no cuidar de ti. Pero sólo puedes tener estas disposiciones apartando el bien y el mal de las cosas que no dependen de nosotros, y situándolos en las que dependen de nosotros. Porque si consideras un bien o un mal alguna de las cosas que nos son extrañas, es de toda necesidad que, cuando estés frustrado en lo que deseas, o te suceda lo que temes, te lamentes y odies a los que son la causa de tu desgracia.

44. Igual que cuando caminas tienes cuidado de no pisar un clavo o de no torcerte el tobillo, también debes cuidar de que no dañes la parte que es dueña de ti, la razón que te conduce. Si en todas las acciones de nuestra vida observamos este precepto, obraremos rectamente.

81. Empieza todas tus acciones y todas tus empresas con esta súplica [de Cleanto]: «Condúceme, gran Zeus, y tú, poderoso Destino, al lugar donde habéis fijado que debo ir. Os seguiré resueltamente y sin duda. Y si

quisiera resistirme a vuestras órdenes, además de volverme malvado e impío, siempre debería seguirlos aún en contra de mi voluntad.»

*Conversaciones* 1, 9. Si es cierto que hay un parentesco entre Dios y los hombres, como pretenden los filósofos ¿qué pueden hacer los hombres, sino imitar a Sócrates, y no responder nunca a quien les pregunta cuál es su país: «Soy [ciudadano] de Atenas, o de Corinto», sino: «Soy ciudadano del mundo»? Si hemos comprendido la organización del universo, si hemos comprendido que «la principal y más importante de todas las cosas, la más universal, es el sistema compuesto por los hombres y Dios, que de él proceden todos los orígenes de todo lo que tiene vida y crecimiento en la tierra, especialmente los seres racionales, porque ellos solos por naturaleza participan de la sociedad divina, por estar unidos a Dios por la razón», ¿por qué no nos hemos de llamar ciudadanos del mundo? ¿Y por qué no nos hemos de llamar hijos de Dios? ¿Por qué hemos de temer los acontecimientos, cualesquiera que sean? En Roma, el parentesco con César, o con algún hombre poderoso, basta para vivir con seguridad, para estar por encima de todo desprecio y de todo temor ¿y el hecho de tener a Dios por autor, por padre y por protector, no podrá bastarnos para liberarnos de pesares y terrores?

1, 12. El hombre de bien somete su voluntad al que gobierna el universo, como los buenos ciudadanos lo hacen a la ley de su ciudad. Y el que se instruye debe preguntarse: «¿Cómo podré seguir a los dioses en todo, y vivir contento bajo el mandato divino, y cómo podré llegar a ser libre?» Porque es libre aquel a quien todo le ocurre según su voluntad y a quien nadie puede obstaculizar. —Pero yo quiero que todo suceda según mi deseo, cualquiera que sea. —Tú desvarías. ¿No sabes que la libertad es algo bello y precioso? Y desear que se produzca lo que me place, puede no sólo no ser bello, sino ser lo más horrendo que hay. ¿Qué hacemos si se trata de escribir? ¿Me propongo escribir el nombre de Dios como me place? No, sino que me enseñan a escribirlo como debe hacerse. ¿Y cuando se trata de música? Lo mismo. ¿Y para las artes y las ciencias? [Lo mismo.] Sería inútil aprender las cosas, si cada uno pudiese acomodar sus conocimientos a su voluntad. ¿Y únicamente en el dominio más serio y más importante, el de la libertad, me sería permitido querer al azar? De ningún modo, sino que instruirse consiste precisamente en querer que cada cosa suceda como sucede. ¿Y cómo sucede? Como lo ha mandado el Ordenador.



II, 5. Es difícil unir y combinar estas dos [actitudes]: el cuidado del que está sometido a las influencias de las cosas, y la firmeza del que permanece indiferente. Pero no es imposible. Es como cuando debemos navegar. ¿Qué está en mis manos? La elección del piloto, de los marineros, del día, del momento. Después viene una tempestad: ¿qué debo hacer? Mi papel se ha terminado, corresponde actuar a otro, al piloto. Pero el barco se hunde: ¿qué debo hacer? Me limito a hacer lo que está en mi poder: ahogarme sin miedo, sin gritos, sin recriminar a Dios, sino pensando que lo que ha nacido debe también perecer. Yo no soy eterno, soy hombre, parte del todo como la hora [es parte] del día. Debo venir como hora y pasar como la hora. ¿Qué me importa cómo paso, si es ahogándome o por una fiebre? Debe pasar por cualquier medio de esta clase.

III, 19. Observaos a vosotros mismos, y descubriréis a qué secta pertenecéis. La mayoría descubriréis que sois epicúreos, algunos peripatéticos, y otros relajados. Porque ¿dónde habéis demostrado con vuestros actos que consideráis la virtud como igual y aún superior a todo lo demás? Mostradme un estoico, si tenéis alguno. (...) Mostradme un hombre enfermo y feliz, en peligro, y feliz, moribundo y feliz, exiliado y feliz, despreciado y feliz. Pero no podéis mostrarme al hombre así modelado. Mostradme al menos al que está orientado en esta dirección. ¿Creéis que debéis mostrarme al Zeus de Fidias o a la Atenea, un objeto de marfil o de oro? Es una alma lo que uno de vosotros debe mostrarme, una alma de hombre que quiera conformarse con el pensamiento de Dios, no proferir quejas contra Dios o contra un hombre, no caer en falta en sus empresas, no chocar con los obstáculos, no irritarse, no ceder a la envidia o los celos, sino (¿por qué usar circunloquios?) hacerse un Dios abandonando al hombre, y en este Cuerpo Mortal querer la sociedad de Zeus. Mostradlo. Pero no podéis.

## TEXTOS DE MARCO AURELIO

### *Meditaciones*, Libro V<sup>13</sup>

1. Cuando por la mañana te cueste trabajo despertar, ten presente este pensamiento: «Me despierto para llevar a cabo mi tarea como hombre.» ¿Voy a estar de mal humor por tener que hacer aquello para lo que he sido hecho y colocado en el mundo? ¿Acaso he sido constituido para permanecer calentito debajo de la manta? «¡Eso es más agradable!», pero ¿has sido hecho entonces para el placer? En general ¿has sido hecho para la pasividad o para la actividad?

¿No ves que las plantas, los pájaros, las hormigas, las arañas, las abejas hacen las tareas que les corresponden, contribuyendo así a la armonía del mundo? Y ¿tú no quieres hacer lo que corresponde a un hombre, ni apresurarte a lo que está de acuerdo con tu naturaleza? «También hay que descansar.» Sí, de acuerdo, pero la naturaleza ha fijado sus límites al reposo, igual que al comer y al beber, y sin embargo, tú traspasas esos límites y vas más allá de lo que es suficiente, excepto en tus acciones, en las que te quedas por debajo de tus posibilidades. Eso es porque no te amas, pues si lo hicieras amarías a tu naturaleza y su propósito. Otros, por los oficios que aman, se desviven dedicándose a ellos sin comer ni lavarse, ¿estimas tú menos a tu naturaleza que el cincelador su arte, o el bailarín la danza, o el avaro su dinero, o el vanidoso la jactancia?

Estos, cuando se apasionan, no quieren comer ni dormir, sino sólo ver progresar las cosas por las que se afanan. ¿Te parecen inferiores y que merecen menos cuidados las cosas útiles a la comunidad?

2. ¡Qué fácil es dejar de lado cualquier imaginación enojosa o extraña, y encontrar así, inmediatamente, una calma perfecta!

3. Considérate digno de cualquier palabra o hecho que estén en armonía con la naturaleza y no te retraigan las críticas. Si está bien hacer algo o decir algo, no te consideres indigno de ello. Los demás tienen su propio guía interior y siguen sus propias inclinaciones. No te inquietes y sigue derecho tu camino, guiado por tu propia naturaleza y la naturaleza universal, pues ambas siguen el mismo camino.

---

<sup>13</sup> Edición de J. I. Díez Fernández y L. F. Aguirre de Cárcer, Madrid: Temas de Hoy, 1995.

4. Avanzo de acuerdo con el camino de la naturaleza hasta que caiga y descanse, exhalando mi último aliento en este aire que respiro, al caer sobre esta tierra de la que mi padre recogió la semilla, mi madre la sangre, mi nodriza la leche, tierra que desde hace tanto tiempo me da alimento y bebida, que me lleva cuando ando, y de la que obtengo tantos beneficios.

5. ¿Que no pueden admirar tu agudeza? Sea, pero todavía existen otras muchas cosas para las que has nacido con un don natural. Haz acopio, pues, de aquellas que dependen únicamente de ti: sinceridad, dignidad, fortaleza, moderación frente a los placeres, resignación ante el destino, necesidad de poco, bondad, libertad, sencillez, seriedad en los propósitos, grandeza de ánimo. ¿Te das cuenta de cuántas cosas puedes adquirir ya, sin que tengas ninguna incapacidad o insuficiencia natural que te sirva de excusa? Y sin embargo, de forma voluntaria, te encuentras todavía por debajo de tus posibilidades. ¿Es por culpa de un defecto en tu constitución por lo que te ves obligado a refunfuñar, a ser avaro, a adular, a culpar a tu cuerpo, a darte gusto, a andar sin rumbo, a hacer sufrir a tu alma tales oscilaciones? No, desde luego. Hace tiempo que podías haberte librado de estos defectos, y ser culpable sólo de cierta lentitud y torpeza para comprender. E incluso la lentitud puedes ejercitarla, y no resignarte ni complacerte en ella.

6. Existe un tipo de hombre dispuesto a cobrarse el favor que ha hecho a alguien. Un segundo tipo no obrará así, pero en su interior considerará al favorecido su deudor y será muy consciente de lo que ha hecho. Un tercero, en cierto modo, ni siquiera será consciente de su acción, pues es como una vid que, después de producir sus frutos, nada reclama, como un caballo que ha corrido, un perro que sigue el rastro, una abeja que produce miel. Del mismo modo que la vid pasa a producir nuevos frutos, este hombre que hizo un favor hará a continuación otro sin buscar beneficio. ¿Hay que ser como estos hombres que no son conscientes de lo que han hecho? Alguno responderá: «Sí, pero es preciso ser consciente, pues lo propio del hombre sociable es darse cuenta de que obra de acuerdo con el bien común y, ¡por Zeus! querer que su vecino también se dé cuenta.» Lo que dices es cierto, pero tuerces el verdadero sentido siendo como los que he mencionado, que se dejan engañar con argumentos aparentemente lógicos.

Intenta comprender el verdadero sentido de mis palabras y no temas que por ello vayas a dejar de hacer algo bueno para la sociedad.

7. Súplica de los atenienses: «Zeus amado, envíanos lluvia, envíanos lluvia a nuestros campos y cultivos.» O no se reza, o se hace de esta manera, sencilla y francamente.

En el mismo sentido que decimos: «Asclepio ordenó a éste equitación, baños de agua fría, o caminar descalzo», decimos también: «La naturaleza universal le ha ordenado una enfermedad, una mutilación, una pérdida, o alguna otra cosa semejante.» Pues en el primer caso, «ordenó» significa: «de mandó esto como apropiado para su salud», y en el segundo caso, «ordenó» significa que «le ha mandado esto como apropiado de alguna manera a su destino». Así, decimos que los acontecimientos nos convienen, igual que los albañiles dicen que las piedras cuadrangulares encajan unas con otras, en los muros o pirámides, según determinada combinación. Porque, en definitiva, no hay más que una sola armonía, y del mismo modo que un cuerpo como el mundo se completa con todos los cuerpos, una causa como el destino se completa con todas las causas. Hasta los más ignorantes entienden lo que quiero decir, pues dicen: «esto le traía el destino», por consiguiente, esto le era traído y esto le era ordenado. Aceptémoslo, pues, como prescripciones de Asclepio. Muchas de ellas son duras, pero las aceptamos con la esperanza de sanar. Considera del mismo modo lo que decide y hace la naturaleza común. Acoge todo lo que acontece, aunque te parezca duro, porque conduce a la salud del mundo, a la prosperidad y bienestar de Zeus. Todo lo que acontece a cada uno beneficia al conjunto, y todo lo que produce la naturaleza se adapta al ser que la gobierna. Así pues, hay dos razones para que estés contento con lo que te ocurra: una, porque ocurre por ti, para ti fue ordenado, y, de alguna manera, estaba relacionado contigo desde arriba, en una cadena de causas muy antiguas; la segunda, porque lo que ocurre a cada cual condiciona la prosperidad, perfeccionamiento y existencia misma del que gobierna el todo. Pues el todo queda mutilado si cortas cualquier conexión o encadenamiento, sea de sus partes o de sus causas. Y esto ocurre, en lo que de ti depende, cuando muestras disgusto por los acontecimientos o los destruyes de algún modo.

9. No te enfades, abandones, ni pierdas la paciencia, si a menudo no consigues actuar de acuerdo con principios rectos. Más bien, después de un fracaso, vuelve a intentarlo de nuevo y alégrate si la mayor parte de tus acciones son dignas de un ser humano. Ama aquello a lo que vuelves otra vez, y no regreses a la filosofía como a un maestro de escuela, sino con la misma disposición que el que padece una dolencia ocular recurre a

aplicarse una esponja o huevo, o como el que se vale de un emplasto o un fomento. De esta manera, mostrarás que obedecer a la razón no es un gran asunto, sino que más bien encontrarás alivio en ello. Recuerda también que la naturaleza sólo quiere lo que está de acuerdo con tu propia naturaleza, mientras que tú querías otra cosa en desacuerdo con la naturaleza. ¿Qué es más agradable que seguirla? ¿Acaso no nos vence el placer por el agrado que nos produce? Examina si la magnanimidad, la libertad, la sencillez, la benevolencia, la piedad no son más agradables. Y en cuanto a la sabiduría ¿existe algo más agradable, si consideras que la capacidad para comprender y el conocimiento siempre procuran estabilidad y éxito?

10. Las cosas están cubiertas, por decirlo así, de un velo que hace que los principales filósofos las consideren incomprensibles, y que incluso a los estoicos les resulten difíciles de comprender. Cualquier asentimiento nuestro frente a las percepciones puede cambiar, pues ¿dónde está el hombre que no cambia jamás? Considera las cosas sujetas a la experiencia, ¡qué breves son, carecen de valor y pueden ser poseídas por un disoluto, una ramera o un bandido! Considera a continuación los caracteres de los que viven contigo, incluso el mejor de ellos es difícil de soportar; hasta es difícil soportarse a sí mismo. Entre tanta confusión y suciedad, tan rápido flujo del tiempo y la sustancia, y tanto movimiento, ¿qué hay que merezca nuestra mayor estima y afán? Yo no lo veo. Es preciso animarse a esperar la liberación natural y no irritarse por su demora, sino apaciguarse con estas dos ideas: una, que nada puede ocurrirme en desacuerdo con la naturaleza del conjunto; la otra, que está en mi poder el no hacer nada contrario a mi dios y genio interior. Pues nadie me obligará a ir contra éste.

Es preciso que siempre me haga esta pregunta: ¿para qué estoy usando ahora mi alma?, y que averigüe qué tengo en este momento en eso que llaman guía interior y qué clase de alma poseo ahora ¿la de un niño, un muchacho, un pusilánime, un déspota, una bestia, una fiera?

12. Qué cosas considera bienes la gente ignorante puedes entenderlo por lo siguiente. Si un hombre considerara que son auténticos bienes la sabiduría, la moderación, la justicia, la fortaleza, no le encajaría como apropiado el verso del poeta Menandro: «¡Es más rico que ...!» Sonaría a falso. Sin embargo, si de antemano considerara como bienes los que el vulgo considera como tales, oíría y aceptará estas palabras del poeta como adecuadas. ¡Hasta tal punto el vulgo percibe la diferencia! Si no fuera así,

estas palabras aplicadas al primer caso no ofenderían y no serían rechazadas, mientras que en el caso de la riqueza y los beneficios que llevan al lujo y a la fama, nos parecen adecuadas las mismas palabras. Sigue, pues, y averigua si se deberían respetar y considerar como bienes las cosas que hicieran que al que las poseyera en abundancia, cuando uno las ha considerado bien, fuera posible concluir: «No tiene dónde evacuar.»

13. Estoy compuesto de una causa formal y de materia. Ninguna de ellas pasará a la nada igual que no vinieron de la nada. Así pues, a cualquiera de las partes de las que estoy compuesto se le asignará, por transformación, cualquier otra parte en cualquier lugar del universo; a su vez se transformará en otra, ésta en otra, y así hasta el infinito. Gracias a una transformación semejante he nacido yo, y también mis padres, y así podríamos remontarnos hasta otro infinito. No hay motivo para no hablar así, aunque el universo se gobierne por periodos finitos.

14. La razón y el método de la razón son capacidades que se bastan a sí mismas y a sus propias operaciones. Tienen un punto de partida propio y caminan recto a la meta propuesta. Por eso, los actos racionales se denominan «acciones rectas» pues con este nombre se indica la rectitud de la vía.

15. Nadie debe apreciar ninguna cosa que no corresponda al hombre en tanto que hombre. No son requisitos del hombre, la naturaleza del hombre no anuncia ninguna de ellas, ni son perfecciones de ella. En ninguna de estas cosas está el fin del hombre, ni lo que completa su fin: el bien. Todavía más, si alguna de estas cosas le correspondiera, no sería atributo suyo el despreciarlas o sublevarse contra ellas. Tampoco sería alabado el hombre que pretendiera no tener necesidad de ellas, ni sería considerado hombre de bien el que tomara de ellas menos de lo que pudiera, en el caso de que realmente fueran bienes. Ahora bien, cuanto más se desprende un hombre de una o varias de ellas, o cuanto mejor soporta ser despojado, más hombre de bien es.

16. Tu inteligencia será lo que la hagan tus ideas, pues el alma se impregna de las ideas. Impregna, pues, la tuya con ideas como éstas: allí donde es posible vivir, es posible vivir bien. Si uno puede vivir en la corte, entonces también allí puede vivir bien. Todavía más: cada ser es conducido al fin por el que fue formado.

17. Sólo los locos persiguen lo imposible. Imposible es que los malos no cometan maldades.

18. Nada ocurre a nadie que no pueda soportarlo por naturaleza. Lo mismo que acontece a uno, le ocurre a otro que permanece firme e incólume porque desconoce lo que le pasa o por hacer gala de un gran espíritu. Terrible es que la ignorancia y la presunción puedan más que la sabiduría.

19. Las cosas, por sí solas, no tienen el más mínimo contacto con el alma; no pueden alcanzarla, modificarla ni ponerla en movimiento. A sí misma se modifica y ella sola se mueve, y hace que las cosas a ella sometidas se parezcan a los juicios que estima dignos de ella misma.

20. En el sentido de que debemos hacer el bien a los hombres y soportarlos, el hombre es lo más ligado a nosotros. Pero en el sentido de que algunos puedan serme obstáculos para llevar a cabo las tareas que me son propias, me resultan tan indiferentes como podrían serlo el sol, el viento o una bestia salvaje. A causa de ellos, alguna de mis acciones podría verse estorbada, pero, gracias a mi capacidad de adaptación y de respuesta no hay obstáculos a mi impulso y disposición, pues el entendimiento transforma y altera cada obstáculo que se presenta para conseguir el objetivo propuesto, resultando que cada estorbo a una tarea se convierte en una ayuda, y cada obstáculo puesto en el camino se convierte en un impulso.

21. Reverencia lo más excelso que hay en el mundo: lo que de todo se sirve y todo cuida. De la misma manera, reverencia lo que es más excelso en ti mismo; es de la misma clase que lo anterior. Porque, en ti, eso es lo que se sirve de lo demás y dirige tu manera de vivir.

22. Lo que no es perjudicial para la ciudad, tampoco lo es para el ciudadano. Cuando pienses que se te ha perjudicado, aplica esta regla: si la ciudad no ha resultado perjudicada, tampoco yo. Y, si eso daña a la ciudad, no debes enfadarte, sino sólo mostrar lo que ha hecho al que la ha dañado.

23. Considera con frecuencia la rapidez con la que seres y acontecimientos pasan y desaparecen. Como un río, la sustancia fluye eternamente, las fuerzas cambian perpetuamente, las causas se modifican de mil maneras. Casi nada es estable, y los abismos del pasado y del futuro en los que todo se desvanece están muy próximos. ¡Qué loco el hombre que en semejante

contexto se envanece o se desespera o se apesadumbra, como si algo le hubiera causado una perturbación durante un tiempo considerable!

24. Acuérdate de que sólo eres una mínima parte de la sustancia total, de que sólo dispones de un breve intervalo del tiempo global, y de que sólo dispones de un pequeñísimo lugar en el destino.

25. ¿Alguien comete una falta contra mí? Es cosa suya: tiene su propio temperamento, su propia forma de actuar. Yo, en ese momento, tengo lo que la naturaleza quiere que tenga y hago lo que mi propia naturaleza quiere que haga.

26. Que el guía interior y señor de tu alma permanezca indiferente al movimiento, suave o violento, que tiene lugar en la carne, que no se mezcle con ella sino que la rodee y limite esas pasiones al cuerpo. Cuando éstas llegan hasta la inteligencia por efecto de la simpatía que une, unas a otras, las partes de tu persona, que es indivisible, no te opongas a la sensación, pues es un fenómeno natural, ni emita tampoco tu guía interior, por sí mismo, el juicio de que se trata de algo bueno o malo.

27. «Vivir con los dioses.» Así hace el que se muestra siempre satisfecho con la parte que le ha tocado, y cumple la voluntad del dios interior que a todos ha dado Zeus, parte de sí mismo, como señor y guía. Y este dios interior es la inteligencia y la razón.

28. ¿Te molesta el hombre que huele mal, o el hombre al que le huele la boca? ¿Qué puede hacer si su boca y sus axilas son así? Es inevitable que de tales causas se produzcan semejantes efluvios. «Pero el hombre es un ser racional y, si se detiene a pensar, puede entender que resulta ofensivo.» ¡Bendito seas! También tú tienes razón. Estimula, pues, con tu capacidad lógica la suya, indícaselo, adviértele. Si te escucha, se curará, y no habrá necesidad de cólera. ¡Ni actor, ni prostituta!

29. Puedes vivir aquí de la misma forma que piensas que lo harás después de partir. Si no te lo permiten, abandona la vida, pero convencido de que con ello no sufres ningún mal. Como dice el dicho:

«Hay humo y me voy.» ¿Por qué ver en ello un negocio? Mientras una razón semejante no me expulse, viviré libre sin que nadie me prohíba hacer lo que quiero, pues lo que quiero está de acuerdo con la naturaleza de una criatura racional y sociable.



30. La inteligencia del todo es sociable. Por ejemplo, ha hecho lo inferior a causa de lo superior, y ha relacionado unas con otras a las cosas superiores. Puedes ver cómo ha subordinado, coordinado y asignado a cada uno lo que merece, e inducido a los seres superiores a vivir en buena armonía.

31. ¿Cómo has sido hasta ahora con los dioses, con tus padres, tus hermanos y hermanas, tu mujer, tus hijos, tus maestros, tus preceptores, tus amigos, tus familiares, tus criados? ¿Has observado con ellos el precepto de «no hacer ni decir nada malo a nadie»? Acuérdate de lo que has pasado y soportado, y de que la historia de tu vida ya está escrita y tu servicio consumado. Cuántas cosas hermosas has contemplado, cuántos dolores y placeres has despreciado, cuántas ambiciones ignorado, con cuántos ingratos te has comportado con bondad.

32. ¿Cómo es que almas ignorantes e incultas confunden a otra sabia e instruida? ¿Qué alma es sabia e instruida? La que conoce el principio y el fin, y la razón que da forma a la sustancia toda y que, desde siempre, gobierna el todo siguiendo cielos fijados.

33. Pronto no serás más que ceniza o esqueleto, y un nombre (y tal vez ni siquiera eso); y el nombre, ruido y eco.

34. Puedes encaminar tu vida adecuadamente si tomas la senda correcta, si eres capaz de pensar y actuar con rectitud. Dos cosas son comunes al alma de dios y a la de las criaturas racionales: no ser estorbado por otro, hacer que el bien consista en una disposición y actuación rectas, y poner en ello el límite al deseo.

35. Si esto no es una maldad mía ni fruto de maldad mía, y no daña a la comunidad ¿por qué me preocupo? ¿Cuál es el daño para la comunidad?

36. ¡No te dejes arrastrar por tu imaginación! Ayúdalos conforme a tu capacidad y su mérito, aunque sólo hayan perdido cosas sin importancia. No sigas, no obstante, la mala costumbre de imaginar que se ha perdido algo. Como el anciano que al partir pedía la peonza a su hijo, sin olvidar nunca que sólo era una peonza, ¡haz tú lo mismo ahora que te lamentas! ¿Acaso has olvidado lo que realmente valen esas cosas? «No, pero otros ponen gran empeño en ellas.» ¿Es eso razón suficiente para dejarte enloquecer?

37. Dices: «Hubo un tiempo en que fui afortunado, siempre y en cualquier lugar.» Pero ser un hombre afortunado significa que tiene una buena fortuna, y una buena fortuna son las buenas inclinaciones del alma, los buenos impulsos, las buenas acciones.

## TEXTOS DE SÉNECA

### *Cartas morales a Lucilio* (selección)

#### CARTA II

##### *Viajes y lecturas*

Por lo que me escribes, y por lo que siento, concibo buenas esperanzas, ya que no andas vagando y no te afanas en cambiar de lugar. Estas mutaciones son de alma enferma; creo que una de las primeras manifestaciones con que un alma bien ordenada revela serlo es su capacidad de poder fijarse en un lugar y de morar consigo misma. Atiende, empero, a que esta lectura de muchos volúmenes y muchos autores no tengan algo de caprichoso e inconstante. Precisa demorarse en ciertas mentalidades, y nutrirse de ellas, si quieres alcanzar provecho que pueda permanecer confiadamente asentado en tu alma. Quien está en todo lugar no está en parte alguna. A los que pasan su vida corriendo por el mundo les viene a suceder que han encontrado muchas posadas, pero muy pocas amistades. Y asimismo es menester que acontezca a los que no quieren dedicarse a familiarizarse con un pensador, sino que prefieren pasar por todos somera y presurosamente. No aprovecha, no es asimilado por el cuerpo el alimento que se vomita a poco de haber penetrado en el estómago. Nada hay tan nocivo para la salud como un continuo cambio de remedios; no llega a cicatrizarse la herida en la cual los medicamentos no han sido más que ensayados; la planta que ha sido trasplantada repetidamente, no cobra vigor; nada llega a mostrarse tan útil que pueda rendir provecho sólo de pasada. Muchedumbre de libros disipa el espíritu; y por tanto, no pudiendo leer todo lo que tienes, basta que tengas lo que puedas leer. «Pero», me dices «harto me place hojear, ora este libro, ora aquél.» Es propio de un estómago inapetente probar muchas cosas, las cuales, siendo opuestas y diversas, lejos de alimentar, corrompen. Lee, pues, siempre autores consagrados, y si alguna vez te viene en gana distraerte en otro, vuelve a los primeros. Procura cada día hallar alguna defensa contra la pobreza y contra la muerte, así como también contra otras calamidades; y luego de haber pasado por muchos pensamientos, escoge uno a fin de digerirlo aquel día. Yo también lo hago así: entre las muchas cosas que he leído, procuro retener alguna. La de hoy es ésta que he cazado en Epicuro —ya que acostumbro a pasar también a los campos enemigos, no como desertor, sino como explorador—: «Es cosa de mucha honra», dice, «la pobreza alegre». La pobreza, empero, ya no es pobreza si

es alegre, por cuanto no es pobre quien poco posee, sino quien desea más de lo que tiene. Porque, ¿qué importa cuánto tiene aquel hombre en sus arcas, cuánto esconde en sus graneros, cuántos rebaños apacienta o cuántos réditos cobra, si anda codicioso de las riquezas ajenas, si no cuenta las cosas adquiridas, antes bien las que piensa poseer? ¿Me pides cuál es la medida de las riquezas? En primer lugar tener lo que es necesario; después, lo que es suficiente. Consérvate bueno.

## CARTA VII

### *Es menester huir de la turba*

Me pides qué cosa hemos de evitar más: y te diré, la turba. Pero no puedes dejar de confiarte a ella sin peligro. Por lo que a mí atañe, harto te confesaré mi flaqueza: nunca vuelvo de ella con el mismo temple de alma con el que a ella había acudido. Tal como a los enfermos, que tras prolongada debilidad no pueden salir sin perjudicarse, nos acontece a nosotros, convalecientes de una prolongada enfermedad espiritual. El trato con la multitud es dañoso, pues entre ella no hay nadie que deje de recomendarnos un vicio, o no lo deje impreso en nosotros, o, sin que nos percatemos de ello, nos manche. Y cuanto mayor sea la muchedumbre con la cual nos mezclamos, tanto mayor será el peligro. Pero nada existe tan perjudicial a las buenas costumbres como la asistencia a espectáculos, ya que entonces, por medio del placer, los vicios penetran más fácilmente en nosotros. ¿Qué imaginas que quiero decir? Que voy tornándome más avaro, más ambicioso, más sensual, y hasta más cruel y más inhumano, por haber estado entre los hombres. Vino a acontecer que me hallase por azar en un espectáculo de mediodía, en el cual aguardaba juegos y jolgorio y algunas expansiones que descansasen los ojos del hombre de la vista de la sangre humana. Y todo fue al contrario. Tal como se había luchado antes, no era más que simple benignidad; ahora ya no son juegos, antes verdaderos homicidios; los luchadores no tienen nada con qué protegerse, todo su cuerpo queda expuesto a los golpes, y la mano no acomete sin herir. La mayoría prefiere esto a los combates ordinarios y a los de favor. ¿Cómo no preferirlos? Ni casco, ni escudos protegen del hierro. ¿Por qué armaduras y arte de esgrima? Todo ello no son más que dilaciones para la muerte. Por la mañana los hombres son colocados ante osos y leones; al mediodía, ante los espectadores. Estos mandan que los que han matado luchen con los que ahora los tienen que matar, reservándose el ganador para otra matanza; el fin de estos luchadores es la muerte; y la tarea se lleva a término por el hierro y el fuego. Así en la arena se ocupan los

intermedios. «Pero es que tal o cual ha robado, ha matado hombres.» Pues, ¿qué te has creído? Aquél tiene que sufrir estos males por haber matado; ¿qué merecerías, tú, miserable, por haberlo contemplado? «Hiere, azota, quema. ¿Por qué va contra el hierro con tan poco coraje? ¿Por qué muere de mala gana? Que de los azotes lo lleven a las heridas, que ambos presenten el pecho desnudo a los golpes.» El espectáculo se interrumpe: «Mientras, para no quedarnos sin hacer nada, que ahoguen hombres.» Muy bien, ¿pero no comprendes aún que el ejemplo del mal vuelve sobre aquel que lo realiza? Dad gracias a los dioses inmortales, que estáis enseñando a ser cruel a quien no puede aprenderlo. Es menester apartar del contacto con el pueblo a toda alma delicada y poco firme en la rectitud, ya que ponerse al lado de los más es cosa fácil. Aun Sócrates y Catón y Lelio habrían podido ver removida su virtud por una multitud tan desemejante: cuanto menos habríamos podido resistir el empuje de los vicios que vienen con tan numerosa compañía, nosotros que, a lo más, sólo estamos comenzando a poner orden en nuestra alma. Un solo ejemplo de lujuria o de avaricia ocasiona gran daño; el trato con un hombre voluptuoso nos enerva insensiblemente y nos ablanda, un vecino rico excita la codicia, un compañero maldiciente mancha con su herrumbre a la persona más franca e inocente; ¿qué piensas, pues, que va a ser de la moralidad de aquel sobre el cual recae la acometida de todo un pueblo? Precisa que seas o su imitador o su enemigo. Y es menester evitar tanto una cosa como otra: ni seas semejante a los malos porque son muchos, ni enemigo de muchos porque son desemejantes. Retírate en ti mismo todo cuanto sea posible; trátate con aquellos que pueden hacerte mejor, admite a aquellos a los cuales puedas mejorar; estas cosas tienen condición de reciprocas, ya que los hombres aprenden enseñando. Guárdate que la vanagloria de hacer notorio tu talento no te decida a presentarte ante el público a fin de leer o disertar; cosa que te dejaría hacer si pudieses ofrecer una mercancía adecuada a este pueblo, pero nadie de ellos puede entenderte. Tal vez sólo podrás ganar a uno o dos, y aun tendrás que formarlos y educarlos para que te entiendan. «Entonces, ¿para quién has aprendido estas cosas?» No temas haber trabajado en vano si las aprendiste para ti.

Pero, a fin de no sentirme solo en aprovechar de lo que hoy llevo aprendido, te comunicaré unas egregias frases que acabo de descubrir, casi sobre el mismo propósito, de las cuales una servirá para pagar la deuda de esta carta, y las otras dos recíbelas a manera de anticipo. Dice Demócrito: «Un solo hombre es para mí como todo un pueblo, y todo un pueblo es para mí como un solo hombre». Bellas también son las palabras de aquel, fuera quien fuese, ya que son de autor dudoso, el cual, preguntado por qué ponía tanta solicitud en unas obras que habían de llegar a poquísimos, dijo:

«Aún me bastan pocos, me basta uno, puedo contentarme con ninguno». Y magnífica es la tercera sentencia, de Epicuro, que dijo escribiendo a uno de sus compañeros de estudio: «Esto no es para muchos, sino para ti, ya que somos el uno para el otro un gran espectáculo». Deposita, querido Lucilio, estas cosas en tu alma a fin de que llegues a menospreciar el afán de ser aplaudido por la muchedumbre. Una muchedumbre te alaba: ¿en qué puedes sentirte complacido si eres tal que esa muchedumbre te comprenda? Es en tu interior donde tienen que ser admiradas tus cualidades. Consérvate bueno.

## CARTA XVII

### *Es menester dejarlo todo por la filosofía*

Tira todas estas cosas si eres sabio, y más aún si te afanas por serlo; a grandes pasos y con todas tus fuerzas tiende a la perfección de tu entendimiento: si alguna cosa te detiene, o desiste de tal empresa o córtala. «Me detiene», dices, «el ansia del patrimonio; el querer componer las cosas en forma que me rindan bastante sin trabajar, a fin de que la pobreza no pese sobre mí ni yo pese sobre otra persona.» Al decir estas cosas no parece conocer la fuerza y el poder del bien que meditas; ves, bien cierto, la parte poco profunda de la cuestión, es decir, el gran provecho de la filosofía, pero no distingues aún con la claridad necesaria, uno por uno, sus beneficios, ni llegas a comprender la gran ayuda que de ella recibimos en todo caso, cómo, usando una frase de Cicerón, nos asiste en las grandes necesidades y desciende hasta las más pequeñas. Llámala a consejo, créeme; ella sabrá persuadirte de que no es menester sentarte a sacar cuentas. Lo que buscas, lo que quieres conseguir con estos aplazamientos es no verte en la necesidad de temer la pobreza. Pero, ¿y si la pobreza fuese deseable? En muchos se da el caso de que para filosofar les estorban las riquezas; la pobreza resulta libre de obstáculos y segura. Cuando suena el clarín, sabe que no la llaman; cuando tocan a fuego, busca la manera de salir, pero no las cosas que tiene que llevarse. Cuando tiene que navegar, no llena de rumor los puertos, no conmueve las riberas con el acompañamiento de un solo hombre siquiera; no le rodea una turba de esclavos, para alimentar a los cuales precisa toda la fertilidad de las regiones ultramarinas. Es cosa fácil alimentar pocos vientres y bien acostumbrados, que no pretenden más que saciarse; el hambre sale barata, la desgana, muy cara. A la pobreza le basta con satisfacer las necesidades urgentes; ¿por qué, pues, rechazas este comensal del cual los ricos sensatos imitan las costumbres? Si quieres cultivar el espíritu precisa que seas pobre o que te hagas semejante a los pobres. El estudio de las cosas saludables

no puede hacerse sin atender a conservar la frugalidad, y la frugalidad no es más que una pobreza voluntaria. Abandona, pues, semejantes excusas: «Aun no tengo lo suficiente; en cuanto alcance tal suma me entregaré por entero a la filosofía». ¡Pero si lo primero que precisa preparar es esto que tú difieres y dejas para lo último! ¡Si por ahí se ha de comenzar! «Primero —dices— quiero adquirir lo suficiente para poder vivir.» Adquiérela mientras vas aprendiendo; la cosa que te impide vivir bien no te impide morir bien. No existe ninguna razón que pueda hacernos creer que la pobreza, y ni tan sólo la indigencia, nos alejen de la filosofía. Los que se afanan por llegar a ella han de soportar incluso el hambre, como algunos han tenido que soportarla en ciudades sitiadas; ¿y qué premio podían recibir éstos de sus fatigas si no fuese el de no quedar a merced del vencedor? Cuánto mejor lo que aquí se promete: ¡la libertad perpetua y no vernos obligados a obedecer a ningún dios ni a ningún hombre! Hemos de alcanzar esta meta aunque sea pasando hambre. Los ejércitos han soportado, a lo peor, toda suerte de penalidades; a menudo han tenido que vivir de raíces, han tenido que saciar el hambre con cosas que produce asco mencionar. Y todo ello lo han padecido por un reino, y lo que maravillará más, por un reino que no era suyo. ¿Dudará nadie en soportar la pobreza a fin de liberar el alma de la furia de las pasiones? No precisa, pues, adquirir antes el dinero; a la filosofía puede llegarse incluso sin escote de viaje. ¿Es verdaderamente así? Cuando ya lo tengas todo, ¿querrás entonces también la filosofía? ¿Será la postrer cosa útil de la vida, y, para decirlo así, el añadido final? Tú, al contrario, si ya tienes alguna cosa —¿no has pensado si ya tienes en exceso?— entrégate a la filosofía; si no tienes nada, sea ella el primer bien de que vayas en pos. «Pero me faltaría lo necesario.» En primer lugar no puede faltarte, ya que la Naturaleza pide muy poca cosa y el sabio se acomoda a la Naturaleza. Pero si le sobrevienen calamidades extremas, procurará desasirse pronto de la vida y así terminará de ser molesto por sí mismo. Y si son estrechos y menguados los recursos que halle para prolongar la vida, tomará en pago la razón, y sin ansia ni angustia, por lo sobrero, pagará la deuda de alimento al vientre y de abrigo a las espaldas y se reirá con toda seguridad y alegría de los tráfigos y competencias de los ricos que andan desazonados tras las riquezas, diciendo: «¿Por qué aplazas tanto tu bienestar? ¿Aguardas tal vez las ganancias de la usura, o los beneficios de una operación, o el testamento de un viejo rico, pudiendo así volverte rico de repente? La sabiduría substituye a las riquezas, ya que las concede a aquel para el cual son inútiles». Ello no reza para ti, que te hallas cerca de la opulencia. Cambia de siglo y encontrarás que tienes demasiado; en cambio, la suficiencia es igual en todos los siglos.

Aquí podría terminar la carta si no fuese porque te tengo mal acostumbrado. Nadie podía saludar a los reyes partos que no fuese con un presente; de igual manera no es posible despedirse de ti con las manos vacías. ¿Qué haré, pues? Pediré prestado a Epicuro: «Para muchos, haber ganado riquezas no fue acabamiento de sus miserias, sino cambio de unas por otras.» No me causa esta sentencia ninguna extrañeza puesto que el mal no está en las cosas, sino en nuestra alma. Aquello mismo que nos hacía insoportable la pobreza nos hará insoportable la riqueza. Tal como es indiferente que pongas un enfermo en un lecho de madera o en uno de oro, pues donde sea que le acomodes llevará consigo la enfermedad; tampoco tiene ninguna importancia que una alma enferma se encuentre entre la riqueza o entre la pobreza: su mal le sigue por todas partes. Consérvate bueno.

### CARTA XXVIII

#### *Los viajes no curan el espíritu*

¿Por ventura crees que sólo a ti ha sucedido, y te admiras de ello como de algo nuevo, si en un viaje tan largo y por tanta variedad de países no has conseguido liberarte de la tristeza y la pesadez de corazón? Es el alma lo que tienes que cambiar, no el clima. Ni que cruces el mar, tan vasto, ni que, como dice nuestro Virgilio,

«se pierdan ya tierras y ciudades»,

los vicios te seguirán doquiera que vayas. A uno que le preguntaba esto mismo, le respondió Sócrates: «¿Por qué te admiras de que los viajes no te aprovechan para nada si por todo vas contigo mismo? Va en pos de ti la misma causa que te empujaba a marcharte». ¿De qué puede servir la novedad de las tierras, el conocimiento de ciudades y países? Todos estos cambios son en vano. ¿Me preguntas por qué no has hallado consuelo en tu huida? Porque escapaste contigo mismo. Es el hato del alma lo que precisa abandonar; sin haber hecho esto no encontrarás agradable ningún lugar. Piensa que tu estado es el que Virgilio presta a aquella profetisa agitada y espoleada y llena de un espíritu extraño a ella:

«La profetisa se agita para expeler de su pecho al gran dios».

Vas de acá para allá a fin de sacudirte el peso que te acongoja, que se vuelve más imperioso con las mismas oscilaciones, tal como en las



naves los fardos fijos pesan menos; si se mueven de un lado para otro, hunden aquella banda sobre la cual cargan. Cualquiera cosa que hagas lo haces contra ti mismo, y hasta el movimiento te daña porque sacudes a un enfermo. Pero cuando te hayas liberado de este mal, todo cambio de lugar te resultará delicioso; aunque te veas lanzado a las tierras más remotas o que te encuentres en un rincón cualquiera de un país bárbaro, toda estancia te resultará hospitalaria. Lo más importante no es adónde vas, sino quién eres tú que vas. Es menester vivir con este convencimiento: «Yo no he nacido para un rincón, mi patria es todo el mundo», Si vieses esto bien claro, no te extrañaría no encontrar consuelo en la diversidad de los países a los cuales emigras a menudo, fastidiado de aquellos donde vivías antes, ya que aquellos primeros te habrían gustado si todos los hubieses tenido por tuyos. Ahora, en realidad, no viajas, vas errante, eres impelido, y cambias de lugar, de un sitio a otro, siendo así que lo que buscas, es decir, vivir bien, se encuentra en todas partes. ¿Puede existir un lugar tan agitado como el Foro? Y, a pesar de todo, si precisa, se puede vivir allí tranquilamente. Pero si se pueden componer libremente las cosas, es preferible huir de la vista y de la vecindad del Foro; pues así como los lugares malsanos atacan la más firme salud, existen también lugares poco sanos para el alma convaleciente, no llegada aún a la perfección. Disiento de aquellos que se lanzan de cara a la borrasca y que, atraídos por la vida tumultuosa, luchan cada día con virilidad contra toda suerte de dificultades. El sabio lo soportará, pero no lo elegirá; preferirá mejor vivir en paz que en lucha. No servirá mucho haber abandonado los propios vicios si nos precisa luchar con los ajenos. «Treinta tiranos», me dirás, «rodearon a Sócrates y no pudieron quebrantar su espíritu.» ¿Qué importa el número de los dueños? La esclavitud es sólo una, y quien la ha menospreciado es libre, por numerosa que sea la banda de gente que le domine.

Es tiempo de acabar, si antes pago los portes. «Principio de la salud es el conocimiento del pecado.» Egregia me parece esta sentencia de Epicuro, pues quien ignora que ha pecado no quiere ser corregido; antes que quepa la enmienda cuenta sus vicios como virtudes? Por esto, repréndete tú debes reconocer tu culpa. Algunos se jactan de sus vicios.

¿Por ventura crees que se preocupa de los remedios quien mismo tanto como puedas, infórmate contra ti mismo; desempeña primero el oficio de acusador, después el de juez, defensor y alguna vez castígate. Consérvate bueno.

#### CARTA XXXI

*Desdén de la opinión del vulgo*

Reconozco a mi Lucilio: ahora comienza a mostrarse tal como prometía. Ve siguiendo este empuje el espíritu que te conduce a todos los bienes superiores, haciendo que el vulgo te menosprecie; no te deseo ni que seas más grande ni más bueno de lo que aspiras a ser. Tus fundamentos ocupan gran espacio: realiza, pues, todo aquello que te has propuesto y pon en orden todos los planes de tu alma. En una palabra: alcanzarás la sabiduría si te obturas los oídos, aunque no basta con cubrirlos con un poco de cera, sino que precisa un espesor más duro que aquel que se cuenta que fue usado por Ulises con sus compañeros. La voz que entonces se temía era seductora, mas no era la de todos; pero la que tememos ahora no resuena en un único escollo, antes en todos los puntos de la Tierra. Se percibe, no en un lugar determinado peligroso por las asechanzas de los placeres, sino en todas las ciudades; hazte sordo incluso ante aquellos que más te quieren, pues, aun con la mejor intención, sólo te desean males. Y si quieres ser feliz, pide a los dioses que no te acontezca nada de lo que éstos te desean. No son verdaderos bienes aquellas cosas de las que ellos quieren verte colmado: el bien no es más que uno, causa y sostén de la vida feliz, la confianza en sí mismo. Pero este bien no podremos captarlo si no menospreciamos la fatiga, contándola entre aquellas cosas que no son ni buenas ni malas; ya que no es posible que una misma cosa sea unas veces mala y otras buena, unas veces liviana y soportable, otras temible. La fatiga no es un bien. ¿Qué es, pues, un bien? El menosprecio de la fatiga. Por esta razón atacaría a los que se afanan por nada; al contrario, aprobaría a los que luchan por ser honestos, tanto más cuanto más se esfuercen en ello, sin dejarse vencer ni detener. Yo exclamaré dirigiéndome a ellos: «Valor, erguíos y respirad ampliamente, y ascended, si podéis, esta cuesta de un solo aliento». La fatiga es el alimento de las almas nobles. No quieras, pues, elegir, según los antiguos votos de tus padres, lo que querías obtener, lo que desearías; a un varón que ha seguido todo el mundo de los honores tiene que serle vergonzoso importunar a los dioses. ¿Qué necesidad existe de expresarles nuestros deseos? Hazte tú mismo feliz, y ciertamente lo conseguirás si comprendes que es bueno todo aquello que va acompañado de una virtud y que es deshonesto todo lo que va acompañado de malicia. Así como sin la compañía de la luz no hay nada que sea brillante ni que sea negro, a menos que en sí mismo contenga la tiniebla o implique alguna oscuridad; así como sin obra del fuego no existe nada caliente, ni nada frío sin el aire, así también lo honesto y lo deshonesto resultan de la compañía de la virtud o de la malicia. ¿Qué es, pues, el bien? La ciencia. ¿Qué es el mal? La ignorancia. El varón prudente y diestro elegirá o rechazará, según el

tiempo, las cosas, sin temer, empero, lo que rechace ni admirar aquello que elija, si es que tiene una alma grande e invencible. Te he prohibido deprimirte y desfallecer. Es poco aún que no rechaces el trabajo: es menester que lo andes buscando. «¿Pues, qué —me dices—, el trabajo frívolo y superfluo, y el inspirado por causas innobles, ¿no es malo? » No lo es más que aquel que aplicamos a causas nobles, por cuanto es siempre la misma paciencia del alma, que exhorta ella misma a las cosas ásperas y duras diciendo: «¿Por qué desfalleces? No es propio de hombre temer la propia fatiga». Para que la virtud sea perfecta precisa añadir a todo ello una igualdad de vida y un tono sostenido, siempre de acuerdo consigo mismo, lo cual no puede ser si no se posee la ciencia y el arte que hace conocer las cosas humanas y las divinas. He aquí todo el bien supremo; si lo alcanzas comienzas a ser, no el suplicante de los dioses, sino su compañero. «¿Cómo se llega a este lugar?», me dices. No por la montaña Apenina, ni por la Graciana, ni por el desierto de Candavia; no es menester que pases por las Sirtes, ni por Scila y Caribdis, por entre las cuales, a pesar de todo, pasaste por la golosina de un pequeño gobierno: el camino, para el cual la Naturaleza te ha provisto adecuadamente, es seguro y agradable. Ella te ha procurado dones, que si no los abandonas te elevarán a la altura de Dios. Pero el dinero no te sabrá hacer igual a Dios, porque Dios no tiene nada. No te hará igual a Dios la pretexto, porque Dios está desnudo. No te hará igual a Dios la fama, ni la ostentación propia, ni la notoriedad del nombre difundido por los pueblos, ya que nadie conoce a Dios, y además muchos piensan en él con malos pensamientos sin recibir castigo por ello. Como tampoco una banda de servidores conduciendo tu litera por los paseos urbanos y en los largos viajes, puesto que Dios máximo y poderosísimo es el que conduce todas las cosas. Como tampoco podrán hacerte feliz la belleza ni la fuerza, ya que ninguna de estas cosas resiste el paso del tiempo. Es menester encontrar algo que no desmerezca con la edad, que no pueda encontrar obstáculo. ¿Cuál es? El alma; pero el alma recta, buena, grande, a la que, ¿cómo nombrarás si no es llamándola un dios habitador del cuerpo humano? Esta alma tanto puede pertenecer a un caballero romano como a un liberto y como a un esclavo. Porque, ¿qué cosas son un caballero romano, un liberto, un esclavo? No son sino nombres nacidos de la ambición o de la injusticia. Es posible ascender al cielo desde un rincón, con tal que te yergas «y tomes una forma digna de un dios». No tomarás esta forma por medio del oro ni de la plata, pues con estas materias no es posible reproducir la imagen divina; recuerda que cuando los dioses nos eran propicios eran de arcilla. Consérvate bueno.

CARTA LII  
*Elección de maestro*

¿Cuál es, Lucilio, esta fuerza que nos atrae en un sentido cuando nosotros tendemos hacia otro, y nos empuja al lugar adonde no queremos ir? ¿Qué es esto que lucha contra nuestra alma y que no permite que nosotros queramos una cosa de una vez para siempre? Fluctuamos entre diversos propósitos: no queremos nada con voluntad libre, absoluta, perpetua. «Es», me dices «la estulticia, Que no se detiene ante nada, a la que nada place mucho tiempo.» Pero ¿cómo y cuándo nos desasiremos de ella? Nadie por sí mismo tiene poder bastante para elevarse por encima de la estulticia; es menester que alguien le tienda la mano, que alguien le levante. Dice Epicuro que algunos alcanzaron la verdad sin ayuda de nadie, pues ellos mismos se abrieron camino. Es a éstos a quienes dedica las mayores alabanzas, por haber sabido ponerse en marcha por sí mismos, por haber sabido provocar el cambio espontáneamente; pero muchos otros precisan de ayuda extraña, incapaces de caminar si no hay quien les preceda, mas harto capaces de seguir. Dice que pertenece a este segundo grupo Metrodoro, espíritu noble, sin duda, aunque de segundo orden. Nosotros no somos del primer grupo, y bien contentos si nos vemos aceptados en el segundo. No menosprecies, pues, al hombre que se sal. va por influjo de otro: ya es mucho el deseo de salvarse. A más de estos dos gr4os encontrarás otro, que tampoco debe ser rechazado, de hombres que pueden ser arrastrados, y aun forzados, al bien; a estos hombres les precisa no sólo que les guíemos, sino que les ayudemos, y casi que les coaccionemos. Ello constituye el tercer matiz. Si también de éstos quieres un ejemplo, Epicuro dice que Hermarco era uno de ellos. Epicuro felicita al primero, pero admira más al segundo, porque, por más que ambos alcancen el mismo fin, merece ser más alabado haber hecho lo mismo con un carácter más difícil. Figúrate que se han alzado dos edificios, desiguales en sus cimientos, pero iguales en altura y magnificencia; mientras uno de ellos, establecido sobre basamentos firmes, ha podido alzarse rápidamente, el otro, empero, tiene los cimientos trabajosamente contruidos sobre tierra blanda y húmeda y ha sido menester grande esfuerzo antes de que se haya podido alcanzar la roca firme. Quien contemple las dos obras realizadas deberá comprender que la segunda oculta una labor más grandiosa y difícil. Existen caracteres fáciles y prontos; otros han de ser trabajados a mano, según suele decirse, y para sentarlos sobre buenos cimientos dan mucho trabajo. Yo no tendré por más feliz aquel que no haya tenido que luchar con su propio temperamento; pues no cabe duda que ha merecido más de sí mismo quien ha tenido que vencer el desorden

de su naturaleza, y, más que encaminarse, ha tenido que arrastrarse hacia la filosofía. Sobre que este temperamento duro y laborioso es el que nos ha sido dado: caminamos entre obstáculos. Nos precisa, pues, luchar y reclamar el auxilio de alguien. «¿A quién reclamaré?», me dices. A uno u otro. Pero vuelve a los primitivos, que siempre encontrarás a tu disposición; pues no sólo pueden prestarnos ayuda los que son, sino también los que han sido. Y entre los que son actualmente no debemos escoger aquellos que hablan atropelladamente, que revuelven muchedumbre de lugares comunes y no son pocos los mitones que Les rodean, antes bien, aquellos que enseñan con el ejemplo, que después de haber expuesto lo que debe hacerse, lo corroboran con sus actos, que nos muestran lo que es obligado evitar y nunca aparecen sorprendidos por las cosas que dieron por vedadas. Escoge un auxiliar que te despierte más admiración cuando lo veas que cuando lo oigas. No por esto te prohibiré escuchar a aquellos que acostumbran admitir a la turba en sus discursos, siempre que su propósito al hablar ante la multitud sea el de tornarse mejores y hacer que los demás también progresen en la virtud, siempre que no obren por ambición. Pues, ¿qué cosa puede ser más vergonzosa para la filosofía que andar a la zaga de las aclamaciones? ¿Por ventura el enfermo alaba al médico que le corta las carnes? Callad, mostrad reverencia, prestaos a ser curados; aunque me dedicaseis vuestras aclamaciones no haría mayor caso que si, tocando vuestros vicios en lo vivo, os pusieseis a gemir. ¿Queréis dar pruebas de lo atentos que sois y de la emoción que sentís por las cosas grandes? Sea. ¿Cómo no permitir que juzguéis y emitáis sufragio sobre lo que sea más excelente? En la escuela de Pitágoras, los discípulos tenían que callar durante cinco años; ¿por ventura crees que después se les concedía de buenas a primeras el derecho de hablar y alabar? ¡Cuán grande es la demencia de aquel que sale sonriendo del auditorio de ignorantes que le ha aplaudido! ¿Por qué te alegras de ser alabado por aquellos hombres que tú no puedes alabar? Fabiano disertaba en público, pero era escuchado en silencio; si de vez en cuando estallaban las aclamaciones y los elogios, eran provocados por la grandeza de sus ideas y no por la sonoridad del discurso pronunciado con voz muelle e inofensiva. Es menester que haya alguna diferencia entre los elogios del teatro y los de la escuela, pues no dejan de existir alabanzas indiscretas. Si se observa bien, todas las cosas tienen sus indicios, y aun de los actos más pequeños puede sacarse argumento bastante para conocer las costumbres: el impúdico es traicionado por su andar, por el movimiento de su mano, a veces por una simple respuesta, por la manera de dar en su cabeza con un dedo, por la mirada extraviada; la risa delata al malvado; el rostro y el continente, al orate. Estos defectos son puestos de

manifiesto por los respectivos síntomas: sabrás cómo cada uno es, si consideras cómo elogia y cómo es elogiado. Aquí y allá ciertos filósofos son aplaudidos por los oyentes, y la turba de los admiradores está pendiente de ellos; pero si entiendes bien la cosa, no es que los alaben, los aclaman. Pero, con todo, hay que dejar estas aclamaciones para aquellas profesiones que se proponen agradar a la turba; la filosofía tiene que ser adorada. Es preciso permitir a los jóvenes que alguna vez sigan los impulsos del corazón, pero sólo cuando se abren, por impulso y no sean capaces de imponerse silencio: tal elogio es como si prestase ánimo al auditorio y obra como un estimulante en los adolescentes. Es de desear que se conmuevan por las ideas, no por las palabras sonoras, pues de otro modo la elocuencia podría serles nociva; no les despertaría el afán de la verdad, sino de la elocuencia en sí misma. Por ahora diferiré esta cuestión, pues exigiría un desarrollo más propio y más extenso para tratar de cómo se ha de hablar al pueblo, qué debemos permitirnos delante de él, y qué ha de permitir el pueblo ante él. No existe duda alguna que la filosofía ha sufrido grandes daños por haberse mercantilizado; pero puede mostrarse en su santuario a condición de ser servida, no por un mercader, sino por un sacerdote. Consérvate bueno.

## CARTA LXII

### *Empleo del tiempo*

Mienten aquellos que quieren hacer ver que la multitud de asuntos les impide atender a los estudios liberales, simulan ocupaciones y las multiplican, y se estorban ellos mismos; yo, querido Lucilio, tengo mi ocio, y dondequiera que me encuentre me pertenezco. No me entrego a las cosas, sino que me doy a ellas de prestado; no ando corriendo detrás de las ocasiones de perder tiempo, antes bien, me detengo en cualquier lugar, me entrego a mis pensamientos y medito alguna cosa saludable. Cuando me doy a los amigos, no por ello me substraigo a mí mismo, ni me detengo con aquellos con quienes me ha reunido alguna circunstancia o algún deber cuidadoso, sino que permanezco con los mejores de los hombres: en cualquier lugar, en cualquier siglo que hayan existido, hacia ellos dirijo mi alma. Siempre traigo conmigo a Demetrio, el mejor de los hombres, y, abandonando a los purpurados, hablo con aquel hombre medio desnudo y le admiro. ¿Cómo no admirarlo si veo que no le falta nada? Podemos menospreciar todas las cosas, pero a nadie le es posible tenerlas todas: el camino más breve hacia la riqueza es el menospreciarla. Y nuestro

Demetrio vivió no como quien menosprecia todas las cosas, sino como quien las cede a los otros. Consérvate bueno.

### CARTA LXXV

#### *De la simplicidad del estilo*

Te quejas que mi estilo carece de pulimento. Pero, ¿quién es el que pretende hablar con elegancia sino aquel que desea hablar amaneradamente? Tal como sería de llana y espontánea nuestra conversación si estuviéramos sentados platicando, o anduviésemos juntos de camino, así quiero que sean mis cartas, que no tengan nada de rebuscado ni de fingido. Si fuese posible, preferiría presentar aquellas cosas que oído decir. Ni en una discusión pernearía o bracearía o levantaría la voz, antes bien, dejaría estas cosas a los oradores, contentándome con que mis pensamientos llegasen a ti sin adornarlos ni envilecerlos. De una sola cosa querría convencerte: de que siento cuanto digo, y no solamente lo siento, sino que le tengo afecto. Los hombres besan de una manera a su amiga, y de otra a sus hijas; con todo, también en este beso, tan honorable y casto, se manifiesta claramente el afecto. No querría, ¡por Hércules!, que fuesen secas y áridas las palabras que expresen tan grandes cosas, pues la filosofía no renuncia al ingenio, pero tampoco es menester gastar grandes esfuerzos en las palabras. Todo nuestro propósito debe reducirse a decir lo que sentimos y a sentir lo que andamos diciendo: nuestra palabra tiene que estar de acuerdo con nuestra vida. Ha cumplido rectamente su encomienda aquel que encuentras igual tanto cuando es visto como cuando es oído. Ya veremos qué especie de hombre es y dónde llega, pero sea primero sólo un hombre. No es placer, sino provecho que tienen que producir nuestras palabras. Pero si podemos contar con la elocuencia sin buscarla, si se tiene a mano, lléguese en buena hora a ponerse al servicio de las ideas nobles, pero compórtese de manera que más que enseñarse ella misma nos enseñe las ideas. Las otras artes sólo atienden al ingenio de la expresión, pero aquí se trata del gran negocio del alma. El enfermo no busca un médico que sea elocuente; mas si acierta a suceder que el que sabe curar sea por otra parte capaz de expresarse con elegancia, todo eso tendrá de más. Pero no hallará motivo alguno para felicitarse de estar en manos de un médico elocuente, pues esta cualidad es para un médico como la belleza para un piloto hábil. ¿Por qué me cosquilleas los oídos? ¿Por qué me los llenas de delicias? Bien otra cosa es lo que conviene: el cauterio, el cuchillo, la dieta. Para ello has sido llamado: tienes que curar una enfermedad antigua, grave, general; tienes

entre manos un asunto tan serio como el de un médico en una epidemia. ¿Y te preocupas de las palabras? Puedes sentirte contento si prestas alcance a las cosas. ¿Cuándo aprenderás tantas como precisa aprender? ¿Cuándo las asimilarás tan íntimamente que ya no puedas olvidarlas? ¿Cuándo las probarás con la experiencia? Pues no es suficiente, como en otras materias, confiarlas a la memoria: precisa ensayarlas en la práctica. «¿Pues, qué? ¿No existen entre los sabios grados intermedios? ¿No hallamos el precipicio junto a la sabiduría?» No lo creo así, pues aquel que progresa se puede contar aún entre el número de los faltos de juicio, pero ya le separa de éstos una gran distancia, y aun entre los mismos que progresan existen grandes diferencias. Según algunos, se dividen en tres clases: los primeros son aquellos que aun no han adquirido la filosofía, pero ya han conseguido sentar la planta en sus contornos; mas una cosa cercana queda, a pesar de todo, todavía fuera. ¿Me preguntas quiénes son éstos? Aquellos que ya han dejado todas las pasiones y todos los vicios, que ya han escogido aquellas cosas en las que pretenden asentar su afecto, aunque la confianza que abrigan no ha sido experimentada aún. No gozan todavía del uso de su bien, pero ya no pueden recaer en aquellas cosas de las cuales huyeron. Ya han alcanzado aquel punto del cual no se puede resbalar hacia atrás, mas esto no consta aún a su propio espíritu: según recuerdo haber escrito en una carta, en aquella sazón «no sabemos que sabemos». Tienen la fortuna de gozar de su bien, pero no la de confiar en él. Algunos definen esta especie de proficientes de que estoy hablando, diciendo que ya se han liberado de las dolencias del alma, pero aun no de las pasiones, y que se encuentran todavía en terreno resbaladizo; por cuanto nadie se encuentra fuera de todo peligro de mal si no se lo ha sacudido del todo de encima, y sólo lo ha sacudido del todo quien ha puesto en lugar de él la sabiduría. La diferencia entre las enfermedades del alma y las pasiones ya ha sido expuesta por mí repetidas veces. Pero te la voy a recordar una vez más: las enfermedades son los vicios inveterados y endurecidos, como la avaricia y la ambición, las cuales han atado el alma con gran violencia y se han convertido en dolencias permanentes. Para definirla brevemente te diré que la enfermedad del alma es la pertinacia del juicio en el mal, como, por ejemplo, creer que es deseable en gran manera aquello que sólo lo es levemente; pero, si lo prefieres, podemos definirla así: buscar con demasiado afán las cosas poco deseables o indeseables del todo, o tener en gran estima aquello que sólo merece poca o ninguna. Las pasiones son movimientos reprobables, súbitos e impetuosos del alma, los cuales, si se hacen frecuentes y son desatendidos, acarrean la enfermedad, tal como un catarro que no se ha tornado crónico causa tos, pero un catarro persistente e inveterado produce la tisis. Así vemos que los que



han progresado mucho quedan fuera del alcance de las enfermedades, mas a pesar de hallarse cerca de los perfectos experimentan todavía las pasiones. La segunda clase es la de aquellos que han abandonado las más peligrosas dolencias del alma y también las pasiones, pero no tienen una posesión firme de su seguridad, ya que pueden recaer en aquéllas. La tercera clase se ha liberado de muchos y grandes vicios, mas no de todos. Se ha desasido de la avaricia, pero aun experimenta la ira; ya no le tienta la lujuria, aunque sí la ambición; ya no tiene apetitos, pero todavía tiene temores en los cuales se muestra bastante firme delante de ciertas cosas, pero cede delante de otras; menosprecia la muerte, mas le asusta el dolor. Meditemos un poco sobre ésta clase. Estemos contentos de nuestra suerte si somos admitidos en aquélla. Precisa un temperamento muy afortunado y una asidua aplicación al estudio para ocupar el segundo rango, pero el tercero tampoco es despreciable. Piensa cuánta copia de males ves en derredor tuyo, fíjate cómo no hay ningún crimen sin ejemplo, cómo de día en día avanza la maldad, cómo se peca en privado y en público, y entenderás que bastante hemos conseguido si no somos de los pésimos. «Pero yo —dices— espero poder penetrar en un rango más honorable.» Para nosotros lo desearía más que lo prometería: el mal nos ha captado por adelantado, nos esforzamos hacia la virtud con el impedimento de los vicios. Da vergüenza tenerlo que decir: cultivamos la virtud en los momentos de ocio. ¡Pero qué premio tan grande nos aguarda si quebramos todos los estorbos y las malas tendencias tan tenaces! Ya no nos maltratarán los apetitos ni el temor; inmóviles ante todos los terrores, incorruptibles ante todos los deleites, ni la muerte ni los dioses nos aterrorizarán, pues sabremos que la muerte no es ningún mal y que los dioses no son poderes malignos. Tan débil cosa es lo que mueve como lo que es movido: las cosas excelentes están faltas de virtud nociva. Si llegamos a levantarnos de este fango hacia aquella región sublime y excelsa, nos aguarda allí una gran tranquilidad de espíritu y una absoluta libertad franca de todo error. ¿Preguntas qué libertad? No temer a los hombres ni a los dioses, no desear nada deshonesto ni desmesurado, tener absoluta posesión de sí mismo: tesoro inestimable es hacerse dueño de nuestro propio ser. Consérvate bueno.

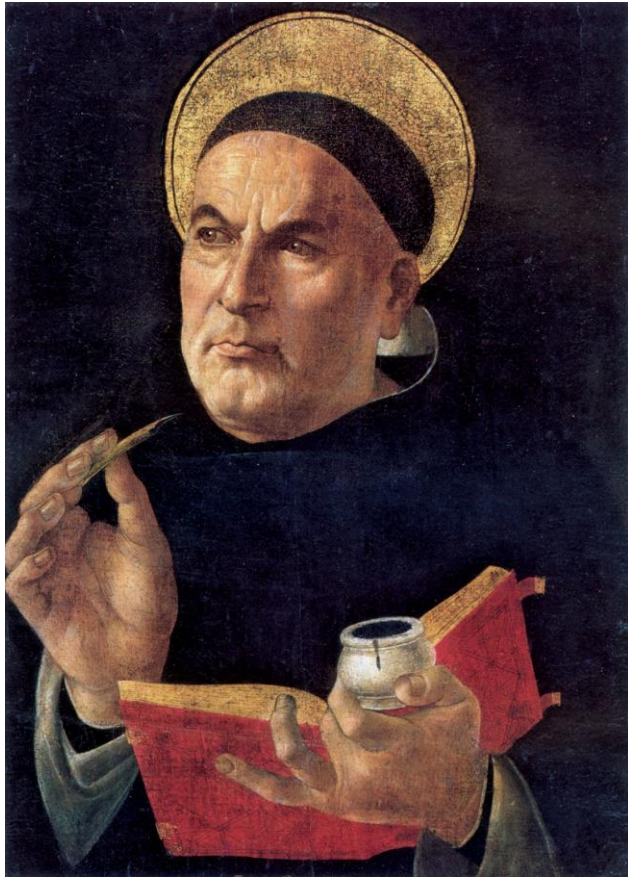
#### CARTA LXIX

*Los viajes frecuentes son un obstáculo a la sabiduría*

No querría que cambiases de lugar, que fueses saltando de uno a otro, primeramente porque estas mudanzas tan frecuentes son propias de

un alma inconstante, a la cual la quietud no procurará consistencia si no pierde sir vagabundeo y su curiosidad. Detén este prurito de tu cuerpo a fin de poder contener al espíritu. En segundo lugar, los remedios son de mayor provecho cuando son continuados; por ello no precisa interrumpir la quietud y el olvido de la vida pasada. Deja que tus ojos desaprendan, que tus oídos se acostumbren a palabras saludables; cada vez que salgas, se te ofrecerán al paso cosas que renovarán tus apetitos. Así como aquel que quiere desasirse de un amor ha de evitar todo recuerdo de la persona amada —pues nada como el amor para las fáciles recidivas—, asimismo quien quiera abandonar los deseos de todas las cosas, en el afán de las cuales había llameado, debe apartar ojos y oídos de las cosas que abandona. Fácilmente se rebela la pasión; a dondequiera que se vuelva descubrirá la presencia de un objeto que deleite su atención. No existe ningún mal sin su golosina: la avaricia ofrece dinero; la lujuria, muchos y variados deleites; la ambición, la púrpura y el aplauso, de donde más tarde la influencia y todo lo que la influencia implica. Los vicios te solicitan prometiéndote recompensas, pero aquí, en el ocio, has de vivir sin ellas. Apenas podemos conseguir en toda la vida de un hombre que los vicios, enardecidos por una licencia tan larga, se sujeten y acepten el yugo, y mucho menos si la fragmentamos en pedazos. Ninguna cosa puede ser llevada a la perfección sino con atención y vigilancia asiduas. Si quieres escucharme, medita la muerte y ejercítate en aceptarla, y si las circunstancias lo aconsejan invítala, pues poco importa que ella venga a nosotros o que nosotros vayamos a ella. Persuádete de la falsedad de aquellas palabras, propias de todos los ignorantes: «Bella cosa es morir de la propia muerte». Nadie muere de otra cosa que de su propia muerte. Piensa, además, que sólo morimos en el día que nos corresponde. Y no pierdes el tiempo muriéndote, porque lo que dejas te es extraño. Consérvate Bueno

.



## SANTO TOMÁS DE AQUINO: MORAL Y LEY NATURAL<sup>14</sup>

*"...la vida que en realidad es la propia del hombre es la vida activa, que consiste en el ejercicio de las virtudes morales" (De Virtutibus, 1.)*

A menudo se ha dicho que si San Agustín es el Platón de la Edad Media, Santo Tomás (1225-1274) es Aristóteles. El séptimo hijo del Conde de Aquino, Tomás nació en el castillo de Roca Seca en el reino de

---

<sup>14</sup> Traducción de Denise, Peterfreund y White, *Great Traditions in Ethics*, Belmont (Ca.): Wadsworth, 1996.

Nápoles. Sus padres decidieron que fuera un dignatario eclesiástico, y para ello confiaron la educación del joven Tomás a su tío, el abad de Monte Casino. Tomás mostró ser un estudiante excepcional, y a la edad de 14 años fue enviado a la Universidad de Nápoles. Estando allí empezó a admirar la religiosidad sincera y la vitalidad de los frailes dominicos que conoció por casualidad en las calles; de hecho, le impresionaron tanto los ideales de castidad y de pobreza que los monjes de esta nueva orden predicaban que se hizo uno de ellos, sin consultárselo a sus padres, en 1244. Angustiados por su decisión —más aún después de que los monjes prohibieron a la madre de Tomás hablar con él—, sus parientes tomaron acciones drásticas: algunos de sus hermanos lo obligaron a volver al castillo de Roca Seca. Tomás fue prisionero allí por un año. Al no notar ningún cambio en su determinación, sin embargo, su familia finalmente cedió, y le permitió volver a Nápoles.

En 1248, Tomás fue a Colonia a estudiar con Alberto de Bollstadt (1205-1280), un académico impresionante con gran reputación de originalidad. Alberto “el Grande” sostenía que las dificultades teológicas que asediaban al cristianismo podrían resolverse a través de una comprensión completa de las obras de Aristóteles. Alberto, reconociendo abiertamente que su discípulo era un genio que pronto lo sobrepasaría, abiertamente compartió con él su visión y conocimientos. S. Alberto y S. Tomás formaron un equipo por varios años, y fueron enviados a París a presentar el punto de vista de los dominicos y de otras órdenes religiosas (al cual ellos mismos estaban haciendo contribuciones). En términos sencillos, el choque de puntos de vista en aquel tiempo era el siguiente: en la tradición agustiniana, los franciscanos sostenían que no existe una distinción tajante entre teología revelada y filosofía, mientras los dominicos creían que sí la había.

La reputación de Tomás de Aquino creció rápidamente. Llegó a ser maestro de teología por la universidad de París en 1256, y en los 18 años siguientes (hasta su muerte, en 1274), aceptó invitaciones para dar conferencias y cursos en muchas universidades, así como para aconsejar a reyes, prelados y académicos. En 1323 fue canonizado.

A pesar de llevar una vida completamente entregada a sus deberes, Santo Tomás escribió mucho. Sus trabajos sistemáticos mejor conocidos son la *Suma Contra Gentiles* y la *Suma Teológica*. La primera fue escrita para proveer a los misioneros con los medios necesarios para convertir a los paganos y a los musulmanes y judíos al cristianismo; la segunda fue escrita como

libro de texto para dar a los novatos una comprensión sistemática de la teología cristiana. Ambos trabajos van mucho más allá de su propósito original y muestran la habilidad de Aquino para usar la razón al tratar de asuntos tan profundos como la existencia de Dios, la relación del alma con el cuerpo y el bien supremo para la humanidad. Sus trabajos muestran que la filosofía puede proporcionar un marco para la teología.

Es un lugar común observar que Santo Tomás de Aquino ofrece una visión cristianizada de la teoría moral de Aristóteles. Esta apreciación es instructiva en cuanto sugiere que la ética aristotélica es un *sine qua non* de la de Aquino. Pero concluir de aquí que la teoría moral de Aquino no es más que una reinterpretación cristiana de Aristóteles, es desorientador. Incluso la más magnánima presentación histórica de la filosofía moral de Santo Tomás como una síntesis de la tradición humanista de Platón y Aristóteles, de la tradición cristiana de San Pablo y de la tradición grecorromana de la ley natural, dejaría fuera sus innovaciones.

El cristianismo es una religión revelada, lo cual da cuenta de uno de sus problemas perennes y disgregadores. A través de la historia, los pensadores cristianos han reconocido que al aceptar la revelación —al aceptar que hay casos en las que las personas tienen acceso sobrenatural al conocimiento auténtico— están disminuyendo la autoridad de la investigación natural, que se guía sólo por la razón. Una solución radical a este problema de las dos fuentes del conocimiento fue presentada en los primeros siglos del cristianismo. La observación de Tertuliano (160-230) “*Credo quia absurdum est*” (creo porque es absurdo), que se refiere a la doctrina cristiana del sacrificio de Dios en la cruz, es aún repetida por muchos cristianos. Él advertía que es presunción considerar el mundo como ordenado de acuerdo con nuestra razón finita. Tertuliano insistía que es sólo a través de la fe en la revelación cristiana (y en las intuiciones inmediatas que se dan en la experiencia religiosa) que se nos permiten vislumbres de la verdad última. También creía que tales revelaciones no están sujetas a las normas lógicas que gobiernan los asuntos mundanos, y finalmente, sostenía que las paradojas y contradicciones que la razón finita encuentra en los artículos cristianos de fe son signos positivos de su verdad.

Si Tertuliano está al extremo izquierdo de la controversia fe-razón, Aquino está al centro-derecha, al hacer una distinción nítida entre los dominios de la teología y de la filosofía. Como los cristianos reconocen, la teología comienza con los principios sagrados que proporciona la revelación, y,

como reconocen los aristotélicos, la filosofía comienza con la materia que proporciona la observación. Pero la teología, no menos que la filosofía, usa la razón para desarrollar sus supuestos en un cuerpo de conocimientos claro y comprensible<sup>15</sup>. Por otra parte, según Aquino, los dominios de la teología y de la filosofía se traslapan. Así, por ejemplo, no sólo la teología sino que también la filosofía incluye la proposición “Dios existe”<sup>16</sup>. Que Dios es trinidad, sin embargo, es una tesis distintivamente teológica; esto es, una verdad revelada, cuya prueba excede los recursos de la filosofía. La afirmación de que la facultad sensitiva nunca existe sin la nutritiva, por otra parte, es claramente filosófica; esto es, es una verdad filosófica que no está entre las verdades que Dios ha hecho accesibles a los hombres por revelación directa o por el desarrollo racional de tales revelaciones.

Santo Tomás conserva el núcleo principal y la mayoría de los detalles de la ética de Aristóteles, y considera al Estagirita como el filósofo que proporcionó la fundamentación filosófica adecuada para el estudio de la moralidad; pero sostiene que la ética aristotélica es incompleta, y que para completarse necesita de las intuiciones cristianas. De esta forma, aunque completamente aristotélica, la teoría de Aquino agrega el concepto de la visión beatífica como el fin último de la humanidad, una doctrina especial de la libertad, y una teoría de la ley natural como reflejo del orden divino.

En su versión más breve, la teoría aristotélica, reafirmada por Santo Tomás, es como sigue: las acciones humanas se dirigen a alcanzar unos fines; tales fines, cuando se alcanzan, se convierten en medios para alcanzar otros fines. Sobre la base de esta tesis teleológica, ambos argumentan no sólo que las actividades de un individuo están relacionadas en la forma de una sucesión de fines a medios y de nuevo a fines, sino que tal sucesión puede darse sólo si existe una meta final. Esta última proposición es lo que las personas testifican cuando dicen de sí mismas que son buscadores de la felicidad. ¿Pero qué hay sobre sus diferentes opiniones acerca de la naturaleza de la felicidad? Aristóteles (siguiendo a Platón y seguido por Santo Tomás) aborda este problema señalando que ya que todos están de acuerdo en que la felicidad, o fin último, satisface ciertos criterios, un análisis de los fines propuestos puede aclarar la cuestión. Estos criterios para el fin último son: (1) que sea deseable por sí

---

<sup>15</sup> *Suma Teológica*, I, 1, 8.

<sup>16</sup> Aunque es aproximadamente correcto decir que la filosofía y la teología se traslapan, Aquino señala que la ocurrencia de proposiciones comunes significa solamente que existe un acuerdo filosófico y teológico sobre estas proposiciones. No quiere decir que la filosofía y la teología sean sistemas idénticos.

mismo; (2) que sea suficiente en sí mismo o para nosotros; (3) que esté a nuestro alcance. El profundo y extenso análisis de Aristóteles sobre este tema señala que la felicidad o fin último sólo puede consistir en la realización de la más alta de las potencialidades humanas bajo la guía de la razón.

Santo Tomás sostiene, sin embargo, que una lectura secular restringe esta explicación de la felicidad. Deberíamos leer la teoría aristotélica como diciéndonos que hay una doble perfección de la naturaleza racional o intelectual; “que junto con la felicidad natural existe una felicidad sobrenatural, que consiste en ver a Dios como es”. Para comprender la justificación que da Santo Tomás sobre este punto, considere lo siguiente: los no cristianos (incluyendo a Aristóteles, por supuesto) tienen un criterio tácito, que se alcanza por el uso natural de la razón. Expresado en esta forma, nuestro último fin está relacionado con el hecho de ser los animales superiores y los únicos que podemos alcanzar verdades filosóficas. Pero, según Aquino, los seres humanos tenemos dos fuentes de verdad: la que proveen las facultades humanas y lo que Dios revela. Por otra parte, la actividad propia de la razón humana consiste, por tanto, en el desarrollo de ambas fuentes de verdad.

Santo Tomás mantiene, sin embargo, que nuestra realización directa de la felicidad natural y sobrenatural en esta vida terrena está sistemáticamente limitada, ya que pocos entre nosotros somos capaces de mantener la actividad intelectual de los filósofos o la intensidad espiritual de los santos. Por otra parte, él nota no solamente que el buen carácter es una condición necesaria para las virtudes intelectuales sino también para nuestra vida social. Por tanto, la explicación que da Santo Tomás del buen carácter —de las virtudes morales— es de gran importancia para su teoría ética.

Santo Tomás considera que la explicación de Aristóteles de las virtudes morales —aquellas que tienen que ver con nuestras elecciones habituales— es correcta en sus líneas generales, pero incompleta en los detalles. En su núcleo, la teoría aristotélica dice que el bien implica elección, y que la elección incluye un elemento apetitivo y uno deliberativo: el primero se centra en lo que buscamos y el segundo en cómo alcanzarlo. Un buen carácter se constituye por hábitos de elección que van de acuerdo con los principios apropiados, siendo tales principios aquellos que una persona sabia encontraría evidentes después de tamizar todos los datos y opiniones relevantes. Santo Tomás agrega y refina esta explicación de dos maneras. En primer lugar, subsume el análisis aristotélico de la elección bajo su

propio concepto de libertad. Esto incluye el corolario aristotélico básico de que la gente es responsable de sus acciones, a menos que sean físicamente compelidas a ejecutarlas o sean inadvertidamente ignorantes sobre lo que implican. En segundo lugar, Santo Tomás adscribe la fuente de la autoridad de los principios que determinan la elección apropiada a las leyes naturales que Dios hace asequibles a los seres humanos.

Al identificar la voluntad como el agente de la elección, el análisis de Aquino del valor moral de la acción voluntaria está más nítidamente delineado que en el de Aristóteles. Tres componentes de los actos voluntarios son moralmente relevantes y, en consecuencia, conllevan distintas medidas de valor moral para actos nominalmente idénticos. El primero y principal componente de un acto humano es el tipo de acto, el segundo el motivo que lo impulsa, y el tercero las circunstancias. Para comprender plenamente estos componentes de una acción voluntaria y cómo contribuyen a la “medida de la bondad”, considere un acto en términos de sus tres factores.

Suponga un caso en el que A está entregando su primer trabajo para la publicación y reconoce los valiosos comentarios que le proporcionó B, un colega relativamente desconocido. En este caso, uno podría describir la clase de acto como la descripción honrada que un autor hace de sus esfuerzos, el motivo como gratitud, y las circunstancias como que el autor no ha publicado nada aún y que su compañero es desconocido. Suponga un segundo caso en el que A está presentando su primer trabajo para la publicación, recibe unos comentarios valiosos de un colega distinguido, pero esta vez no reconoce la ayuda recibida. En este caso, el cuadro sería distinto. El acto sería la falsa descripción que un autor hace de su trabajo, el motivo sería el de autopromoción, y las circunstancias incluirían a ese compañero bien conocido. Los dos actos tendrían diferente calificación moral. El primero sería mejor que el segundo. Considerando sólo el primer componente, claramente la descripción verdadera es superior a la descripción falsa. Introducir los otros dos factores permite hacer una valoración más precisa de ambos actos.

Santo Tomás pone la fuente de los últimos principios a los que nos referimos en los juicios morales en nuestro conocimiento intuitivo de la ley natural. Esto es, hace remontar estos principios en nuestra experiencia como criaturas racionales de la ley eterna, que es el plan de Dios para los movimientos racionalmente ordenados de las acciones y de las criaturas en el universo creado. La teoría ética de Santo Tomás, sin embargo, gana



fuerza al reconocer la brecha que existe entre saber y asentir a la autoridad de los principios de la ley natural, y aplicarlos a situaciones concretas. La sabiduría práctica por la cual la voluntad de una persona sabia se dirige a la elección apropiada en circunstancias específicas incluye una clarificación del problema de la interpretación y la aplicación de tal conocimiento intuitivo. Lo anterior es una descripción de los esfuerzos racionales de lo que Aquino llama conciencia. Aunque él insiste en la autoridad moral de los dictados de la conciencia, no puede admitir (y de hecho no admite) que sea infalible. Incluso como personas conscientes somos vulnerables a errores en el razonamiento y a un conocimiento bastante limitado. Por otra parte, es desafortunado que siendo personas con capacidad de voluntad, no siempre obedecemos los dictados de la razón.

# TEXTOS DE TOMÁS DE AQUINO

## TEXTO 1

*Suma teológica*, primera parte, cuest. 2, artíc. 1-3

## CUESTIÓN 2

Tratado de Dios. Si Dios existe

Puesto que el principal intento de la doctrina sagrada es el de dar a conocer a Dios, y no sólo como es en sí mismo, sino también en cuanto es principio y fin de todas las cosas, y especialmente de la criatura racional, según hemos dicho, en la empresa de exponer esta doctrina trataremos primeramente de Dios, después del movimiento de la criatura racional hacia Dios, y en tercer lugar, de Cristo, que, en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios.

El tratado de Dios se dividirá en tres partes. Trataremos en la primera de lo que atañe a la esencia divina; en la segunda, de lo que se refiere a la distinción de personas, y en la tercera, de lo relativo a cómo proceden de Dios las criaturas.

En lo referente a la esencia divina se ha de tratar, primero, si Dios existe; segundo, cómo es, o mejor, cómo no es; tercero, de lo relativo a sus operaciones, a saber, de su ciencia, de su voluntad y de su poder.

Acerca de lo primero hay que averiguar tres cosas.

Primera: si la existencia de Dios es de evidencia inmediata.

Segunda: si es demostrable.

Tercera: si existe Dios.

Artículo 1. Si la existencia de Dios es verdad de evidencia inmediata

### A. Discusión

Argumentos a favor de que la existencia de Dios es cosa evidente por sí misma.

1. Decimos que es evidente por sí aquello cuyo conocimiento nos es connatural, como es el que tenemos de los primeros principios. Pues bien;

“el conocimiento de que Dios existe está naturalmente inserto en todos”, como dice el Damasceno al comienzo de su libro. Luego que Dios existe es evidente por sí mismo.

2. Se llama evidente lo que se comprende con sólo conocer sus términos, cualidad que el Filósofo atribuye a los primeros principios de demostración; y así, sabido lo que es todo y lo que es parte, en el acto se comprende que el todo es mayor que cualquiera de sus partes. Pues sabido lo que significa este término, “Dios”, en el acto se comprende que Dios existe, porque con este nombre expresamos aquello mayor que lo cual nada se puede concebir, y más grande será lo que existe en el entendimiento y en la realidad que lo que sólo existe en el entendimiento. Por consiguiente, si por el hecho de entender su nombre existe Dios en el entendimiento, síguese que existe también en la realidad. Luego que Dios existe es evidente por sí.

3. Es evidente que existe la verdad, porque quien niegue su existencia concede que existe, ya que, si la verdad no existiese, sería verdad que la verdad no existe, y claro está que, si algo es verdadero, es preciso que exista la verdad. Pero Dios es la misma verdad, como se dice en San Juan: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”. Luego la existencia de Dios es de evidencia inmediata.

Argumento en contra: nadie puede concebir lo opuesto a lo que es verdad evidente, como enseña el Filósofo al tratar de los primeros principios de la demostración. Pero lo contrario de la existencia de Dios se puede pensar, como leemos en el Salmista: “Dijo el necio en su corazón: no hay Dios”. Luego la existencia de Dios no es verdad evidente.

## B. Respuesta

Una proposición puede ser evidente de dos maneras: en sí misma, pero no con respecto a nosotros, o en sí misma y para nosotros. La causa de que una proposición sea evidente es porque el predicado está incluido en el concepto del sujeto; por ejemplo, “el hombre es animal”, pues “animal” entra en el concepto de hombre. Si, pues, todos conociesen la naturaleza del sujeto y la del predicado, esta proposición sería evidente para todos, como lo son los primeros principios de las demostraciones, cuyos términos, ser y no ser, todo y parte, y otros parecidos, son cosas tan sabidas que nadie las ignora. Pero si hay quienes ignoran cuál es la naturaleza del sujeto y la del predicado, la proposición en sí misma será,

sin duda, evidente, pero no lo será para quienes ignoran aquellos extremos; y por esto sucede, como dice Boecio, que hay conceptos comunes que sólo son evidentes para los sabios; por ejemplo, que “lo incorpóreo no ocupa lugar”.

Por consiguiente, digo que la proposición “Dios existe”, en sí misma es evidente, porque en ella el predicado se identifica con el sujeto, ya que, como más adelante veremos, Dios es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que desconocemos la naturaleza divina, no es evidente, sino que necesita ser demostrada por medio de cosas más conocidas de nosotros, aunque por su naturaleza sean menos evidentes es decir, por sus efectos.

C. A los argumentos se responde diciendo:

1. Que es verdad que tenemos naturalmente cierto conocimiento confuso de la existencia de Dios en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre, y puesto que el hombre, por ley de su naturaleza, quiere ser feliz, ha de conocer naturalmente lo que naturalmente desea. Pero esto no es, en realidad, conocer a Dios, como tampoco conocer que alguien llega es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que llega; y de hecho muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste para unos en la riquezas; para otros, en los placeres, y para otros, en cualquier otra cosa.

2. Que es muy posible que quien oye pronunciar la palabra “Dios” no entienda que con ella se expresa una cosa mayor que la cual nada se puede pensar, pues hasta ha habido quienes creyeron que Dios es cuerpo. Pero, aun supuesto que todos entiendan por el término “Dios” lo que se pretende, es decir, algo mayor que lo cual nada se puede pensar, no por esto se sigue que entiendan que lo designado con este nombre exista en la realidad, sino sólo en el concepto del entendimiento. Ni tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a menos de reconocer previamente que entre lo real hay algo mayor que lo cual nada se puede pensar, cosa que no reconocen los que sostienen que no hay Dios.

3. Que la verdad, en general, existe; pero no lo es para nosotros que exista la verdad suprema.

Artículo 2. Si se puede demostrar la existencia de Dios

## A. Discusión

Argumentos en contra. Parece que la existencia de Dios no es demostrable.

1. La existencia de Dios es un artículo de fe. Pero lo que es de fe no se puede demostrar porque la demostración hace ver, y la fe es de lo que no vemos, como enseña el Apóstol. Luego la existencia de Dios no es demostrable.

2. El medio de la demostración es la naturaleza del sujeto, o “lo que” el sujeto es. Pero de Dios no podemos saber “lo que es”, sino más bien lo que no es, como dice el Damasceno. Luego no podemos demostrar la existencia de Dios.

3. Si se demostrase que Dios existe, sólo cabría hacerlo por sus efectos. Pero sus efectos no guardan proporción con Él, ya que Él es infinito y los efectos son finitos, y entre lo finito y lo infinito no hay proporción. Si, pues, no se puede demostrar una causa por un efecto desproporcionado a ella, parece que tampoco se puede demostrar la existencia de Dios.

Argumento a favor: dice el Apóstol que lo “invisible de Dios se alcanza a conocer por lo que ha sido hecho”. Pero esto no sería posible si por las cosas hechas no se pudiese demostrar que Dios existe, pues lo primero que hay que averiguar acerca de una cosa es si existe.

## B. Respuesta

Hay dos clases de demostraciones. Una, llamada “propter quid” o “por lo que”, que se basa en la causa y discurre partiendo de lo que en absoluto es anterior hacia lo que es posterior. La otra, llamada demostración “quia”, parte del efecto, y se apoya en lo que es anterior únicamente con respecto a nosotros: cuando vemos un efecto con más claridad que su causa, por el efecto venimos en conocimiento de la causa. Así, pues, partiendo de un efecto cualquiera, puede demostrarse la existencia de su causa propia (con tal que conozcamos mejor el efecto), porque, como el efecto depende de la causa, si el efecto existe es necesario que su causa le preceda. Por consiguiente, aunque la existencia de Dios no sea verdad evidente respecto a nosotros, es, sin embargo, demostrable por los efectos que conocemos.

C. A los argumentos en contra se responde diciendo:

1. Que la existencia de Dios y otras verdades análogas que acerca de Él podemos conocer por discurso natural, como dice el Apóstol, no son artículos de fe, sino preámbulos a los artículos, y de esta manera la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección, lo perfectible. Cabe, sin embargo, que alguien acepte por fe lo que de suyo es demostrable y cognoscible, porque no sepa o no entienda la demostración.

2. Que cuando se demuestra la causa por el efecto, es imprescindible emplear el efecto para definir la causa, y esto sucede particularmente cuando se trata de Dios. La razón es porque en este caso, para probar la existencia de alguna cosa, es preciso tomar como medio “lo que su nombre significa” y no “lo que es”, ya que antes de preguntar “qué es” una cosa, primero hay que averiguar “si existe”. Pues bien, los nombres que damos a Dios los tomamos de sus efectos, y, por tanto, para demostrar la existencia de Dios por sus efectos, podemos tomar como medio el significado de la palabra “Dios”.

3. Que aunque por los efectos desproporcionados a una causa no pueda tenerse un conocimiento perfecto de ella, sin embargo, por un efecto cualquiera puede demostrarse, sin lugar a dudas, la existencia de su causa, y de este modo es posible demostrar la existencia de Dios por sus efectos, aunque éstos no puedan darnoslo a conocer tal como es en su esencia.

### Artículo 3. Si Dios existe

#### A. Discusión

Argumentos en contra. Parece que Dios no existe.

1. Si de dos contrarios suponemos que uno sea infinito, éste anula totalmente su opuesto. Ahora bien, el nombre o término “Dios” significa precisamente, un bien infinito. Si, pues, hubiese Dios, no habría mal alguno. Pero hallamos que en el mundo hay mal. Luego Dios no existe.

2. Lo que pueden realizar pocos principios, no lo hacen muchos. Pues en el supuesto de que Dios no exista, pueden otros principios realizar

cuanto vemos en el mundo, pues las cosas naturales se reducen a su principio, que es la naturaleza, y las libres, al suyo, que es el entendimiento y la voluntad humana. Por consiguiente, no hay necesidad de recurrir a que haya Dios.

Argumento a favor: en el libro del Éxodo dice Dios de sí mismo: “yo soy el que soy”.

## B. Respuesta

La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías.

La primera y más clara se funda en el movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v. gr., el fuego hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto, y así lo mueve y lo cambia. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas: lo que, v. gr., es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero, si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste otro. Mas no se puede seguir al infinito, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.

La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos, ni es posible, que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar al infinito la serie de las causas eficientes, porque siempre que hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas; y

ésta, causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase al infinito la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causas eficientes intermedias, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

La tercera vía considera el ser posible o contingente y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que puedan existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie infinita de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.

La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice que es más caliente lo que se aproxima más a lo máximamente caliente. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues, como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa del calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.



La quinta vía se toma del gobierno de las cosas. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.

C. A los argumentos en contra se responde:

1. Dice San Agustín que, “siendo Dios el bien supremo, de ningún modo permitiría que hubiese en sus obras mal alguno si no fuese tan omnipotente y bueno que del mal sacase bien”. Luego pertenece a la infinita bondad de Dios permitir los males para de ellos obtener los bienes.

2. Como la naturaleza obra para conseguir un fin en virtud de la dirección de algún agente superior, en lo mismo que hace la naturaleza interviene Dios como causa primera. Asimismo, lo que se hace deliberadamente, es preciso reducirlo a una causa superior al entendimiento y voluntad humanos, porque éstos son mudables y contingentes, y lo mudable y contingente tiene su razón de ser en lo que de suyo es inmóvil y necesario, según hemos dicho.

## TEXTO 2

*Suma teológica*, parte 1ª de la 2ª parte, cuest. 94, art. 2

### CUESTIÓN 94

De la ley natural

Artículo 2. La ley natural, ¿comprende muchos preceptos o uno solamente?

A. Discusión

Argumentos a favor de que la ley natural comprende solamente un precepto, y no muchos.

1. Como ya vimos (q. 92, a. 2), la ley pertenece al género del precepto. Luego si hubiera muchos preceptos en la ley natural se seguiría que también serían muchas las leyes naturales.

2. La ley natural es algo consiguiente a la naturaleza humana. Mas la naturaleza humana, aunque es una considerada como un todo, es múltiple en sus partes. Por eso, la ley natural, o bien consta de un solo precepto por la unidad de la naturaleza humana como un todo, o bien consta de muchos por la multiplicidad de la naturaleza humana en sus partes. Pero en este caso también las inclinaciones de la parte concupiscible deberían pertenecer a la ley natural.

3. La ley, como ya vimos (q. 90, a. 1) es cosa de la razón. Pero la razón en el hombre es una sola. Luego la ley natural solo tiene un precepto.

Argumento en contra: consta que los preceptos de la ley natural son en el orden práctico lo que son los primeros principios en el orden de la demostración. Pero estos primeros principios son muchos. Luego también son múltiples los preceptos de la ley natural.

## B. Respuesta

Como ya dijimos (q. 91, a. 3), los preceptos de la ley natural son, en el orden práctico, lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos.

Ahora bien, esta evidencia puede entenderse en dos sentidos: en absoluto y en relación a nosotros. De manera absoluta es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto; pero tal proposición puede no ser evidente para alguno, porque ignora la definición de su sujeto.

Así, por ejemplo, la enunciación “el hombre es racional” es evidente por naturaleza, porque el que dice hombre dice racional; sin embargo, no es evidente para quien desconoce lo que es el hombre. De aquí que, según expone Boecio en su obra (*De hebdomadibus*), hay axiomas o proposiciones que son evidentes por sí mismas para todos; y tales son

aquellas cuyos términos son de todos conocidos, como “el todo es mayor que la parte” o “dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí”. Y hay proposiciones que son evidentes por sí mismas sólo para los sabios, que entienden la significación de sus términos. Por ejemplo, para el que sabe que el ángel no es corpóreo y entiende lo que esto significa, resulta evidente que el ángel no está circunscrito a un lugar; mas no así para el indocto, que desconoce el sentido estricto de estos términos.

Ahora bien, entre las cosas que son conocidas de todos hay un cierto orden. Porque lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es que “no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa”, principio que se funda en las nociones de ente y no-ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios, según se dice en el libro IV de la Metafísica. Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: “el bien es lo que todos apetecen”. En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: “El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse”. Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano.

Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la

conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto.

C. A los argumentos a favor de que hay solamente un precepto se responde:

1. Que todos estos preceptos de la ley natural constituyen una ley natural única en cuanto se reducen a un único primer precepto.

2. Que todas las inclinaciones de cualquiera de las partes de la naturaleza humana, como la concupiscible y la irascible, en la medida en que se someten al orden de la razón, pertenecen a la ley natural y se reducen a un único primer precepto, como acabamos de decir (respuesta anterior). Y así, los preceptos de la ley natural, considerados en sí mismos, son muchos, pero todos ellos coinciden en la misma raíz.

3. Que aunque es una en sí misma, la razón ha de poner orden en todos los asuntos que atañen al hombre. Y en este sentido caen bajo la ley de la razón todas las cosas que son susceptibles de una ordenación racional.

### TEXTO 3

(*De Malo*, q. 6, a. único.)  
(fragmentos)

*La afirmación de la voluntad como facultad del alma por la que el hombre tiende necesariamente a un fin plantea el problema de la libertad y el determinismo. ¿Puede el hombre elegir su conducta o está determinado por la naturaleza de la voluntad? En el siguiente texto Sto. Tomás tratará de justificar el libre albedrío pese a que la voluntad se halle necesariamente movida por ciertos objetos.*

(Para resolver esta cuestión del libre albedrío)... es necesario ayudarse de una primera consideración. Del mismo modo que en las otras cosas de la

naturaleza, encontramos en el hombre un principio de sus actos. Este principio activo en el hombre es la inteligencia y la voluntad. Este principio "humano" se asemeja parcialmente, como también difiere en parte, a aquel que encontramos en las cosas. Se parece en el sentido de que, de una parte y de otra, tenemos una forma, que es el principio del obrar, y una inclinación o un apetito, consecutivo a esta forma: apetito del que deriva la acción exterior. El hombre, en efecto, obra por inteligencia. La diferencia consiste en esto: la forma que constituye las realidades de la naturaleza está individualizada por la materia; la inclinación que se deriva está, como consecuencia, estrictamente determinada a una sola posibilidad. La forma intelectual, por el contrario, en razón de su universalidad, es susceptible de englobar a una multitud de posibilidades. Por eso, como los actos se realizan siempre sobre una materia singular, jamás adecuada a la potencia de lo universal, la inclinación de la voluntad no está determinada. Se beneficia de un margen de indeterminación respecto a los múltiples singulares. El arquitecto, por ejemplo, que conciba el plano de una casa en lo universal, puede, a su gusto, darle la forma que quiera: cuadrada, redonda, etcétera. Todas estas figuras se ordenan bajo lo universal a título de determinaciones particulares. El animal (que es menos determinado que la piedra) se encuentra en una posición intermedia entre el hombre y la cosa. Pero las formas de su percepción permanecen individuales. En consecuencia, la inclinación, pese a la variedad de "lo sensible" que la condiciona, está siempre determinada por lo singular.

En segundo lugar, es necesario recordar que una "potencia" es susceptible de una doble determinación. Una le viene del sujeto; por ejemplo, la disposición del ojo hacia una visión más o menos clara; otra proviene del objeto que, según su color, por ejemplo, me hará ver lo blanco o lo negro. La primera, como puede verse, concierne al ejercicio del acto; la segunda, a su especificación. Nosotros hemos visto que el acto está especificado por el objeto.

En las cosas de la naturaleza la especificación depende de la forma (que le es inmanente por esencia); el ejercicio es función del agente. Luego el agente está necesariamente movido por un fin. El primer principio del obrar, en cuanto a su ejercicio, reside en la finalidad. Si ahora nosotros reflexionamos sobre los objetos de la voluntad y del intelecto, veremos que el objeto del intelecto, a saber: el ser y lo verdadero, se inclina del lado de la forma. El objeto de la voluntad, por el contrario, pertenece a la finalidad. Se trata del bien, que engloba todas las formas de lo conocido. De ahí que exista una cierta reciprocidad entre el bien y lo verdadero, en

virtud de la cual el bien se ordena bajo lo verdadero y lo verdadero bajo el bien, como bien particular.

Si analizamos la determinación de las potencias, debemos reservar la especificación a la inteligencia. Es el bien, en tanto que conocido, el que mueve la voluntad. Si consideramos el ejercicio, vemos que la voluntad es su principio motor. [...] Yo conozco porque veo; y al contrario, porque veo pongo en movimiento todas mis potencias.

Para demostrar que el querer no es siempre necesidad, hay que considerarlo bajo el doble aspecto de la especificación y del ejercicio. En cuanto al ejercicio, la voluntad está, en primer lugar, movida por ella misma. Se mueve del mismo modo que mueve a las otras potencias. Es inútil objetar que un mismo ser no puede estar a la vez en potencia y en acto, ya que, igual que los principios me permiten en el orden intelectual, en tanto que están en acto en mí, desarrollar todas las posibilidades que contienen en potencia, así la voluntad, en acto hacia sus fines, puede determinarse por la vía de un "consejo" que deja abierta una alternativa y que no es necesario. Sin embargo, no se puede proceder a lo infinito en la serie de principios motores; si el consejo depende de la voluntad, y la voluntad del consejo, para evitar el círculo nos es necesario remontarnos a un primer motor. [...] Este primer motor, que está por encima del intelecto y de la voluntad, es Dios mismo, quien mueve a la voluntad según su condición (sin hacerle violencia).

Desde el punto de vista de la especificación, señalemos que el objeto que mueve a la voluntad sólo puede ser el bien "conveniente", en tanto que elegido por la inteligencia. Supongamos que este bien se presenta con los límites de la particularización, y no como universalmente bueno. Entonces será incapaz de mover a la voluntad necesariamente. Por el contrario, si este bien se presenta como bien "bajo todos los aspectos", entonces no puede dejar de determinar a la voluntad. Tal es el caso de la beatitud, que se define como el estado que integra la totalidad del bien. Sin embargo, aquí sólo se trata del orden de la especificación, ya que desde el punto de vista del ejercicio puedo perfectamente no querer actualmente pensar en la beatitud, ya que este acto de pensar es él mismo particular. Si, por el contrario, el bien se presenta solamente bajo los límites de una determinación particular, el acto no será necesario ni desde el punto de vista de la especificación ni desde el punto de vista del ejercicio.

¿Cómo se decide, pues, la voluntad concretamente? Se pueden analizar

tres casos. A veces la decisión dependerá del "peso" de tal o cual condición del objeto, en tanto que valorada por la inteligencia. La decisión será en tal caso racional; por ejemplo, si yo considero tal cosa útil para mi salud o, al menos, lo es para mi actividad voluntaria. Otras veces una ocasión, venga del interior o del exterior, hará que me apoye sobre una circunstancia del objeto y que deje el resto en la sombra. Finalmente, la decisión puede tener su origen en una disposición interna. El hombre colérico y el hombre sabio deciden de muy diferente manera; el enfermo no ve la comida del mismo modo que el sano. Como dice el filósofo: a tal disposición, tal fin.

Si esta disposición es natural, y por ello ajena a la voluntad, la voluntad es necesaria. Por ello todos los hombres quieren ser, vivir y conocer. Si esta disposición no procede de la naturaleza —por ejemplo, en el caso de las pasiones—, en tal caso no habrá necesidad, ya que esta disposición puede ser modificada. El hombre colérico tratará de calmarse antes de juzgar. Sin embargo, es más fácil reducir una pasión que un hábito. Así, pues, la voluntad, en el orden de la especificación, puede estar movida necesariamente por ciertos objetos, no por todos; pero en el orden del ejercicio, no es (jamás) necesario que lo esté.

#### TEXTO 4

##### *Sobre el alma*

¿El alma humana es alguna cosa subsistente? (C. 75, a. 2.)

*La consideración del alma como la forma del cuerpo, de carácter aristotélico, ha de ser matizada y explicada por Sto. Tomás para adaptarla a las exigencias del cristianismo. A continuación se presentan algunos fragmentos de la Suma Teológica con diversas aclaraciones sobre la interpretación del alma.*

Es necesario reconocer que lo que es el principio de la operación intelectual y que llamamos alma del hombre es cierto principio incorpóreo y subsistente. En efecto: es notorio que el hombre puede conocer por su entendimiento las naturalezas de todos los cuerpos, y lo que puede conocer algunas cosas, nada de ellas debe tener en su naturaleza, porque lo que naturalmente estuviese en ella impediría el conocimiento de los demás; así vemos que la lengua de un enfermo, impregnada de bilis y de humor acre, no puede percibir sabores dulces y todo le sabe amargo. Si, pues, el principio intelectual tuviese en sí la naturaleza de algún cuerpo, no podría

conocerlos todos, y como todo cuerpo tiene alguna naturaleza determinada, es imposible, en consecuencia, que el principio intelectual sea cuerpo, como lo es asimismo que conozca por medio de un órgano corporal, puesto que la naturaleza determinada de este órgano le impediría conocer todos los cuerpos; como si algún color determinado está no solamente en la pupila, sino también en un vaso de vidrio, el líquido contenido en él parece del mismo color. Así, pues, el primer principio intelectual, al que damos los nombres de mente o entendimiento, tiene de sí mismo su operación propia sin participación del cuerpo. Pero ningún ser puede obrar por sí mismo si no subsiste por sí mismo, puesto que el obrar es exclusivo de un ente en acto. De donde se infiere que cada ser obra según su modo de ser, y por eso no decimos que el calor calienta, sino lo cálido. Queda, pues, demostrado que el alma humana, que también llamamos entendimiento o mente, es algo incorpóreo y subsistente.

¿Es incorruptible el alma humana? (C. 75, a. 6.)

Necesariamente, el alma humana, que decimos es el principio intelectual, es incorruptible. En efecto: una cosa se corrompe de uno de estos dos modos: o de suyo, o accidentalmente. Es imposible, desde luego, que algo subsistente sea engendrado o corrompido accidentalmente, es decir, por otro ser engendrado o corrompido, porque el ser engendrado o corrompido compete a un ser de la propia manera que la existencia, que se adquiere por generación y se pierde por corrupción, y, por consiguiente, lo que tiene ser por sí propio, no puede ser engendrado ni corrompido sino por sí mismo. En cuanto a las cosas no subsistentes, como los accidentes y las formas materiales, se dice que son hechas y destruidas por la generación y la corrupción de los compuestos. Queda, empero, demostrado (a. 3) que las almas de los brutos no son subsistentes por sí mismas y que únicamente lo que es alma humana; por consiguiente, las almas de los brutos corrompense con los cuerpos, mientras que el alma humana no podría corromperse sino por sí misma, lo cual es de todo punto imposible no sólo respecto del alma humana, sino de cualquier ser subsistente, que no es más que forma, porque es evidente que lo que conviene al ser por razón de sí mismo es inseparable de él, y el ser por sí mismo compete a la forma, que es un acto. Así es que la materia adquiere su ser en acto al recibir una forma y le sobreviene la corrupción, separándose de ella su forma. Pero como es imposible que una forma sea separada de sí misma, síguese que es igualmente imposible que una forma subsistente cese de existir.



Aun suponiendo que el alma fuese compuesta de materia y forma, como algunos pretenden, sería preciso también reconocer que es incorruptible, porque no hay corrupción donde no hay contrariedad, puesto que la generación y la corrupción suponen elementos contrarios, combinados por aquélla y disueltos por ésta. Así, los cuerpos celestes son incorruptibles precisamente porque no tienen una materia sometida a esa contrariedad, que tampoco puede existir de modo alguno en el alma intelectual, por cuanto recibe según su modo de ser, y todo cuanto en ella es recibido está libre de contrariedad, pues aun las razones de las ideas contrarias no son opuestas en el entendimiento, siendo una sola en él la ciencia de los contrarios. Es, pues, imposible que el alma intelectual sea incorruptible.

Puede todavía deducirse una prueba del deseo que naturalmente tiene cada ser de existir según su modo de ser. El deseo en los seres inteligentes es consecuencia del conocimiento. Los sentidos no conocen el ser sino en lugar y tiempo determinados; pero el entendimiento los conoce absolutamente y en toda su duración; por esta razón todo ser dotado de entendimiento desea, por su naturaleza misma, existir siempre, y como el deseo natural no puede ser vano, síguese que toda sustancia intelectual es incorruptible.

¿El principio intelectual está unido al cuerpo como su forma? (C. 76, a. 1)

Es necesario afirmar que el entendimiento, que es el principio de la operación intelectual, es la forma del cuerpo humano, porque aquello en cuya virtud obra primordialmente un ser, es la forma del ser a que se atribuye la operación; así, lo primero por que el cuerpo se constituye sano es la salud, y la ciencia lo que ante todo hace que el alma sepa, y por esta razón, la salud es la forma del cuerpo y la ciencia lo es del alma en cierto modo. La prueba de esto es que ningún ser obra sino entretanto que está en acto y que, por consiguiente; obra en virtud de aquello que lo constituye en acto. Es evidente, por otra parte, que lo primero por que el cuerpo vive es el alma, y como la vida se manifiesta por operaciones diversas en los diversos grados de los seres vivientes, aquello por lo que primariamente ejercemos cada una de estas funciones vitales es el alma. Ella es, en efecto, lo primero que nos hace nutrirnos y sentir y movernos localmente, como también entender. Este primer principio de nuestro entendimiento, llámasele entendimiento o alma intelectual, es, por lo tanto,

la forma del cuerpo, y esta demostración es de Aristóteles en el tratado *Del alma*, lib. 2, tex. 24.

Si alguien pretende sostener que el alma intelectiva no es la forma del cuerpo, a él incumbe explicar cómo esa acción de entender sea una acción propia de tal hombre; puesto que cada uno sabe por propia experiencia que él mismo es quien entiende. Se atribuye, empero, a alguno una acción de tres maneras, según hace constar Aristóteles (*Fís.*, lib. 5, tex. 1). Dícese que alguna cosa se mueve u obra, o según todo su ser, como el médico cura, o bien por una parte de sí misma, como el hombre ve por medio de su ojo, o, en fin, accidentalmente, como si dijéramos que lo blanco edifica por la circunstancia accidental de ser blanco el constructor. Así, pues, cuando decimos que Sócrates o Platón entiende, es evidente que no se le atribuye esta acción accidentalmente, sino que se le atribuye en cuanto es un hombre, lo cual se afirma de él esencialmente. Es preciso, pues, decir o que Sócrates entiende según todo su ser, como establecía Platón al definir al hombre diciendo que es un alma intelectiva (*Alcibiades*, 1), o que el entendimiento es alguna parte de Sócrates.

Lo primero es notoriamente insostenible en vista de lo demostrado (c. 75, a. 4), puesto que el hombre mismo es el que percibe: que él mismo es quien entiende y siente; ahora bien: no es posible sentir sin el cuerpo de donde se deduce que el cuerpo es alguna parte del hombre.

Por consiguiente, sólo queda aceptable la conclusión de que el entendimiento, por el cual Sócrates entiende, es alguna parte de Sócrates, de tal suerte que está de alguna manera unido a su cuerpo. El Comentador de Aristóteles dice (*Del alma*, lib. 1, com. 36) que esta unión se efectúa por medio de la especie inteligible; la cual tiene un doble sujeto, a saber, el entendimiento posible y además las imágenes, que están en los órganos corporales, y así, mediante esta especie inteligible, únese el entendimiento posible al cuerpo de este o de aquel hombre. Pero esta continuidad o unión no basta para erigir la acción del entendimiento en acción de Sócrates, lo cual se hace evidente por su comparación con los sentidos; de esta observación procede Aristóteles a examinar lo que es propio del entendimiento, porque las imágenes con respecto de éste son lo que los colores respecto de la vista (*Del alma*, lib. 3, tex. 18). Así, pues, como las especies de los colores están en la vista, igualmente las especies de las imágenes están en el entendimiento posible, y siendo innegable que no se atribuye a una pared la acción de ver porque se nos presentan en ella los colores cuyas imágenes se hallan en el órgano visual, pues no decimos que

la pared ve, sino más bien que es vista, así también de que las especies de las imágenes estén en el entendimiento posible no se deduce que Sócrates, en quien están las imágenes, entiende o conoce, sino que él mismo o ellas son conocidas o entendidas.

Algunos han querido decir que el entendimiento estaba unido al cuerpo como un motor, y que de este modo formaba con él un solo todo, al que se le puede atribuir la acción del entendimiento. Pero esta teoría carece de fundamento en muchos conceptos: 1.º Porque el entendimiento no mueve al cuerpo sino por medio del apetito, moción que presupone la operación del entendimiento; Sócrates, pues, no entiende porque sea movido por el entendimiento, sino que más bien, al contrario, es movido por el entendimiento, porque entiende. 2.º Porque siendo Sócrates un individuo en su naturaleza, cuya esencia es única, y compuesta de materia y forma, síguese que está fuera de su esencia y que, por consiguiente, el entendimiento es respecto de Sócrates todo lo que el motor es al movimiento. Mas entender es un acto inmanente en el sujeto y no transeúnte a otro, como la acción de calentar. No se puede, pues, atribuir a Sócrates el entender porque sea movido por el entendimiento. 3.º Porque la acción de un motor nunca se atribuye al objeto movido sino como a instrumento, al modo que a la sierra la acción del carpintero. Si, pues, se atribuye a Sócrates el entender por cuanto es la acción de su motor, síguese que se le atribuye como a instrumento, lo cual es contrario al parecer de Aristóteles, que dice (*Del alma*, lib. 3, tex. 12) que el entender no se efectúa por medio de instrumento corpóreo. 4.º Porque, aunque la acción de la parte se atribuya al todo, como la acción del ojo al hombre, nunca, empero, se atribuye a otra parte sino acaso accidentalmente; pues no decimos que la mano ve porque ve el ojo. Si, pues, del entendimiento y de Sócrates se hace un solo todo al modo dicho, el acto del entendimiento no puede ser atribuido a Sócrates. Pero si Sócrates es un todo compuesto del entendimiento en unión con las demás partes constitutivas de Sócrates y, sin embargo, el entendimiento no está unido a estas otras partes sino como motor, dedúcese de esto que Sócrates no es uno solo simplemente y, por lo tanto, ni es ser simplemente, puesto que una cosa es ser del mismo modo que es sólo una.

No queda, pues, admisible otra opinión que la de Aristóteles, que establece (*Del alma*, lib. 2, tex. 25 y 26) que el hombre entiende porque el principio intelectual es su forma, y así, por consiguiente, resulta demostrado, por la operación misma del entendimiento, que el principio intelectual está unido al cuerpo como su forma. También puede

comprobarse lo mismo por la naturaleza de la especie humana, porque la naturaleza de cada cosa se manifiesta por su operación, y la operación propia del hombre como hombre es la de entender, por la cual se sobrepone a todos los animales. Así es que Aristóteles constituye la felicidad última en esta operación, como en la propia del hombre. Es preciso, pues, según esto, que el hombre tome su especie de lo que es el principio de esta operación, y como lo que a cada ser da la especie es la forma propia, síguese que el principio intelectual es la forma propia del hombre.

Débase observar, empero, que cuanto más noble es la forma, tanto más dominio tiene sobre la materia corporal, y está menos mezclada con ella, y más la excede en su operación o virtud; así, vemos que la forma de un cuerpo mixto tiene una acción diversa de la que resulta de las cualidades elementales. Y a medida que se asciende en la nobleza de las formas, obsérvese cada vez mayor excelencia de la virtud de la forma sobre la materia elemental; por ejemplo: el alma vegetativa es más noble que la forma elemental, y el alma sensible es superior al alma vegetativa. Siendo, pues, el alma humana la más noble de todas las formas, excede, por consiguiente, a la materia corporal en su virtud, por cuanto tiene una operación y potencia de que no participa aquélla, y esta virtud o potencia recibe el nombre de entendimiento.

Es muy digno de notarse que si se supone al alma compuesta de materia y forma, de ningún modo se podría decir que el alma es la forma del cuerpo, porque siendo la forma un acto y la materia tan sólo un ente en potencia, lo que es compuesto de materia y forma no puede ser en manera alguna la forma de otro ser en su totalidad. Y si es forma según una parte de sí mismo, damos entonces el nombre de alma a lo que es forma, y decimos que lo primero animado es aquello de que es forma, como ya queda dicho (c. 75, a. 5).

## TEXTO 5

*El fin último del hombre*

*Suma teológica* - Parte I-IIae - Cuestión 1

Lo primero que debemos estudiar es el fin último de la vida humana; después, lo que le permite al hombre llegar a este fin o apartarse de él (q.6), pues se deben tomar del fin las razones de cuanto a él se ordena. Y porque admitimos que la bienaventuranza es el fin último de la

vida humana, debemos estudiar primero el fin último en general y, después, la bienaventuranza (q.2).

Acerca de lo primero se plantean ocho problemas:

- ¿Es propio del hombre obrar por un fin?
- ¿Es esto una propiedad de la naturaleza racional?
- ¿Los actos del hombre se especifican por el fin?
- ¿Hay algún fin último de la vida humana?
- ¿Puede un hombre tener muchos fines últimos?
- ¿El hombre ordena todo al fin último?
- ¿Es el mismo el fin último de todos los hombres?
- ¿Ese fin último es común a todas las demás criaturas?

Artículo 1: ¿Es propio del hombre obrar por un fin?

Objeciones por las que parece que no es propio del hombre el obrar por un fin.

1. La causa es algo previo por naturaleza. El fin, por el contrario, denota algo último, como su nombre mismo indica. Por lo tanto, el fin no tiene razón de causa. Pero el hombre actúa por lo que es causa de la acción, pues la preposición *por* indica relación de causa. Luego, no es propio del hombre el obrar por un fin.

2. Además, lo que es fin último no es por un fin. Pero hay acciones que son fin último, como señala el Filósofo en I *Ethica*. Por tanto, el hombre no hace todo por un fin.

3. Además, parece que el hombre obra por un fin precisamente cuando delibera. Pero hace muchas cosas sin deliberación, incluso sin darse cuenta, como cuando mueve un pie o una mano, atendiendo a otra cosa, o se frota la barba. Por tanto, el hombre no hace todo por un fin.

Contra esto: todo lo que pertenece a un género determinado procede del principio de este género. Pero el fin es principio del obrar humano, como señala el Filósofo en II *Phys*. Luego es propio del hombre el obrar siempre por un fin.

Respondo: De entre las acciones que el hombre realiza, sólo pueden considerarse propiamente humanas aquellas que son propias del hombre en cuanto que es hombre. El hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. Por eso, sólo aquellas acciones de las que el hombre es dueño pueden llamarse propiamente humanas. El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así, se define el libre albedrío como facultad de la voluntad y de la razón. Llamamos, por tanto, acciones propiamente humanas a las que

proceden de una voluntad deliberada. Las demás acciones que se atribuyen al hombre pueden llamarse del hombre, pero no propiamente humanas, pues no pertenecen al hombre en cuanto que es hombre.

Ahora bien, todas las acciones que proceden de una potencia son causadas por ella en razón de su objeto. Pero el objeto de la voluntad es el bien y el fin. Luego es necesario que todas las acciones humanas sean por un fin.

A las objeciones:

1. El fin, aunque es lo último en la ejecución, es lo primero en la intención del agente. Y de este modo tiene razón de causa.

2. Si alguna acción humana es fin último, es necesario que sea voluntaria, como acabamos de decir. Y se llama voluntaria una acción de dos modos distintos: porque la ordena la voluntad, como andar o hablar, o porque nace de la misma voluntad, como el mismo querer. Pero es imposible que el acto nacido de la voluntad sea fin último, porque el objeto de la voluntad es el fin, como el de la vista es el color. Del mismo modo que es imposible que el primer objeto visible sea el ver mismo, pues el ver tiene como objeto siempre algo visible; así es también imposible que el primer objeto apetecible, o sea, el fin, sea el querer mismo. Si alguna acción humana, por tanto, es el fin último, ésta tiene que ser ordenada por la voluntad. Y, así, alguna acción del hombre, al menos el mismo querer, es por un fin. Luego es verdad que cualquier cosa que realiza el hombre la hace por un fin, incluso cuando lleva a cabo la acción que es último fin.

3. Estas acciones no son propiamente humanas, porque no proceden de una deliberación de la razón, que es el principio propio de los actos humanos. No tiene, por tanto, un fin establecido por la razón, sino sólo imaginado.

Artículo 2: ¿Es propio de la naturaleza racional obrar por un fin?

Objeciones por las que parece que obrar por un fin es una propiedad exclusiva de la naturaleza racional.

1. El hombre, que ciertamente obra por un fin, nunca actúa por un fin desconocido. Pero hay muchos seres que desconocen el fin, porque carecen de conocimiento, como las criaturas insensibles, o porque no captan la razón de fin, como los animales irracionales. Luego el obrar por un fin es exclusivo de la naturaleza racional.

2. Además, obrar por un fin significa ordenar la acción hacia él. Pero esto es tarea de la razón. Luego no se da en los seres que carecen de ella.

3. Además, el bien y el fin son el objeto de la voluntad. Pero la voluntad está en la razón, como se dice en el III *De anima*. Luego sólo la naturaleza racional obra por un fin.

Contra esto: demuestra el Filósofo en el II *Physic.* que no sólo el entendimiento, sino también la naturaleza obra por un fin.

Respondo: Todo agente obra necesariamente por un fin. En efecto, en una serie de causas ordenadas entre sí, no se puede eliminar la primera sin suprimir también las otras; y la primera de todas las causas es la final. La razón de esto es que la materia no alcanza la forma sin la moción de la causa agente, pues nada puede pasar por sí mismo de la potencia al acto. Pero la causa agente sólo actúa en vista del fin. Si un agente no estuviera determinado a lograr algo concreto, no haría una cosa en vez de otra, porque, para que produzca un efecto determinado, tiene que estar determinado a algo cierto, lo cual tiene razón de fin. Esta determinación la realiza en los seres racionales el apetito racional, que llamamos voluntad; en los demás seres la lleva a cabo la inclinación natural, que también se llama apetito natural.

Debemos, no obstante, tener en cuenta que un ser puede tender a un fin de dos modos distintos: uno, cuando se mueve a sí mismo hacia el fin, como es el caso del hombre; otro, cuando es otro ser quien lo encamina al fin, como ocurre con la flecha, que se dirige a un fin determinado porque la lanza un arquero, dirigiendo su acción al fin. Así, pues, los seres dotados de razón se mueven por sí mismos al fin merced al dominio de sus actos que les presta el libre albedrío, que es la facultad de la voluntad y de la razón. En cambio, los que carecen de razón tienden al fin por inclinación natural, como movidos por otro y no por sí mismos, pues carecen de noción de fin y, por tanto, nada pueden ordenar a un fin, sino que ellos mismos son ordenados a un fin por otro ser. En efecto, toda la naturaleza irracional es, con respecto a Dios, como un instrumento en manos de un agente principal, como arriba se dijo (1 q.22 a.2 ad 4; q.103; 1 ad 3). Por tanto, es propio de la naturaleza racional tender a un fin moviéndose o dirigiéndose a sí misma; a su vez, lo característico de la naturaleza irracional es tender al fin como impulsada o dirigida por otro, bien sea a un fin de algún modo conocido, como los simples animales, bien sea a un fin del todo desconocido, como los seres privados de conocimiento.

A las objeciones:

1. Cuando un hombre se dirige por sí mismo a un fin, conoce ciertamente el fin; pero cuando se dirige o es guiado por otro, obrando, por ejemplo, bajo la orden o el impulso de otro, no es necesario que conozca el fin. Y esto mismo pasa en las criaturas irracionales.

2. Es propio de quien puede por sí mismo dirigirse a un fin, el ordenar hacia él; pero a quien es movido hacia el fin por otro, sólo le compete ser ordenado al fin. Y esto es lo propio de la naturaleza irracional, pero conducida por un ser dotado de razón.

3. El objeto de la voluntad es el fin y el bien universal. Por lo tanto, no puede haber voluntad en los seres privados de razón y entendimiento, porque no pueden aprehender lo universal; pero hay en ellos apetito natural o sensitivo, determinado a algún bien particular. Es evidente que la causa universal mueve las causas particulares, como el gobernador de una ciudad, que intentando el bien común, pone en funcionamiento con sus órdenes todos los oficios particulares de la misma. Por eso es necesario que todos los seres carentes de razón sean movidos hacia sus fines particulares por una voluntad racional que alcance el bien universal, es decir, la voluntad divina.

### Artículo 3: ¿Los actos del hombre se especifican por el fin?

Objeciones por las que parece que los actos humanos no reciben su especie del fin.

1. El fin es una causa extrínseca. Pero los seres reciben su especie de algún principio intrínseco. Luego los actos humanos no reciben su especie del fin.

2. Además, lo que proporciona la especie, tiene que ser anterior. Pero el fin es posterior en el orden del ser. Luego el acto humano no se especifica por el fin.

3. Además, una cosa no puede pertenecer más que a una especie. Pero a veces un mismo acto se ordena a fines diversos. Luego el fin no da la especie a los actos humanos.

Contra esto: está lo que dice Agustín en el libro *De moribus Ecclesiae et Manichaeorum*. Según sea culpable o laudable el fin, así serán vuestras obras culpables o laudables.

Respondo: Cada cosa se constituye en su especie por el acto y no por la potencia; por eso los seres compuestos de materia y forma se constituyen en sus especies por sus propias formas. Esto mismo debe pensarse de los movimientos. Aunque el movimiento se divide, de algún modo, en acción y pasión, ambas se especifican por el acto: la acción, por el acto que es principio del obrar; la pasión, por el acto que es término del movimiento. Así, la acción de calentar es una mutación que procede del calor, mientras que su pasión no es otra cosa que un movimiento hacia el calor: y la definición pone de manifiesto la naturaleza de la especie.



Los actos humanos, ya se consideren como activos, ya como pasivos, se especifican por el fin. De ambas maneras pueden considerarse los actos humanos, pues el hombre se mueve y es movido por sí mismo. Hemos dicho antes (a.1) que los actos son humanos cuando proceden de la voluntad deliberada, y el objeto de la voluntad es el bien y el fin; por tanto, es claro que el fin es el principio de los actos humanos, en cuanto que son humanos. Y es también su término, porque el término de los actos humanos es lo que busca la voluntad como fin; del mismo modo que en los agentes naturales lo producido tiene forma similar a la del productor. Y porque, como dice Ambrosio, *Super Lucam*: A las costumbres las llamamos propiamente humanas, los actos morales se especifican propiamente por el fin, pues los actos morales son lo mismo que los actos humanos.

A las objeciones:

1. El fin no es algo del todo extrínseco al acto, porque el acto se refiere a él como a principio o como a término. Y pertenece a la naturaleza misma del acto el proceder de un principio, en la medida que es acción, y dirigirse a un término, en la medida que es pasión.

2. El fin es primero en la intención, como ya se dijo (a.1 ad 1), y de este modo pertenece a la voluntad. Y así da la especie al acto humano o moral.

3. El acto, que es numéricamente uno, porque lo produce de una vez el agente, sólo se ordena a un fin próximo, del cual toma la especie; pero puede ordenarse a varios fines remotos, de los que uno solo es su fin.

Sin embargo, es posible que el mismo acto, que es uno según la especie de la naturaleza, se ordene a diversos fines de la voluntad, como el matar a un hombre, que es un solo acto según la especie natural, puede ordenarse al mantenimiento de la justicia y a la satisfacción de la ira. Por eso habrá diversos actos según la especie moral, porque en un caso será acto de virtud, y en el otro, acto de vicio. Pero un movimiento no se especifica por lo que es término accidental, sino por el término esencial. Y como los fines morales son accidentales al ser natural y, al contrario, el fin natural es accidental al ser moral, nada impide que los actos, que son idénticos según la especie natural, sean distintos según la especie moral, y a la inversa.

Artículo 4: ¿Hay un fin último de la vida humana?

Objeciones por las que parece que no hay un fin último de la vida humana, sino una serie infinita de fines.

1. El bien es, por su naturaleza, comunicativo de sí mismo, como manifiesta Dionisio en el capítulo 4 del *De div. nom.* Si, pues, lo que procede del bien es también bueno, es necesario que el segundo bien produzca a su vez otro bien; y así, el proceso del bien es infinito. Pero el bien tiene razón de fin. Luego en los fines hay un proceso al infinito.

2. Además, los entes de razón pueden multiplicarse hasta el infinito; por eso las cantidades matemáticas pueden aumentarse hasta el infinito. Por eso mismo, las especies de los números son también infinitas, ya que, dado un número cualquiera, la razón puede pensar otro mayor. Pero el deseo del fin depende de un concepto de la razón. Luego parece que cabe también un proceso infinito en los fines.

3. Además, el bien y el fin son el objeto de la voluntad. Pero la voluntad puede reflejarse sobre sí misma infinitas veces, pues puedo querer algo, querer algo, y así hasta el infinito. Luego en los fines de la voluntad humana se procede hasta el infinito y no hay un fin último.

Contra esto: está lo que dice el Filósofo, II *Metaphys.*: Destruyen la naturaleza del bien quienes suponen una serie infinita. Pero el bien es precisamente lo que tiene razón de fin. Luego es contrario a la razón de fin un proceso al infinito. Es necesario, por tanto, admitir un fin último.

Respondo: Hablando con rigor, es imposible proceder hasta el infinito en los fines, bajo cualquier concepto. Porque en todas las cosas que dependen entre sí por naturaleza, si se quita la primera, desaparecen las demás relacionadas con ella. Por eso demuestra el Filósofo, en el VIII *Physic.*, que no es posible proceder hasta el infinito en las causas motoras, porque no habría un primer motor, y, faltando éste, las otras no podrían mover, pues reciben el movimiento del primer motor. Ahora bien, dentro de los fines se distinguen dos órdenes: el orden de la intención y el orden de la ejecución, y en ambos debe haber algo que sea primero. Lo primero en el orden de la intención es como el principio que mueve al apetito; por eso, si se quita el principio, el apetito permanece inmóvil. La acción comienza a partir de lo que es primero en la ejecución, por eso nadie comienza a hacer algo si se suprime este principio. El principio de la intención es el último fin, y el principio de la ejecución es la primera de las cosas que se ordenan al fin. Así, pues, por ambas partes es imposible un proceso al infinito, porque, si no hubiera último fin, no habría apetencia de nada, ni se llevaría a cabo acción alguna, ni tampoco reposaría la intención del agente. Si no hubiera algo primero entre las cosas que se ordenan al fin, nadie comenzaría a obrar ni se llegaría a resolución alguna, sino que se procedería hasta el infinito.

En cambio, las cosas que no están ordenadas entre sí por naturaleza, sino que se unen accidentalmente, pueden tener infinitud, pues las causas

accidentales son indeterminadas. Y así, puede haber infinitud accidental en los fines y en las cosas que se ordenan al fin.

A las objeciones:

1. Pertenece a la razón de bien que algo proceda de él, pero no que él proceda de otra cosa. Y así, aunque el bien tiene razón de fin y el primer bien es el último fin, este argumento no prueba que no haya un fin último, sino que, supuesto un primer fin, habría un proceso al infinito descendente y relativo a las cosas que se ordenan a dicho fin. Esto sería válido si se considerara únicamente el poder del primer bien, que es infinito. Pero como el primer bien se difunde según el entendimiento, cuya propiedad consiste en proyectarse en los efectos mediante formas determinadas, una cierta medida acompañará al flujo de los bienes a partir del primer bien, de cuya virtud difusiva participan todos los demás bienes. Por eso, la difusión de los bienes no procede al infinito, sino que, como dice Sab 11,21, Dios dispuso todas las cosas en número, peso y medida.

2. En las cosas que existen realmente, la razón comienza a partir de principios naturalmente conocidos y llega hasta un término concreto. Por eso demuestra el Filósofo, en I Poster., que en las demostraciones no hay un proceso al infinito, porque en ellas se atiende a cosas conexas entre sí esencialmente, y no accidentalmente. En cambio, en las cosas que se relacionan entre sí accidentalmente, la razón puede muy bien proceder hasta el infinito. Unir una cantidad o una unidad a otra cantidad o número dados, en cuanto tales, es puramente accidental; por eso, nada impide a la razón proceder hasta el infinito.

3. Esa multiplicación de actos de la voluntad reflejándose sobre sí misma es accidental al orden de los fines. Y esto es claro porque, con relación a un mismo fin, es indiferente que la voluntad se refleje sobre sí misma una o muchas veces.

#### Artículo 5: ¿Puede un hombre tener muchos fines últimos?

Objeciones por las que parece posible que la voluntad de un hombre pueda querer cosas distintas como fines últimos simultáneamente.

1. Dice Agustín, XIX De civ. Dei, que algunos pusieron el fin último del hombre en estas cuatro cosas: En el placer, en la tranquilidad, en los bienes primarios de la naturaleza y en la virtud. Es evidente que son cosas distintas. Luego un hombre puede establecer muchas cosas como fin último de su voluntad.

2. Además, las cosas que no se oponen mutuamente, no se excluyen entre sí. Pero en la realidad hay muchas cosas que no se oponen

mutuamente. Luego, si se toma una de ellas como fin último, por eso no se excluyen las otras.

3. Además, la voluntad no pierde su libertad por establecer como último fin una cosa, pues antes de fijar una como fin último, por ejemplo: el placer, podía haber establecido otra: las riquezas, por ejemplo. Por tanto, después de establecer uno, como fin último de su voluntad, el placer, también puede a la vez señalar como fin último las riquezas. Luego la voluntad de un hombre puede tener a la vez distintos objetivos como fines últimos.

Contra esto: lo que un hombre acepta como fin último domina su afecto, porque de ello toma las normas que regulan toda su vida. Por eso se dice de los glotones, Flp 3,19, su dios es su vientre, pues consideran los placeres del vientre como fin último. Pero, como se lee en Mt 6,24, nadie puede servir a dos señores, no subordinados entre sí. Por tanto, un hombre no puede tener a la vez muchos fines últimos no subordinados entre sí.

Respondo: Es imposible que la voluntad de un hombre desee a la vez objetos diversos como fines últimos. Podemos demostrarlo con tres argumentos. El primero: como todo desea su propia perfección, lo que uno desea como fin último, lo aprecia como bien perfecto y perfeccionador de sí mismo. Por eso dice Agustín, XIX De civ. Dei: Llamamos ahora fin de un bien, no que se consuma hasta dejar de existir, sino que se perfeccione hasta ser plenamente. Es necesario, por tanto, que el fin último colme de tal modo los deseos del hombre, que no excluya nada deseable. Y esto no puede darse si requiere, para ser perfecto, algo distinto de él. Por tanto, es inadmisible que el apetito desee dos cosas como si ambas fueran un bien perfecto.

Segundo argumento: En el proceso del apetito racional, que es la voluntad, es necesario que el principio sea algo naturalmente deseado, del mismo modo que, en el proceso de la razón, el principio es algo que se conoce naturalmente; y esto tiene que ser único, porque la naturaleza tiende a un único fin. Pero el principio en el proceso del apetito racional es el último fin. Por tanto, es necesario que sea uno solo aquello que busca la voluntad como último fin.

Tercer argumento: Porque las acciones humanas reciben su especie del fin, como ya se ha dicho (a.3), es necesario que la razón de género la reciban también del fin último, que es común, como sucede en los seres naturales, que se constituyen en su género por una razón formal común. Sí, pues, todo lo que la voluntad en cuanto tal puede apetecer es del mismo género, forzosamente el último fin tiene que ser uno solo. Y, sobre

todo, porque en cada género hay un primer principio, y el fin último tiene carácter de primer principio, como se ha dicho.

Por otra parte, la relación que tiene el último fin del hombre en cuanto tal con todo el género humano es la misma que guarda el último fin de un hombre concreto con todo su ser. Por consiguiente, hay que concluir que la voluntad de cada hombre se determina a un solo fin último, del mismo modo que todos los hombres tienden naturalmente a un solo fin último.

A las objeciones:

1. Todas aquellas cosas eran consideradas, por quienes las tomaban como su fin último, como un solo bien perfecto integrado por todas ellas.

2. Aunque puedan encontrarse muchas cosas que no se oponen entre sí, sin embargo, a un bien perfecto se opone el que haya alguna perfección real distinta de él.

3. El poder de la voluntad no es capaz de hacer existir a la vez cosas opuestas. Y esto sucedería si persiguiera objetos distintos como fines últimos, como se desprende de lo antes dicho (a.5 y ad 2).

Artículo 6: ¿Quiere el hombre por el fin último cuanto desea?

Objeciones por las que parece que el hombre no quiere por el fin último todo cuanto desea.

1. Las cosas que se ordenan al fin último son serias, útiles. Pero los juegos no son cosas serias. Luego lo que el hombre hace por divertirse no lo ordena al último fin.

2. Además, dice el Filósofo, en el principio de *Metaphys.*, que las ciencias especulativas se buscan por sí mismas, y, sin embargo, no podemos decir que cualquiera de ellas sea el fin último. Por tanto, no todo lo que el hombre desea lo desea por el fin último.

3. Además, quien ordena algo a un fin, piensa en el fin; pero el hombre no piensa siempre en el último fin cuando quiere o hace algo. Luego el hombre no quiere o hace todo por el fin último.

Contra esto: está lo que dice Agustín, XIX De civ. Dei: El fin de nuestro bien es aquello por lo que deben desearse los demás bienes, y él por sí mismo.

Respondo: Es necesario que el hombre desee por el último fin todo cuanto desea. Y esto por dos razones. En primer lugar, porque cuanto desea el hombre, lo desea bajo la razón de bien; y, si éste no es el bien perfecto, que sería el fin último, es necesario que lo desee como tendiente al bien perfecto, porque siempre el comienzo de algo se ordena a su perfeccionamiento, como se ve en las obras de la naturaleza y en las

artificiales. Y, por tanto, el comienzo de una perfección se ordena a la perfección completa, que lo es por el último fin.

En segundo lugar, porque el fin último, cuando mueve al apetito, se comporta del mismo modo que el primer motor en los demás movimientos. Pero es claro que las causas segundas mueven sólo en la medida que son movidas por el primer motor. Por consiguiente, los apetecibles segundos mueven el apetito sólo en orden al primer apetecible, que es el fin último.

A las objeciones:

1. Las acciones lúdicas no se ordenan a ningún fin extrínseco, sino que se ordenan al bien del que juega, porque le son agradables o le proporcionan descanso. Pero el bien perfecto del hombre es el fin último.

2. Y del mismo modo hay que responder a la segunda, sobre la ciencia especulativa, que se desea como un bien del estudioso, y este bien queda comprendido en el completo y perfecto que es el fin último.

3. No es necesario que uno piense siempre en el fin último cuando desea o hace algo, sino que la eficacia de la primera intención, que mira al fin último, permanece en el deseo de cualquier otra cosa, aun cuando no se piense de hecho en el fin último. Del mismo modo que no es necesario que quien va por un camino vaya pensando a cada paso en el final del trayecto.

Artículo 7: ¿Hay un único fin último para todos los hombres?

Objeciones por las que parece que no hay un fin último único para todos los hombres.

1. Parece que el fin último del hombre tiene que ser un bien inmutable. Pero algunos se apartan de él pecando. Luego no hay un fin último único para todos los hombres.

2. Además, toda la vida del hombre se regula por el fin último. Si todos los hombres tuvieran un fin último único, se seguiría que no habría en sus vidas intereses distintos. Lo que, evidentemente, es falso.

3. Además, el fin es el término de la acción, y las acciones son de los individuos. Pero los hombres, aunque convengan en la naturaleza específica, se diferencian en los elementos individuales. Luego no hay un fin último único para todos los hombres.

Contra esto: está lo que dice Agustín, XIII *De Trin.*, que todos los hombres coinciden en desear el fin último, que es la bienaventuranza.

Respondo: El fin último puede considerarse de dos modos: uno, refiriéndonos a lo esencial del fin último; y otro, a aquello en lo que se encuentra este fin. Pues bien, en el primer caso, todos coinciden en desear

el fin último, porque todos desean alcanzar su propia perfección, y esto es lo esencial del fin último, como ya se dijo (a.5). Pero en cuanto a aquello en lo que se encuentra el fin último no coinciden todos los hombres, pues unos desean las riquezas como bien perfecto, otros los placeres, y otros cualquier otra cosa. Del mismo modo que lo dulce es agradable a todos los gustos, pero unos prefieren la dulzura del vino, otros la de la miel, otros la de cualquier otra cosa. Sin embargo, se debe considerar propiamente como dulzura más agradable la que satisface al gusto más refinado. De igual modo se debe considerar como bien más perfecto el deseado como fin último por quien tiene el afecto bien dispuesto.

A las objeciones:

1. Quienes pecan se apartan de aquello en lo que se encuentra realmente el fin último, pero no de la intención del fin último, que buscan equivocadamente en otras cosas.

2. En los hombres se dan distintos intereses vitales, porque buscan el bien supremo en cosas distintas.

3. Aunque las acciones son de los individuos, el primer principio para obrar es de la naturaleza, y ésta tiende a un único fin, como ya se dijo (a.5).

Artículo 8: ¿Las demás criaturas tienen el mismo último fin?

Objeciones por las que parece que todas las demás cosas convienen en el fin último del hombre.

1. El fin corresponde al principio. Pero el principio de los hombres, o sea Dios, es también principio de todos los otros seres. Luego todos los seres tienen el mismo fin último que el hombre.

2. Además, dice Dionisio, en el libro *De Div. nom.*, que Dios atrae hacia sí, como a fin último, a todas las cosas. Pero Dios es también el fin último del hombre, porque, como dice Agustín, sólo Él es digno de ser gozado. Luego también las demás cosas tienen el mismo fin último que el hombre.

3. Además, el fin último del hombre es el objeto de la voluntad. Pero el objeto de la voluntad es el bien universal, que es el fin de todas las cosas. Luego es necesario que todas las cosas convengan en el fin último del hombre.

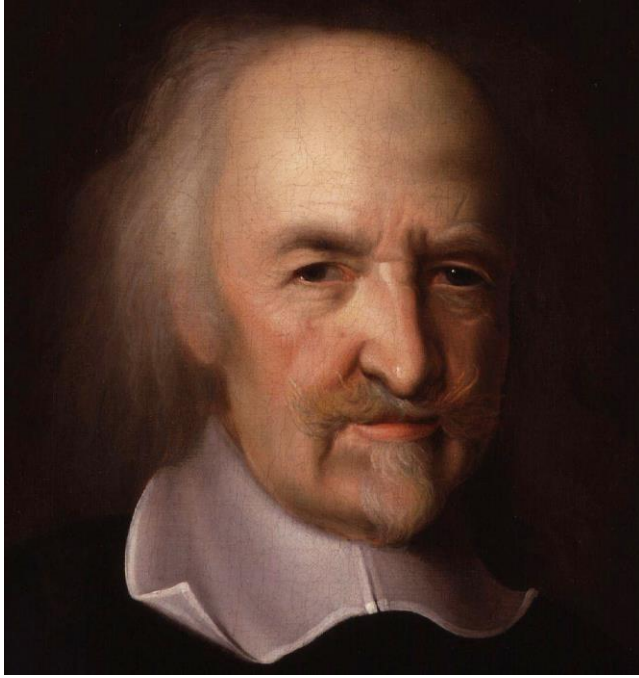
Contra esto: está que el fin último de los hombres es la bienaventuranza, que todos apetecen, como dice Agustín. Pero los animales, que carecen de razón, no pueden ser bienaventurados, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* Por tanto, los demás seres no tienen el mismo fin último que el hombre.

Respondo: Como señala el Filósofo, en II *Physic.* y en V *Metaphys.*, hablamos del fin de dos modos, a saber: *cuius* y *quo*; es decir, la cosa misma en la que se encuentra el bien y su uso o consecución. Por ejemplo: el fin del cuerpo grave es el lugar inferior, como cosa, y estar en el lugar inferior, como uso; y el fin del avaro es el dinero, como cosa, y su posesión, como uso.

Por tanto, si hablamos del fin último del hombre refiriéndonos a la cosa misma que es el fin, entonces todos los demás seres tienen el mismo fin último que el hombre, porque Dios es el fin último del hombre y de todas las demás cosas. Pero, si hablamos del fin último del hombre refiriéndonos a la consecución del fin, entonces las criaturas irracionales no tienen el mismo fin que el hombre. Porque el hombre y las demás criaturas racionales alcanzan el último fin conociendo y amando a Dios, y esto no lo consiguen las otras criaturas, que logran el último fin por participación de alguna semejanza de Dios, porque existen, viven o incluso conocen.

A las objeciones: Con esto queda clara la respuesta a las objeciones, pues la bienaventuranza significa la consecución del último fin.





## THOMAS HOBBS: LA MORAL COMO CONTRATO<sup>17</sup>

*Donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es injusto. —Leviatán*

Thomas Hobbes (1588-1679) nació en Malmesbury, Inglaterra, de padres pobres e incultos. Siendo un niño precoz, sin embargo, su tío le proveyó la ayuda financiera que necesitaba y lo envió a la Universidad de Oxford. Al encontrar el pénsium de lógica escolástica aburrido y la física aristotélica confusa y fastidiosa, dedicó la mayor parte de su tiempo a la lectura de los clásicos de la literatura. Al graduarse en 1608, fue seleccionado como tutor de uno de los hijos de la familia Cavendish, familia a la cual permaneció unido la mayor parte de su vida. En calidad de tutor, Hobbes tuvo suficiente tiempo para reflexionar, viajar y para

---

<sup>17</sup> Traducción de Denise, Peterfreund y White, *Great Traditions in Ethics*, Belmont, Ca.: Wadsworth, 1996, pp. 125-128.

conocer y tratar a destacados filósofos y científicos contemporáneos suyos, como Galileo, Bacon, Kepler y Descartes.

En la obra de John Aubrey *Vidas Breves* se dice que a la edad de 40 años, casi por casualidad, Hobbes se enamoró de la certeza deductiva de las matemáticas. “Estando en la biblioteca de un caballero, los *Elementos* de Euclides abierto, en el séptimo [teorema del libro I]. Lee entonces la proposición, ‘Por Dios’, dice, ‘esto es imposible’. Así que lee la demostración y de nuevo la proposición... Ésta lo lleva a otra, que también lee. [Y así para atrás a los axiomas evidentes, cuando] por fin se convence de su verdad. Esto hizo que se enamorarla de la geometría”. Presumiblemente, alrededor de las mismas fechas, Hobbes lee los *Diálogos* de Galileo, y se convence firmemente de que una filosofía sistemática debe estar basada sobre el principio físico de que todo cambio es un cambio de movimiento. La forma deductiva de la geometría y el materialismo de la física se convirtieron en características esenciales de su filosofía, que estaba por entonces en su etapa formativa.

Durante su período de desarrollo intelectual, el escenario político inglés estaba marcado por una continua crisis y agitación. Cuando la tensión entre el Parlamento y el rey Carlos I estaba en su punto más crítico, Hobbes escribió un tratado político en el que defendía la doctrina de la soberanía absoluta del monarca. Él creía que la soberanía absoluta era una condición necesaria para una sociedad segura y pacífica, argumentando que si la autoridad suprema fuera limitada y dividida, como por ejemplo, entre el Rey y el Parlamento, sólo el caos podría resultar. Aunque no hizo ninguna referencia a la situación del momento, Hobbes pensó que se exponía a ser perseguido por el Parlamento, de manera que huyó a Francia. Durante este exilio autoimpuesto e innecesario (1640-1651), se dedicó a la investigación filosófica, fue tutor del futuro Carlos II, y escribió su importante tratado político *Sobre el Estado (De Cive)* en 1642, y su mayor obra filosófica, el *Leviatán*, en 1651.

Después de su retorno a Inglaterra, Hobbes permaneció alejado de la escena política, pero siguió escribiendo. El trabajo más significativo de este período fue *De Homine (Sobre el Hombre)*, publicado en 1658. Aunque los trabajos de Hobbes muestran un trabajo académico fino, se distinguen particularmente por su penetración y originalidad.

Históricamente, Hobbes fue el primer filósofo que aplicó sistemáticamente los supuestos básicos de la ciencia del siglo XVII al

comportamiento humano. Impresionado por los avances en “filosofía natural”, de Copérnico en astronomía, de Galileo en física y de Harvey en fisiología, Hobbes intentó obtener resultados similares en otras ramas de la filosofía<sup>18</sup>. Entrevé la unificación de todas las ramas de la filosofía con el estudio de los cuerpos inertes, de los cuerpos vivos y de los cuerpos políticos. Convencido de que la clave del éxito de la física radica en su materialismo mecanicista –la idea de que todo se reduce en última instancia a cuerpos materiales en movimiento–, Hobbes extiende esta doctrina a la psicología y a la filosofía moral y política. Cree que, aunque las distintas ciencias investigan diferentes asuntos, las leyes básicas de cada ciencia describen los movimientos de los cuerpos.

La filosofía moral de Hobbes está directamente relacionada con su teoría psicológica, en la cual sostiene una concepción mecanicista de la motivación humana. Hobbes se opone a la noción prevaleciente en su tiempo de que la mente y el cuerpo son sustancias diferentes, y sostiene que los fenómenos mentales no son más que movimientos fisiológicos. La acuciosa naturaleza de su psicología se hace más notoria en el análisis mecanicista de las acciones voluntarias. Para él, las acciones voluntarias son una variedad de “movimientos animales”, que llama esfuerzos, o predisposición a actuar de cierta manera. Los esfuerzos son iniciados mecánicamente por estímulos sensoriales, aumentados por la acción de la imaginación y de la memoria, y guiados por una valoración cuidadosa de la situación. Los tipos más importantes de esfuerzos son los deseos y las aversiones. Los deseos lo mueven a uno a perseguir ciertos objetos, y las aversiones a evitar otros. Los esfuerzos no son solamente los determinantes principales de la conducta, sino también la base de las evaluaciones.

Evaluar objetos o acciones como buenas o malas no depende, insiste Hobbes, de nada más que de los deseos y aversiones. Ningún objeto o acción es intrínsecamente buena, esto es, buena por su propia naturaleza. Más bien, la gente llama buenos a los objetos de su deseo, y malos a los objetos de su aversión. Por lo tanto, los juicios o evaluaciones son transitorias y relativas a cada individuo. Los valores son transitorios, porque el deseo por un objeto puede cambiar a la indiferencia o incluso a la aversión: lo que es bueno en una ocasión puede en otra ser éticamente neutral o incluso malo. Los valores son relativos a los individuos, porque

---

<sup>18</sup> El término “Filosofía” se usó por mucho tiempo como intercambiable con “conocimiento” o “ciencia”. Por ejemplo, de la física se decía que era una de las ramas de la filosofía natural, y la psicología y la ética caían en el campo de la filosofía moral.

una persona puede amar un objeto en una situación y detestarlo en otra. El mismo objeto puede ser simultáneamente bueno, malo o indiferente.

Otra característica de la teoría psicológica de Hobbes es su concepción de la naturaleza humana como completamente egoísta. Él describe a las personas como siendo por naturaleza enteramente egoístas o desprovistas de auténticos sentimientos de simpatía, benevolencia o sociabilidad. Cada individuo está preocupado exclusivamente en la gratificación de sus deseos personales, y la medida de la propia felicidad es el éxito alcanzado en mantener un flujo continuo de gratificaciones. Hobbes llama poder al medio para alcanzar el objeto del deseo. Sostiene que en un estado natural, los individuos son aproximadamente iguales en sus poderes físicos y mentales. Bajo estas condiciones, la competencia intensa elimina virtualmente todas las posibilidades de que los individuos alcancen la felicidad, y lo que es más serio, amenaza su propia supervivencia.

Hobbes cree que la razón apunta a la cooperación colectiva voluntaria como la manera más efectiva de que los individuos utilicen sus poderes. Cuando nuestro derecho a hacer lo que satisfaga nuestros deseos es elevado a la categoría de autoridad central, se dan las condiciones necesarias para nuestra supervivencia y felicidad. Cada individuo, en efecto, asegura: “Yo autorizo, y cedo mi derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre o a esta asamblea, bajo esta condición: que tú cedas también a tu derecho y autorices todas sus acciones en la misma forma en que lo hago yo”. Es a través de un “contrato social” que el estado de naturaleza se transforma en sociedad civil.

Dícese que un Estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos (es decir, de ser su representante). Cada uno de ellos, tanto los que han votado en pro como los que han votado en contra debe autorizar todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres (*Leviatán*, Cap. XVIII).

Con el establecimiento de la comunidad a través del contrato social, Hobbes dice que se dan las condiciones necesarias y suficientes para que se haga presente la moralidad. Lo que sea que vaya de acuerdo con la ley del soberano es correcto, mientras que lo que se desvía de ella es

incorrecto. Hobbes establece, por tanto, la autoridad civil y la ley como el fundamento de la moral y argumenta que la moral requiere autoridad social, la cual debe estar en las manos del soberano. La voluntad de un poder soberano cuya autoridad es absoluta e indivisible constituye la única ley por la cual el comportamiento humano puede ser regulado apropiadamente. La moralidad, entonces, se basa en la ley —la ley del soberano absoluto—. Sólo con la institución de un gobierno que pueda premiar las acciones correctas y castigar las incorrectas es posible la conducta moral. Sin una autoridad civil, sería tonto y peligroso seguir los preceptos morales, mientras con ella, la moralidad se convierte en un “dictado de la razón”. En último análisis, actuamos correctamente sólo porque ello conduce a la seguridad individual, y la primera condición de la seguridad es el poder civil absoluto.

## TEXTOS DE THOMAS HOBBS<sup>19</sup>

### Fragmento 1: *Leviatán*, Cap. VI.

*Los elementos de la teoría psicológica de Hobbes se presentan en una serie de principios que gobiernan las distintas mociones de la mente humana.*

Existen en los animales dos clases de mociones peculiares a ellos. Unas se llaman vitales; comienzan en la generación y continúan sin interrupción alguna a través de la vida entera. Tales son: la *circulación* de la sangre, el pulso, la respiración, la digestión, la nutrición, la excreción, etc. Semejantes mociones o movimientos no necesitan la ayuda de la imaginación. Las otras son *mociones animales*, con otro nombre, mociones voluntarias, como, por ejemplo, andar, hablar, mover uno de nuestros miembros, del modo como antes haya sido imaginado por nuestra mente. Este sentido implica moción en los órganos y partes interiores del cuerpo humano, causada por la acción de las cosas que vemos, oímos, etc. Y esta fantasía no es sino la reliquia de la moción misma, que permanece después de las sensaciones a que hemos aludido en los capítulos I y II. Y como la *marcha*, la *conversación* y otras mociones voluntarias dependen siempre de un pensamiento precedente respecto al *dónde*, de *qué modo* y *qué*, es evidente que la imaginación suele ser el primer comienzo interno de toda moción voluntaria. Y aunque los hombres sin instrucción no conciben moción alguna allí donde la cosa movida sea invisible, no obstante, tales mociones existen. En efecto, ningún espacio puede ser tan pequeño que, movido un espacio mayor del cual el primero sea una parte, no sea primeramente movido en este último. Estos tenues comienzos de la moción, dentro del cuerpo del hombre, antes de que aparezca en la marcha, en la conversación, en la lucha y en otras acciones visibles se llaman, comúnmente, ESFUERZOS.

Este esfuerzo, cuando se dirige hacia algo que lo causa, se llama APETITO o DESEO; el último es el nombre general; el primero se restringe con frecuencia a significar el deseo de alimento, especialmente el *hambre* y la *sed*. Cuando el esfuerzo se traduce en apartamiento de algo, se denomina AVERSIÓN. Estas palabras *apetito* y *aversión* se derivan del *latín*; ambas significan las mociones, una de aproximación y otra de alejamiento.

---

<sup>19</sup> Selección de textos y comentarios de Denise, Peterfreund y White, *Great Traditions in Ethics*, Belmont, Ca.: Wadsworth, 1996. Traducción de los comentarios: M. Polanco. Fuente de los textos en español: Thomas Hobbes, *Leviatán*, México: Gernika, 1994 (excepto el fragmento 5).

Los griegos tienen palabras para expresar las mismas ideas. En efecto, la naturaleza misma impone a los hombres ciertas verdades contra las cuales chocan quienes buscan algo fuera de lo natural. Las Escuelas no encuentran movimiento alguna actual en los simples apetitos de ir, moverse, etc. pero como forzosamente tienen que reconocer alguna movimiento la llaman movimiento metafórica, lo cual implica una expresión absurda, porque si bien las palabras pueden ser llamadas metafóricas, los cuerpos y las movimientos no.

Lo que los hombres desean se dice también que lo AMAN, y que ODIAN aquellas cosas por las cuales tienen aversión. Así que deseo y amor son la misma cosa, sólo que con el deseo siempre significamos la ausencia del objeto, y con el amor, por lo común, la presencia del mismo; así también con la aversión significamos la ausencia, y con el odio la presencia del objeto.

De los apetitos y aversiones algunos nacen con el hombre, como el apetito de alimentarse, el apetito de excreción y exoneración (que puede también y más propiamente ser llamado aversión de algo que sienten en sus cuerpos). Los demás, es decir, algunos otros apetitos de cosas particulares, proceden de la experiencia y comprobación de sus efectos sobre nosotros mismos o sobre otros hombres. De las cosas que no conocernos en lo absoluto, o en las cuales no creemos, no puede haber, ciertamente, otro deseo sino el de probar e intentar. En cuanto a la aversión la sentimos no sólo respecto a cosas que sabemos que nos han dañado, sino también respecto de algunas que no sabemos si nos dañarán o no.

Aquellas cosas que nosotros no deseamos ni odiamos decimos que nos son *despreciadas*: el DESPRECIO no es otra cosa que una inmovilidad o contumacia del corazón, que se resiste a la acción de ciertas cosas, se debe a que el corazón resulta estimulado de otro modo por objetos cuya acción es más intensa, o por la falta de experiencia respecto a lo que despreciamos.

Como la constitución del cuerpo humano se encuentra en continua mutación, es imposible que las mismas cosas causen siempre en una misma persona los mismos apetitos y aversiones: mucho menos aun pueden coincidir todos los hombres en el deseo de uno y el mismo objeto.

## Fragmento 2: *Leviatán*, Cap. VI.

*Hobbes interpreta los conceptos éticos tradicionales (“bien” y “mal”) en términos de su teoría psicológica mecanicista.*

Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama *bueno*, y el objeto de su odio y aversión, *malo*; y de su desprecio, vil e *inconsiderable* o indigno. Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos.

## Fragmento 3: *Leviatán*, Cap. XIII

*Para las personas que viven en un estado pre-social, los deseos y aversiones que subyacen a sus juicios de lo que es bueno y lo que es malo se dirigen hacia un fin primordial: la autoconservación. El continuo éxito en la preservación individual se llama felicidad, según Hobbes. Distintos objetos de deseo, bienes como la amistad, la riqueza y la inteligencia, promueven o facilitan esta felicidad. Los amigos son un bien porque vienen en nuestra defensa cuando estamos en dificultades; las riquezas son buenas porque nos sirven para comprar a los amigos que necesitamos para nuestra seguridad; la inteligencia es un bien porque nos previene ante el peligro.*

*Cuando los objetos de deseo son examinados desde el punto de vista de cómo promueven la felicidad, se les examina en términos de poder. Hobbes adscribe a los humanos en estado natural una tendencia general a “un deseo perpetuo e incansable de poder que cesa solamente con la muerte”. Cuando varias personas desean el mismo objeto, surge la enemistad; y porque la naturaleza los ha dotado a todos con los mismos poderes físicos y mentales, la confianza personal en las propias fuerzas hace que surja el conflicto.*

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



maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra.

En cuanto a las facultades mentales (si se prescinde de las artes fundadas sobre las palabras, y, en particular, de la destreza en actuar según reglas generales e infalibles, lo que se llama ciencia, arte que pocos tienen, y aun éstos en muy pocas cosas, ya que no se trata de una facultad innata, o nacida con nosotros, ni alcanzada, como la prudencia, mientras perseguirnos algo distinto) yo encuentro aún una igualdad más grande, entre los hombres, que en lo referente a la fuerza. Porque la prudencia no es sino experiencia; cosa que todos los hombres alcanzan por igual, en tiempos iguales, y en aquellas cosas a las cuales se consagran por igual. Lo que acaso puede hacer increíble tal igualdad, no es sino un vano concepto de la propia sabiduría, que la mayor parte de los hombres piensan poseer en más alto grado que el común de las gentes, es decir, que todos los hombres con excepción de ellos mismos y de unos pocos más a quienes reconocen su valía, ya sea por la fama de que gozan o por la coincidencia con ellos mismos. Tal es, en efecto, la naturaleza de los hombres que si bien reconocen que otros son más sagaces, más elocuentes o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos, ya que cada uno ve su propio talento a la mano, y el de los demás hombres a distancia. Pero esto es lo que mejor prueba que los hombres son en este punto más bien iguales que desiguales. No hay, en efecto y de ordinario, un signo más claro de distribución igual de una cosa, que el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde.

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros.

Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la

anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido. Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos más allá de lo que su seguridad requiere, otros, que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose dentro de límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podrán subsistir, durante mucho tiempo, si se sitúan solamente en plan defensivo. Por consiguiente siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también.

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

#### **Fragmento 4: *Leviatán*, Cap. XIII**

*A partir de su examen de las causas de contienda entre la gente en la ausencia de organización política, Hobbes descubre tres fuentes de controversia en la naturaleza humana. La condición natural de los seres humanos, dice Hobbes, es la guerra de todos contra todos. Él no sostiene que “el estado de naturaleza” de hecho existiera alguna vez; más bien, existe en cualquier tiempo o lugar donde no funciona la sociedad civil.*

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

La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda,

para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido.

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del *tiempo* debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta en ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz.

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

A quien no pondere estas cosas puede parecerle extraño que la Naturaleza venga a disociar y haga a los hombres aptos para invadir y destruirse mutuamente; y puede ocurrir que no confiando en esta inferencia basada en las pasiones, desee, acaso, verla confirmada por la experiencia. Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado y cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa la llave a sus arcas; y todo esto aun sabiendo que existen leyes y funcionarios

públicos armados para vengar todos los daños que le hagan. ¿Qué opinión tiene, así, de sus conciudadanos, cuando cabalga armado; de sus vecinos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes, cuando cierra sus arcas? ¿No significa esto acusar a la humanidad con sus actos, como yo lo hago con mis palabras? Ahora bien, ninguno de nosotros acusa con ello a la naturaleza humana. Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados, en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que consta que una ley las prohíbe: que los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla.

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o una condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido. De cualquier modo que sea, puede percibiéndose cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil.

Ahora bien, aunque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro, en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro. Es decir, con sus fuertes guarniciones y cánones en guardia en las fronteras de sus reinos, con espías entre sus vecinos, todo lo cual implica una actitud de guerra. Pero como a la vez defienden también la industria de sus súbditos, no resulta de esto aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares.

### **Fragmento 5: *Rudimentos de Filosofía*, Cap. I**

*Hobbes argumenta que la sociedad se origina a partir del interés propio y del miedo, no de sentimientos de afecto hacia otras personas. Él defiende como natural y razonable el interés que uno toma por su propio bienestar y felicidad. En el estado de naturaleza, la primera y única regla de la vida es la*

*autoprotección, y los seres humanos tienen el derecho natural de hacer todo lo que conduzca a este fin.*

Toda sociedad, por tanto, es para ganancia o para gloria; esto es, no para el amor de los semejantes, sino para el amor de nosotros mismos. Pero ninguna sociedad puede ser grande o duradera si empieza por la vanagloria. Porque esa gloria es como el honor: si todos los hombres la tienen, ninguno la tiene, pues consiste en la comparación y la precedencia. Tampoco la sociedad avanza si me glorío en mí mismo, pues cada hombre debe velar por sí mismo, de manera que pueda valerse por sí mismo sin la ayuda de los demás. Pero aunque los beneficios de esta vida pueden lograrse mejor a través de la ayuda mutua (...) creo que nadie dudará que los hombres serían llevados más ambiciosamente por la naturaleza si todo miedo fuera eliminado para obtener el dominio que para ganar (vida en) sociedad. Debemos, por lo tanto, concluir que el origen de todas las sociedades grandes y duraderas consistió no en la buena voluntad que los hombres tenían entre sí, sino en el miedo que los hombres se tenían unos a otros.

La causa del miedo mutuo consiste en parte en la igualdad natural de los hombres, y en parte en su deseo natural de agresión; de aquí que no podemos esperar de los otros, ni prometernos a nosotros mismos, la menor seguridad. Pues cuando vemos a los hombres y consideramos lo frágil que es su cuerpo, vemos que al perecer éste parece todo el vigor del hombre, toda su fortaleza y sabiduría; y vemos qué fácil es, incluso para el más débil, matar al más fuerte. No hay razón, por tanto, por la que cualquier hombre, confiando en su propia fuerza, se considere hecho de una naturaleza superior a la de los demás. Todos son iguales, y pueden hacer cosas iguales a los demás, como matar. Todos los hombres, por lo tanto, son iguales por naturaleza; la desigualdad que ahora distinguimos tuvo su origen en la ley civil (...)

Entre tantos daños como los hombres se infligen o con los que se amenazan diariamente, cuidar de uno mismo es algo que no se puede omitir, pues cada hombre desea lo que es bueno para él, y huye de lo que es malo (principalmente de la muerte); y esto lo hace por cierta compulsión de la naturaleza, no menos que una piedra cae hacia abajo. No es por lo tanto absurdo ni reprensible, ni va contra los dictados de la razón, que un hombre use toda su capacidad para preservar y defender su cuerpo y todos sus miembros de la muerte y del sufrimiento. Pero aquello que no es contrario a la recta razón, todos los hombres deben hacerlo

justamente, y con derecho. Nada más significa la palabra *derecho*, que aquella libertad que cada hombre tiene de hacer uso de sus facultades naturales de acuerdo con la recta razón. Por consiguiente, el primer fundamento del derecho natural es éste: que *todo hombre tiene derecho a proteger su vida y sus miembros*.

Pero puesto que sería vano que un hombre tuviera derecho a un fin si le se negaran los medios necesarios para el mismo, se sigue que ya que cada hombre tiene derecho a preservar su vida, también debe permitírsele *el derecho a usar todos los medios y tomar todas las acciones, sin las que no podría preservar su vida*.

Ahora bien, si los medios que él va a usar, y las acciones va a tomar, son necesarias para la preservación de su vida y sus miembros o no, él solo, por derecho de la naturaleza, debe juzgarlo. Pues si fuera contrario a la razón que yo fuera el juez del peligro que me acecha, también lo sería que otro hombre lo fuera (...).

La naturaleza ha dado *a todos el derecho a todo*; esto es, era legal para cualquier hombre, en el estado puro de naturaleza, antes de que los hombres se hubieran asociado por compromisos o enlaces, hacer lo que quisiera, o poseer, usar y disfrutar lo que se le antojara o pudiera obtener. Y dado que lo que un hombre quisiera hacer es lo que a él le parece bien porque lo desea, y, o bien eso realmente es su bien o por lo menos le parece a él que contribuye a su preservación (y ya hemos dicho que en esto él es su propio juez), (...) se sigue que, en el estado de naturaleza, tener todo y hacer todo, es legal para todos. Y esto es lo que se quiere significar cuando se dice que la naturaleza ha dado todo a todos. De aquí comprendemos que en el estado de naturaleza, la ganancia es la medida del derecho (*profit is the measure or right*).

Pero no era de provecho para todos tener un derecho común a todas las cosas, porque los efectos de este derecho eran los mismos a que si no se hubiera concedido este derecho. Pues aunque todo hombre tiene el derecho de decir de cualquier cosa “esto es mío”, no podría disfrutarla, pues su vecino, que tiene el mismo derecho y poder que él, pretendería que la misma cosa fuera suya.

Si ahora, a esta proclividad natural de los hombres a dañarse unos a otros que se deriva de sus pasiones —pero sobre todo de una vana estima de sí mismos—, agregamos el derecho de todos a todo, uno con su derecho

invadiría, y el otro con su derecho se defendería, y reinarían los rencores y las suspicacias (...). No puede negarse que el estado natural de los hombres, antes de que formaran la sociedad, era de mera guerra; de guerra de todos contra todos. (Trad. de M. Polanco.)

**Fragmento 6:** *Leviatán*, Cap. XIII.

*Defendiéndose contra la posible acusación de cinismo, Hobbes muestra que no existen bases para las objeciones contra la acción interesada en el estado de naturaleza. Las relaciones sociales no derivan del estado original de la humanidad sino que son creadas artificialmente. De hecho, la sociedad sólo es un medio para que cada individuo pueda alcanzar su propio interés y felicidad. Además, sostiene Hobbes, el concepto de obligación moral no tiene ni sentido ni aplicación en el estado de naturaleza. Más bien, los conceptos morales básicos, correcto e incorrecto, justo e injusto, surgen concomitantemente con la sociedad civil.*

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

En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude

son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que puede tornar, y sólo en tanto que puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón.

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

#### **Fragmento 7: *Leviatán*, Cap. XIV**

*El final del perpetuo estado de guerra propio del estado de naturaleza se debe a la intervención instrumental de la razón. Primero, un individuo llega a darse cuenta, a través de deliberación racional, de que necesita seguridad. En segundo lugar, la razón descubre los preceptos de las “leyes naturales” por los cuales se puede alcanzar la paz.*

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

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



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

La condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquiera cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres. De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, *cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrlo; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra*. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: *defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles*.

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

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

Se abandona un derecho bien sea por simple renunciación o por transferencia a otra persona. Por simple renunciación cuando el cedente no se preocupa de la persona beneficiada por su renuncia. Por TRANSFERENCIA cuando desea que el beneficio recaiga en una o varias personas determinadas. Cuando una persona ha abandonado o transferido su derecho por cualquiera de estos dos modos, dicese que está OBLIGADO O LIGADO a no impedir el beneficio resultante a aquel a quien se concede o abandona el derecho. Debe aquél, y es su deber, no hacer nulo por su voluntad este acto. Si el impedimento sobreviene, se produce INJUSTICIA O INJURIA, puesto que es *sine jure*, ya que el derecho se renunció o transfirió anteriormente. Así que la injuria o injusticia, en las controversias terrenales, es algo semejante a lo que en las disputas de los escolásticos se llamaba absurdo. Se considera, en efecto, absurdo al hecho de contradecir lo que uno mantenía inicialmente: así, también, en el mundo se denomina injusticia e injuria al hecho de omitir voluntariamente aquello que en un principio en forma voluntaria se hubiera hecho. El procedimiento mediante el cual alguien renuncia o transfiere simplemente su derecho es una declaración o expresión, mediante signo voluntario y suficiente, de que hace esa renuncia o transferencia, o de que ha renunciado o transferido la cosa a quien la acepta. Estos signos son o bien meras palabras o simples acciones; o (como a menudo ocurre) las dos cosas, acciones y palabras. Unas y otras cosas son los LAZOS por medio de los cuales los hombres se sujetan y obligan: lazos cuya fuerza no estriba en su propia naturaleza (porque nada se rompe tan fácilmente como la palabra de un ser humano), sino en el temor de alguna mala consecuencia resultante de la ruptura.

Cuando alguien transfiere su derecho, o renuncia a él, lo hace en consideración a cierto derecho que recíprocamente le ha sido transferido,

o por algún otro bien que de ello espera. Trátase, en efecto, de un acto voluntario, y el objeto de los actos voluntarios de cualquier hombre es *algún* bien para sí mismo. Existen, así, ciertos derechos, que a nadie puede atribuirse haberlos abandonado o transferido por medio de palabras u otros signos. En primer término, por ejemplo, un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien le asalta por la fuerza para arrancarle la vida, ya que es incomprensible que de ello pueda derivarse *bien alguno para el interesado*. Lo mismo puede decirse de las lesiones, la esclavitud y el encarcelamiento, pues no hay beneficio subsiguiente a esa tolerancia, ya que nadie sufrirá con paciencia ser herido o aprisionado por otro, aun sin contar con que nadie puede decir, cuando ve que otros proceden contra él por medios violentos, si se proponen o no darle muerte. En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa. Por consiguiente, si un hombre, mediante palabras u otros signos, parece oponerse al fin que dichos signos manifiestan, no debe suponerse que así se lo proponía o que tal era su voluntad, sino que ignoraba cómo debían interpretarse tales palabras y acciones.

**Fragmento 8: *Levitán*, Cap. XV.**

*Cuando se toma en cuenta la naturaleza egoísta de los seres humanos, resulta manifiesto que las primeras dos leyes de la naturaleza en sí mismas y por ellas mismas no obligan al individuo. En consecuencia, se requiere de otra ley para hacer efectivas las dos primeras.*

De esta ley de Naturaleza, según la cual estarnos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: *Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado*. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra.

En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la JUSTICIA. En efecto, donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es *injusto*. La definición de INJUSTICIA no es otra sino ésta: *el incumplimiento de un pacto*. En consecuencia, lo que no es injusto es justo.

Ahora bien, como los pactos de mutua confianza, cuando existe el temor de un incumplimiento por una cualquiera de las partes (como hemos dicho en el capítulo anterior), son nulos, aunque el origen de la justicia sea la estipulación de pactos, no puede haber actualmente injusticia hasta que se elimine la causa de tal temor, cosa que no puede hacerse mientras los hombres se encuentran en la condición natural de guerra. Por tanto, antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder coercitivo que obligue a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso, y de otra parte para robustecer esa propiedad que adquieren los hombres por mutuo contrato, en recompensa del derecho universal que abandonan: tal poder no existe antes de erigirse el Estado. Eso mismo puede deducirse, también, de la definición que de la justicia hacen los escolásticos cuando dicen que la *justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo*. Por tanto, donde no hay *suyo*, es decir, donde no hay propiedad, no hay injusticia; y donde no se ha erigido un poder coercitivo, es decir, donde no existe un Estado, no hay propiedad. Todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, y por tanto donde no hay Estado, nada es injusto. Así, que la naturaleza de la justicia consiste en la observancia de pactos válidos: ahora bien, la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para obligar a los hombres a observarlos. Es entonces, también, cuando comienza la propiedad.

### **Fragmento 9: *Leviatán*, Cap. XV**

*Hobbes concluye diciendo que las leyes de la naturaleza pueden resumirse en una regla que todos aceptan: la regla dorada.*

Estas son las leyes de naturaleza que imponen la paz como medio de conservación de las multitudes humanas, y que sólo conciernen a la doctrina de la sociedad civil. Existen otras cosas que tienden a la destrucción de los hombres individualmente, como la embriaguez y otras manifestaciones de la intemperancia, las cuales pueden ser incluidas, por consiguiente, entre las cosas prohibidas por la ley de la naturaleza; ahora bien, no es necesario mencionarlas, ni son muy pertinentes en este lugar.

Acaso pueda parecer lo que sigue una deducción excesivamente sutil de las leyes de la naturaleza, para que todos se percaten de ella; pero como la mayor parte de los hombres están demasiado ocupados en buscar el

sustento, y el resto son demasiado negligentes para comprender, precisa hacer inexcusable e inteligible a todos los hombres, incluso a los menos capaces, que son factores de una misma suma; lo cual puede expresarse diciendo: *No hagas a otro lo que no querías que te hicieran a ti*. Esto significa que al aprender las leyes de la naturaleza y cuando se confrontan las acciones de otros hombres con las de uno mismo, y parecen ser aquéllas de mucho peso, lo que procede es colocar las acciones ajenas en el otro platillo de la balanza, y las propias en lugar de ellas, con objeto de que nuestras pasiones y el egoísmo no puedan añadir nada a la ponderación; entonces, ninguna de estas leyes de la naturaleza dejará de parecer muy razonable.

**Fragmento 10:** *Leviatán*, Cap. XVIII

*La razón no sólo dicta la paz y la seguridad en la sociedad, sino que también prescribe los medios por los cuales aquellos fines pueden ser alcanzados: una comunidad instituida por convención o contrato. Era claro para Hobbes que debería existir algún poder civil para determinar e interpretar lo que es correcto, erróneo, bueno y malo en la sociedad. Tal autoridad debe ser concedida a un solo poder soberano –individual o en asamblea– para prevenir que ocurran disputas entre varias autoridades.*

De esta institución de un Estado derivan todos los *derechos y facultades* de aquel o de aquellos a quienes se confiere el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido.

En primer lugar, puesto que pactan, debe comprenderse que no están obligados por un pacto anterior a alguna cosa que contradiga la presente. En consecuencia, quienes acaban de instituir un Estado y quedan, por ello, obligados por el pacto, a considerar como propias las acciones y juicios de uno, no pueden legalmente hacer un pacto nuevo entre sí para obedecer a cualquier otro, en una cosa cualquiera, sin su permiso. En consecuencia, también, quienes son súbditos de un monarca no pueden sin su aceptación renunciar a la monarquía y retornar a la confusión de una multitud disgregada; ni transferir su personalidad de quien la sustenta a otro hombre o a otra asamblea de hombres, porque están obligados, cada uno respecto de cada uno, a considerar como propio y ser reputados como autores de todo aquello que pueda hacer y considere adecuado llevar a cabo quien es, a la sazón, su soberano. Así que cuando disiente un hombre cualquiera, todos los restantes deben quebrantar el pacto hecho con ese hombre, lo cual es injusticia; y, además, todos los

hombres han dado la soberanía a quien representa su persona, y, por consiguiente, si lo deponen toman de él lo que es suyo propio y cometen nuevamente injusticia. (...)

En segundo lugar, como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos reconocen como soberano, solamente por pacto de uno a otro, y no del soberano en cada uno de ellos, no puede existir quebrantamiento de pacto por parte del soberano, y en consecuencia ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión. (...)

En tercer lugar, si la mayoría ha proclamado un soberano mediante votos concordes, quien disiente debe ahora consentir con el resto, es decir, avenirse a reconocer todos los actos que realice, o bien exponerse a ser eliminado por el resto. En efecto, si voluntariamente ingresó en la congregación de quienes constituían la asamblea, declaró con ello, de modo suficiente, su voluntad (y por tanto hizo un pacto tácito) de estar a lo que la mayoría de ellos ordenara. (...)

En cuarto lugar, como cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquiera cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos. En efecto, quien hace una cosa por autorización de otro, no comete injuria alguna contra aquel por cuya autorización actúa. Pero en virtud de la institución de un Estado, cada particular es autor de todo cuanto hace el soberano, y, por consiguiente, quien se queja de injuria por parte del soberano, protesta contra algo de que él mismo es autor, y de lo que en definitiva no debe acusar a nadie sino a sí mismo; ni a sí mismo tampoco, porque hacerse injuria a uno mismo es imposible. Es cierto que quienes tienen poder soberano pueden cometer iniquidad, pero no injusticia o injuria, en la auténtica acepción de estas palabras. (...)

En sexto lugar, es inherente a la soberanía el ser juez y acerca de qué opiniones y doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz; y por consiguiente, en qué ocasiones, hasta qué punto y respecto de qué puede confiarse en los hombres, cuando hablan a las multitudes, y quién debe examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados. Porque los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia. Y aunque en materia de doctrina nada debe tenerse

en cuenta sino la verdad, nada se opone a la regulación de la misma por la vía de paz. Porque la doctrina que está en contradicción con la paz, no puede ser verdadera, como la paz y la concordia no pueden ir contra la ley de la naturaleza. (...)

En séptimo lugar, es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos. Esto es lo que los hombres llaman *propiedad*. En efecto, antes de instituirse el poder soberano (como ya hemos expresado anteriormente) todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, lo cual es necesariamente causa de guerra; y, por consiguiente, siendo esta propiedad necesaria para la paz y dependiente del poder soberano es el acto de este poder para asegurar la paz pública. Esas normas de propiedad (*o meum y tuum*) de lo *bueno y lo malo*, de lo *legítimo e ilegítimo* en las acciones de los súbditos, son leyes civiles, es decir, leyes de cada Estado particular, aunque el nombre de ley civil esté, ahora, restringido a las antiguas leyes civiles de la ciudad de Roma; ya que siendo ésta la cabeza de una gran parte del mundo, sus leyes en aquella época fueron, en dichas comarcas, la ley civil. (...)

### **Fragmento 11: *Leviatán*, Cap. XXIX**

*Hobbes cree que en materia de conciencia, por ejemplo, debe obedecerse al soberano. Así, incluso los asuntos eclesiásticos deben estar bajo el control de la autoridad civil, la cual sería “el comandante de Dios en la tierra”*

Observo las *enfermedades* de un Estado, procedentes del veneno de las doctrinas sediciosas, una de las cuales afirma *que cada hombre en particular es juez de las buenas y de las malas acciones*. Esto es cierto en la condición de mera naturaleza, en que no existen leyes civiles, así como bajo un gobierno civil en los casos que no están determinados por la ley. Por lo demás es manifiesto que la medida de las buenas y de las malas acciones es la ley civil, y el juez es el legislador que siempre representa al Estado. Por esta falsa doctrina los hombres propenden a discutir entre sí y a disputar acerca de las órdenes del Estado, procediendo, después, a obedecerlo o a desobedecerlo, según consideran más oportuno a su razón privada. Con ello el Estado se distrae y *debilita*.

Otra doctrina repugnante a la sociedad civil es que *cualquiera cosa que un hombre hace contra su conciencia es un pecado*, doctrina que depende de la

presunción de hacerse a sí mismo juez de lo bueno y de lo malo. En efecto, la conciencia de un hombre y su capacidad de juzgar son la misma cosa; y como el juicio, también la conciencia puede equivocarse. Por consiguiente, si quien no está sujeto a ninguna ley civil peca en todo cuanto hace contra su conciencia, porque no tiene otra regla que seguir, sino su propia razón, no ocurre lo mismo con quien vive en un Estado, puesto que la ley es la conciencia pública mediante la cual se ha propuesto ser guiado. De lo contrario y dada la diversidad que existe de pareceres privados, que se traduce en otras tantas opiniones particulares, forzosamente se producirá confusión en el Estado, y nadie se preocupará de obedecer al poder soberano, más allá de lo que parezca conveniente a sus propios ojos. (...)

Existe una sexta doctrina directa y llanamente contraria a la esencia de un Estado: según ella *el soberano poder puede ser dividido*. Ahora bien, dividir el poder de es otra cosa que disolverlo, porque los poderes divididos se destruyen mutuamente uno a otro. En virtud de estas los hombres sostienen principalmente a algunos que haciendo profesión de las leyes tratan de hacerlas depender de su propia enseñanza y no del poder legislativo.

### **Fragmento 12: *Leviatán*, Cap. XXX**

*En sus últimas consecuencias, por tanto, la teoría ética de Hobbes lleva a la doctrina política del poder soberano absoluto, designado para terminar el estado natural de guerra de todos contra todos.*

Incumbe al soberano el cuidado de promulgar buenas leyes. Pero ¿qué es una buena ley? No entiendo por buena ley una ley justa, ya que ninguna ley puede ser injusta. La ley se hace por el poder soberano, y todo cuanto hace dicho poder está garantizado y es propio de cada uno de los habitantes del pueblo; y lo que cada uno quiere tener como tal, nadie puede decir que sea injusto. Ocurre con las leyes de un Estado lo mismo que con las reglas de un juego: lo que los jugadores convienen entre sí no es injusto para ninguno de ellos. Una buena ley es aquello que resulta necesario y, por añadidura, evidente para el bien del pueblo.

En efecto, el uso de las leyes (que no son sino normas autorizadas) no se hace para obligar al pueblo, limitando sus acciones voluntarias, sino para dirigirle y llevarlo a ciertos movimientos que no les hagan chocar con los demás, por razón de sus propios deseos impetuosos, su precipitación o



su indiscreción; del mismo modo que los setos se alzan no para detener a los viajeros, sino para mantenerlos en el camino. Por consiguiente, una ley que no es necesaria, y carece, por tanto, del verdadero fin de una ley, no es buena. Una ley puede concebirse como buena cuando es para el beneficio del soberano, aunque no sea necesaria para el pueblo. Pero esto último nunca puede ocurrir, porque el bien del soberano y el del pueblo nunca discrepan. Es débil un soberano cuando tiene súbditos débiles, y un pueblo es débil cuando el soberano necesita poder para regularlo a su voluntad. Las leyes innecesarias no son buenas leyes, sino trampas para hacer caer el dinero; recursos que son superfluos cuando el derecho del poder soberano es reconocido; y cuando no lo es, son insuficientes para defender al pueblo. (...)

La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea), consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la *seguridad del pueblo*; a ello está obligado por la ley de naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esta ley, y a nadie sino a Él. Pero por seguridad no se entiende aquí una simple conservación de la vida, sino también todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el Estado.

Y esto se entiende que debe ser hecho no ya atendiendo a los individuos más allá de lo que significa protegerlos contra las injurias, cuando se querellan, sino por una providencia general contenida en pública instrucción de doctrina y de ejemplo; y en la promulgación y ejecución de buenas leyes, que las personas individuales puedan aplicar a sus propios casos.

Mas como, suprimidos los derechos esenciales de la soberanía (...), el Estado queda destruido, y cada hombre retorna a la calamitosa situación de guerra contra todos los demás hombres (que es el mayor mal que puede ocurrir en su vida), la misión del soberano consiste en mantener enteramente esos derechos (...)





## DAVID HUME: LA MORAL COMO SENTIMIENTO<sup>20</sup>

*La hipótesis que defendemos es sencilla. Mantiene que la moralidad es determinada por el sentimiento. Define que la virtud es cualquier acción mental o cualidad que dé al espectador un sentimiento placentero de aprobación; y vicio, lo contrario. —Investigación sobre los principios de la moral.*

Sin duda alguna, David Hume (1711-1776) es una de las figuras más influyentes de la historia del pensamiento. Sin embargo, cuando en 1739 publicó anónimamente su *Tratado sobre la naturaleza humana*, existían pocos indicios de que alguna vez se fuera a emitir tal juicio. La primera —y

---

<sup>20</sup> Traducido de Denise, Peterfreund y White, *Great Traditions in Ethics* (Belmont, Ca.: Wadsworth, 1996), pp. 163-167, por Moris Polanco.

algunos dirían que la más importante— de sus obras filosóficas, que era básicamente un ataque devastador a la metafísica tradicional, prácticamente pasó inadvertida por sus contemporáneos. Una versión revisada y popularizada de los argumentos del Libro I del *Tratado* apareció en 1748 como *Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano* (más tarde llamado *Investigación sobre el entendimiento humano*), y marcó el principio de la modesta reputación como filósofo que Hume mereció hasta el final de sus días.

En 1751, Hume publicó *Una investigación sobre los principios de la moral*, que era una ampliación de la teoría de la moral que había esbozado en el libro III del *Tratado*. Años más tarde Hume dijo de ese trabajo que era “de todos mis escritos, históricos, filosóficos o literarios, incomparablemente el mejor”. Otro de sus trabajos filosóficos, los *Diálogos sobre la religión natural*, escritos en los tempranos 1750 pero publicados póstumamente, merece especial atención. En esos diálogos Hume declara su escepticismo sobre las pruebas de demostración de la existencia de Dios y sobre la posibilidad de describir su naturaleza. Es irónico que incluso después de su muerte, muchas personas menospreciaban a Hume como un molesto ateo, y no lo veían como un filósofo de primera categoría.

Más extraña aun que la fama de que Hume disfrutó durante su vida se debió sobre todo a sus trabajos literarios e históricos, más que a los filosóficos. Su *Historia de Inglaterra*, en seis volúmenes (1754-1762) llegó a ser un clásico en su campo, logrando que en los trabajos de historia se tomaran en cuenta los eventos sociales y literarios, no solamente los acontecimientos políticos. El ilustre historiador Edward Gibbon (1737-1794) abiertamente se reconocía deudor de Hume.

Como podría esperarse de alguien nacido de familia aristocrática en Edimburgo (Escocia), Hume asistió a la Universidad de Edimburgo. Como tal vez no era de esperarse, sin embargo, fue que sus esfuerzos por obtener una cátedra de filosofía, tanto en Glasgow como Edimburgo, fueron inútiles. Como resultado de ello, pasó cinco años trabajando como bibliotecario en la Facultad de Derecho de Edimburgo, y fue además secretario de la embajada inglesa en París.

Hombre brillante, pero modesto, Hume comentó de sí mismo lo siguiente, poco antes de su muerte: “yo fui, diría, un hombre de disposición amable, de temperamento tranquilo, de humor abierto, alegre

y sociable, capaz de afecto, poco susceptible a la enemistad, y de gran moderación en las pasiones”.

Atribuyendo el éxito de la filosofía natural (así se llamaba en su tiempo a la física), al método experimental, Hume estaba convencido de que tal investigación empírica podía y debía ser empleada en otros dominios de la investigación filosófica. Para Hume, este método prueba que nada está presente a la mente excepto sus propias percepciones, las cuales son o bien impresiones sensibles, o bien ideas basadas en tales impresiones; de aquí que todo conocimiento consista en juicios acerca cosas de hecho, o de relaciones entre ideas. Es, por lo tanto, una tesis central de la comprensión que Hume tenía del método experimental que el conocimiento factual solamente surge a partir de datos suministrados por los sentidos, y que su utilidad se extiende por medio de inferencias basadas en la creencia de la relación de causalidad. Para Hume, la idea de causalidad tiene su raíz en la creencia, la cual es una idea asociada a una impresión presente. Tomada débilmente, esta tesis de que el conocimiento factual es conocimiento sensorial habría sido aceptable para muchos científicos y filósofos de la era newtoniana, pero, en rigor, constituía un punto de vista radicalmente distinto de su pensamiento, y del pensamiento de sus predecesores.

La divergencia más sorprendente e innovadora de Hume, sin embargo, tenía que ver con la visión tradicional de la causalidad. Según esta concepción, existe una conexión necesaria entre una causa A y su efecto B. El conocimiento de hecho de esta relación implica la unión constante en el tiempo y en el espacio de eventos como A y B, proporcionados por los sentidos, así como la conexión real y necesaria, aportada por la razón, entre ese tipo de eventos. Hume ataca la idea de tales conexiones necesarias, y argumenta que la visión tradicional confunde un hábito mental con la supuesta relación real: la expectativa, pues estamos acostumbrados a ver que el evento pasado B siempre sigue al evento A, y así llamamos A la “causa metafísica” de B.

Ciertos resultados de la investigación de Hume en filosofía moral por medio de su método empírico de investigación están como anticipados por su explicación de la causalidad. En ellos se sugiere que se comparen y contrasten las explicaciones causales de los temas éticos, con los datos empíricos. Primero, existe una semejanza general entre las afirmaciones de tipo moral —por ejemplo, “ayudar al herido es bueno”— y las afirmaciones científicas —por ejemplo, “el ácido causa que el papel

tornasol se vuelva rojo”. Ambas afirmaciones tienen que ver con cuestiones de hecho, y como todos los demás juicios de hecho son solamente contingentemente verdaderos, no *necesariamente* verdaderos. Además, las cuestiones de hecho en las tesis científicas descansan en el objeto, mientras que las cuestiones de hecho de los juicios morales descansan en los sentimientos humanos, o en la naturaleza humana. Seguidamente, Hume sostiene que debe hacerse una distinción. La justificación de un enunciado causal está basada en la conjunción de dos clases de eventos de experiencia, que pueden ser considerados *externos*. Pero la base de una afirmación moral es la experiencia conjunta, no de dos eventos externos, sino de un evento externo de conducta y un evento mental interno. Más concretamente, un evento consiste de acciones voluntarias, mientras que el otro de *sentimiento de aprobación o de rechazo*. Finalmente, Hume sugiere una posible comparación: así como estamos psicológicamente predispuestos para atribuir necesidad causal a la constante conjunción de dos clases de eventos empíricos, estamos también psicológicamente predispuestos a atribuir calidad o propiedad moral a una acción externa que constantemente se une con nuestros sentimientos de aprobación o desaprobación.

Bastante de lo dicho hasta aquí queda condensado en el resumen que el propio Hume hace de su teoría moral en el *Tratado*:

Tome cualquier acción considerada como viciosa: asesinato premeditado, por ejemplo. Examinela a todas las luces, y vea si puede encontrar ese hecho, o existencia real, que llama *vicio*.... Nunca lo encontrará, hasta que se vuelva a su interior, y encuentre el sentimiento de desaprobación, que se despierta en usted, hacia esa acción. Aquí hay una cuestión de hecho; pero ella es el objeto de un sentimiento, no de la razón. Se encuentra en usted mismo, no en el objeto. Así que cuando usted dice que una acción o carácter es vicioso, no quiere decir nada, a no ser que en su naturaleza tiene un sentimiento de culpa al contemplar tal acción o carácter.<sup>21</sup>

Uno no puede reflexionar en esta cita sin dejar de preguntarse si Hume reduce la ética al gusto. De hecho, algunos filósofos que han sido influidos por Hume sostienen esta interpretación. El propio Hume reconoce que si él fracasa en establecer que nuestros sentimientos de aprobación o desaprobación son más que respuestas idiosincrásicas, no

---

<sup>21</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Everyman's Library (New York: E. P. Dutton, 1956), Vol. 2, p. 177.

puede existir una moral que sea objetiva y pública. El cree, sin embargo, que al abandonar la razón por el sentimiento ha evitado el relativismo radical o el mero subjetivismo. Dado que las personas tienen la misma naturaleza, dice Hume, sus respuestas morales serán, en su mayor parte, semejantes. Por supuesto, no está diciendo que todas las personas estarán de acuerdo sobre el valor moral de cada acción particular. Más bien, está subrayando el hecho de que si las personas conocen los mismos hechos, tenderán a responder de igual manera. Así, por ejemplo, en circunstancias normales, la gente cree que el sol se levanta en el este y se pone en el oeste, porque su naturaleza común está expuesta a los mismos hechos. De igual manera, son semejantes en sus naturalezas cognitivas y pasionales, de manera que cuando dos personas comprenden el mismo conjunto de datos y las consecuencias que le acompañan, tenderán a emitir el mismo juicio moral. En suma, Hume confía bastante en la observación de que los desacuerdos éticos generalmente proceden no de diferencias en nuestras naturalezas, sino de la falta de comprensión de las circunstancias que rodean un hecho dado, o de un análisis incompleto de las consecuencias que se derivan del mismo.

Hume insiste, además, en que el estudio de las valoraciones morales de un individuo revela que los actos socialmente útiles son aprobados, mientras que los que son perjudiciales para la sociedad son desaprobados. Y a partir de esto argumenta que, dado que generalmente juzgamos los actos por su conformidad con la utilidad social, más que por las preferencias personales inmediatas, existe una fuerte probabilidad de que la imparcialidad prevalecerá cuando emitamos juicios morales<sup>22</sup>.

Algunos críticos han objetado que las tesis empíricas de Hume acerca de la utilidad social no pueden proporcionar una base adecuada para nuestras obligaciones morales. Una línea de crítica, por ejemplo, comienza con la observación de que el concepto de justicia debe ser parte integral de cualquier teoría moral. La característica principal de ese concepto consiste en una obligación de actuar en conformidad con un conjunto inflexible de reglas; no parece incluir, sin embargo, la idea de promover la utilidad social. La respuesta de Hume toma esto en consideración. De hecho, es obligatorio ser justo, señala Hume, pero la razón de que adoptemos el concepto de justicia y guiemos nuestras acciones en conformidad con él es que es útil para la sociedad que

---

<sup>22</sup> Es más, en un ensayo posterior, "The Standard of Taste" (1757), Hume argumenta en contra de la moral relativista, al recordarnos que generalmente estamos dispuestos a asimilar, como propios, los juicios de un observador informado independiente.

obremos así. Hume no niega que un caso específico de injusticia pueda ser más beneficioso para la sociedad que su correspondiente caso de justicia (por ejemplo, si a una persona pobre con muchos hijos se le concede el derecho de propiedad sobre un inmueble o terreno perteneciente a un soltero rico). Pero, después de reflexionar, vemos que tales casos no son realmente excepciones. Al volvernos conscientes de lo complicado de las circunstancias y de las consecuencias sin fin de nuestras acciones, descubrimos que solamente apegándonos a la regla de la justicia podemos servir a la humanidad.



## TEXTOS DE HUME<sup>23</sup>

### Fragmento 1

*Hume se pregunta si la fuente de la moralidad se encuentra en la razón o en las pasiones. Al principio, le parece que en ambas.*

Ha existido una controversia (...) sobre los fundamentos de la moral; si se encuentran en la razón o en el sentimiento; si los comprendemos por medio de argumentos y de inducción, o por intuición; si, como todo juicio correcto sobre la verdad y la falsedad, deberían ser los mismos para todo ser racional, o si, como la percepción de la belleza y de la deformidad, se encontrarían en la constitución de cada individuo.

Los filósofos antiguos, aunque a menudo afirman que la virtud no es sino conformidad con la razón, en general, sin embargo, tienden a considerar que la moral deriva del gusto y del sentimiento. Por otra parte, nuestros investigadores modernos, aunque hablan mucho sobre la belleza de la virtud y la deformidad del vicio, han logrado establecer la diferencia por medio del razonamiento metafísico y por deducciones a partir de los principios más abstractos del entendimiento. Tal confusión reina en estas materias, que se puede establecer una oposición muy marcada entre un sistema y otro, e incluso entre partes de cada sistema (...)

Debe reconocerse que ambos lados de la disputa pueden aportar sólidos argumentos. Las distinciones morales, es preciso reconocer, pueden hacerse con solo la razón; de aquí las grandes discusiones que reinan en la vida ordinaria, así como en filosofía, sobre este tema; la larga cadena de pruebas producidas por ambos lados; los ejemplos citados, las autoridades a las que se apela, las analogías que se emplean, las falacias que se detectan, las inferencias que se sacan, y las conclusiones a las que se llega, ajustadas a los propios principios. Sobre la verdad se disputa, no sobre el gusto. Lo que existe en la naturaleza de las cosas es la regla de nuestro juicio. Lo que cada hombre siente dentro de sí es la medida de su sentimiento. Se deben probar las proposiciones de geometría; los sistemas de física pueden ser refutados; pero la armonía del verso, las tendencias de

---

<sup>23</sup> Los textos a continuación se refieren a David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, reimpresa de la edición de 1777 (La Salle, Open Court, 1938), reproducidos en Denise, Peterfreund y White, *Great Traditions in Ethics* (Belmont, Ca., Wadsworth, 1996), traducidos por Moris Polanco

la pasión, la agudeza de ingenio deben dar placer inmediato. Ningún hombre razona sobre la belleza de otro, pero sí sobre la justicia o injusticia de sus actos. En todo juicio criminal el primer objetivo del prisionero es refutar las acusaciones y negar las acciones que se le imputan; lo segundo, probar que, aun cuando esas acciones fueran reales, pueden justificarse. El primer objetivo se logra con deducciones; ¿cómo vamos a suponer que se emplea una facultad diferente de la mente para lograr el otro?

Por otra parte, aquellos que convierten todas las determinaciones morales en sentimientos, pueden luchar por mostrar que es imposible para la razón sacar conclusiones de esta naturaleza. A la virtud, dicen, le pertenece por naturaleza ser amable, mientras que al vicio le es propio ser detestable. Esto forma parte de su esencia o naturaleza. Pero ¿puede la razón o la argumentación distribuir estos epítetos a cualquier cosa, y decir por anticipado que tal cosa debe producir amor y otra odio? ¿O qué otra razón podemos asignar a estos afectos, si no es el tejido original de la mente humana, que está adaptada a recibirlos? (pp. 2-4)

## **Fragmento 2.**

*Hume sugiere que sería interesante encontrar una forma de unir ambas posiciones.*

Los argumentos de cada parte (y muchos más que se puedan producir) son tan factibles, que sospecho que unos pueden ser tan sólidos y satisfactorios como los otros, y que, de hecho, la razón y el sentimiento concurren en casi todos nuestros juicios y determinaciones morales. Es probable que la opinión final, que declara que algunos caracteres y acciones son amables u odiosos, dignas de aprobación o de reprobación; aquella opinión que les pone la marca del honor o de la infamia, de la aprobación o la censura; la que considera la moral como un principio activo y hace de la virtud nuestra felicidad y del vicio nuestra miseria; es probable, digo, que esta opinión final dependa de algún sentimiento interno, que la naturaleza ha vuelto universal en todas las especies. Pues ¿qué otra cosa puede tener una influencia de este tipo? Pero con el fin de preparar el camino para tal sentimiento, y ofrecer un apropiado discernimiento de su objeto, es a menudo necesario que sea precedido de mucho razonamiento, que se hagan distinciones, que se saquen conclusiones, que se hagan comparaciones, que se formen relaciones complicadas, y que se determinen o verifiquen los hechos. Algunos tipos de belleza, especialmente la belleza natural, en su primera aparición, exigen

nuestro afecto y aprobación; y donde este efecto falla, es imposible a cualquier razonamiento compensar su influencia, o adaptarlas mejor a nuestro gusto y sentimientos. Pero en muchos otros órdenes de belleza, particularmente en aquella de las bellas artes, es un requisito emplear mucho razonamiento, con el fin de sentir el sentimiento apropiado; y una falsa valoración puede a menudo ser corregida por medio de argumentos y reflexión. Existen bases apropiadas para concluir que la belleza moral toma mucho de este último tipo de belleza, y que demanda de la asistencia de nuestra facultad intelectual, con el fin de ejercer una influencia adecuada en la mente humana. (pp. 5-6)

### **Fragmento 3.**

*Según Hume, sin embargo, no puede existir acuerdo sobre cuál de los dos, la razón o el sentimiento, es la última fuente de la moralidad. Se ofrecen dos argumentos decisivos en contra de la razón. El primero es simplemente que la moralidad es práctica, esto es, influye o regula nuestra conducta. El hecho de que la razón en sí misma no proporcione una base para la acción nos fuerza a concluir que no puede ser la fuente de nuestra conducta moral.*

La finalidad de todas las especulaciones morales es enseñarnos nuestro deber; y, por la adecuada representación de la deformidad del vicio y de la belleza de la virtud, engendrar los hábitos adecuados y lograr que evitemos uno y busquemos la otra. Pero ¿debemos esperar esto de las conclusiones e inferencias de la razón, las cuales por sí mismas no inciden en los afectos o incitan las pasiones de los hombres? Ellas descubren verdades, pero mientras las verdades que descubran sean indiferentes y no engendren el deseo y la aversión, no podrán tener influencia en la conducta. Lo que es honorable, justo, noble, generoso, toma posesión del corazón, y nos anima a abrazarlo y mantenerlo. Lo que es inteligible, evidente, probable, verdadero, procura sólo el frío asentimiento de la razón, y gratifica la curiosidad especulativa, da un descanso a nuestra inquisición.

Elimine todos los sentimientos cálidos y las presuposiciones a favor de la virtud, todo el disgusto o aversión del vicio; vuelva a los hombres totalmente indiferentes hacia estas distinciones, y la moral no será ya un estudio práctico, ni tendrá ninguna tendencia a regular nuestras vidas y acciones. (pp. 4-5)

### **Fragmento 4.**

*El segundo argumento contra la razón es sutil y claramente humeano. Aunque estamos conscientes de todos los hechos objetivos que se presentan en una situación inmoral —por ejemplo, que A prometió pagar una deuda a B en cierta fecha, A no tiene dinero para cumplir con el pago, se niega a hacerlo y demás—, no se pueden encontrar como un ítem de una lista de hechos sobre los que reflexionamos al tratar de emitir un juicio moral. Hume sostiene que la corrección o la incorrección no se encuentra en las relaciones entre cualquiera de estos hechos, ni siquiera entre la acción de A y una regla que dice que se espera que uno pague sus deudas.*

La razón juzga sobre cuestiones de hecho o sobre relaciones. Busque primero, entonces, dónde está ese hecho que llamamos crimen, señálelo, determine el tiempo de su existencia, describa su esencia o su naturaleza, explique el sentido o la facultad que lo descubre. Reside en la mente de la persona que es desagradecida. Ella debe sentirlo, y ser consciente de ello. Pero nada hay ahí, excepto la pasión de la mala voluntad o la absoluta indiferencia. Usted no puede decir que estas cosas, por sí mismas, siempre y en todas las circunstancias, son crímenes. No; solamente son crímenes cuando se dirigen hacia personas que antes han expresado y mostrado buena voluntad hacia nosotros. Consecuentemente, podemos inferir que el crimen de ingratitud no es un hecho particular, individual, sino que surge de una complicación de circunstancias, las cuales, al ser presentadas al espectador, excitan el sentimiento de culpa, por la particular estructura y composición de su mente.

Esta representación, dice usted, es falsa. El crimen, de hecho, consiste, no en un evento particular, de cuya realidad estamos seguros por la razón, sino que consiste en cierta relación moral descubierta por la razón, de la misma manera como descubrimos por la razón las verdades de la geometría o del álgebra. Pero, ¿cuáles son las relaciones, pregunto, de las que hablamos? En el caso mencionado arriba, veo, primero, buena voluntad y buenas acciones en una persona; luego, mala voluntad y malas acciones en otra. Entre estos existe la relación de contrariedad. ¿Consiste el crimen en esta relación? Pero suponga que una persona me quiso mal o me hizo algo malo, y luego yo, en respuesta, me quedo indiferente, o le respondo con bien; esta es la misma relación de contrariedad, y sin embargo, mi conducta es muy laudable. Retuerza este problema todo lo que quiera, nunca podrá poner la moralidad en la relación, sino que debe recurrir a la decisión o al sentimiento.

Cuando se afirma que dos más tres es igual a la mitad de diez, puedo entender muy bien esta relación de igualdad. (...) Pero cuando usted compara relaciones morales, me temo que no le comprendo. Una acción moral, un crimen tal como la ingratitud, es un objeto complicado. ¿Consiste la moralidad en la relación entre las partes? ¿Cómo? ¿De qué manera? Especifique la relación, sea más particular y explícito en sus proposiciones, y fácilmente verá su falsedad.

No, dice usted, la moralidad consiste en la relación de acciones a la regla de lo correcto, y ellas están dominadas por el bien o por el mal, según si están de acuerdo o en desacuerdo con él. ¿Cuál, entonces, es la regla de lo correcto? ¿En qué consiste? ¿Cómo se determina? Por la razón, dice usted, que examina la moralidad de las acciones. De manera que la moralidad de las acciones está determinada por la comparación de una acción con su regla, y esa regla está determinada por las relaciones morales entre los objetos. ¿No es esto un razonamiento demasiado refinado? (pp. 127-129)

### **Fragmento 5.**

*Habiendo examinado las objeciones contra la razón, Hume se declara abiertamente a favor del sentimiento como fuente de la moralidad.*

Cuando un hombre, en cualquier momento, delibera sobre su conducta (como cuando piensa si habría sido mejor ayudar a su hermano o a un benefactor, en una emergencia), debe considerar estas relaciones separadas, con todas las circunstancias y situaciones de las personas, con el fin de determinar el deber y la obligación mayor, así como para determinar la proporción de líneas en un triángulo es necesario examinar la naturaleza de esa figura y la relación que las partes guardan entre sí. Pero a pesar de la aparente semejanza de los dos casos, existe una diferencia insalvable entre ellos. En cuanto a triángulos o círculos, un pensador especulativo considera las diferentes relaciones conocidas de las partes de estas figuras, y de ahí infiere alguna relación desconocida, la cual depende de las primeras. Pero en las deliberaciones morales debemos estar familiarizados de antemano con todos los objetos y todas las relaciones, de manera que al compararlas con el todo podamos hacer nuestra elección o dar nuestra aprobación. No se trata de descubrir ningún dato o relación nueva. Se supone que todas las circunstancias del caso se nos presentan, de manera que podemos condenar o aprobar. Si cualquier circunstancia material es desconocida o dudosa, debemos primero investigar para salir de la duda, y

debemos suspender el juicio por un tiempo. Mientras ignoramos si un hombre es agresor o no, ¿cómo podríamos determinar si la persona que lo mató es culpable o inocente? Pero después de cada circunstancia, cada relación se conoce, y el entendimiento no tiene espacio para operar, ni objeto en el cual emplearse. La aprobación o la culpa que emite no puede ser obra del juicio, sino del corazón; no es una sentencia especulativa, sino sentimental. En las disquisiciones del entendimiento, a partir de circunstancias y relaciones conocidas inferimos algunas nuevas y desconocidas. En las decisiones morales, todas las circunstancias y relaciones deben ser previamente conocidas, y la mente, a partir de la apreciación del conjunto, siente una nueva impresión de afecto o de disgusto, de estima o de desprecio, de aprobación o de reprobación.

De aquí la gran diferencia que existe entre un error de hecho y uno de derecho, y de aquí por qué uno es criminal y el otro no. Cuando Edipo mató a Layo<sup>24</sup>, ignoraba la relación, y a partir de las circunstancias, inocentes e involuntarias, se formó una opinión errónea sobre la acción que había cometido. Pero cuando Nerón mató a Agripina<sup>25</sup>, todas las relaciones entre él y esa persona, y todas las circunstancias del caso, eran previamente conocidas para él, pero el motivo de la venganza, el miedo o el interés prevalecieron en su salvaje corazón sobre los sentimientos de deber y humanidad. Y cuando expresamos esa detestación contra él —a la cual Nerón, en poco tiempo, se volvió insensible—, no es que veamos ninguna relación que fuera desconocida para él, sino que, por rectitud de nuestra disposición, tenemos sentimientos que para él son ajenos, por haberse acostumbrado a practicar los más enormes crímenes. Son estos sentimientos, por lo tanto, y no el descubrimiento de ningún tipo de relación, en lo que consisten los juicios morales. Antes de que pretendamos emitir un juicio de esta clase, debemos conocer todos los datos sobre el objeto o la acción. Nada queda sino el sentimiento, de nuestra parte, de aprobación o de reprobación, de aquí que digamos de una acción que es criminal o virtuosa. (pp. 129-130)

## Fragmento 6.

*Hume habla sobre dos grandes virtudes sociales, la benevolencia y la justicia, y observa que la primera es universalmente estimada.*

---

<sup>24</sup> Edipo mató a su padre Layo, rey de Tebas, sin saber que era su padre. Luego, se casó con su madre, sin saber que era su madre (ver *Edipo Rey*, de Sófocles (nota del tr.).

<sup>25</sup> Agripina: madre de Nerón (nota del tr.).

Puede pensarse, quizás, que sea superfluo probar que la benevolencia o las afecciones son estimables. Los epítetos *sociable, de buen corazón, humano, compasivo, agradecido, generoso, amistoso, benefactor* y sus equivalentes se conocen en todas las lenguas, y expresan siempre el más alto mérito que la naturaleza humana es capaz de alcanzar. Ya sea que estas cualidades se traigan de nacimiento y se muestren en el buen gobierno o en la instrucción de la humanidad, estas cualidades parece que elevan a sus poseedores sobre el resto de la humanidad, y hace que se aproximen a lo divino. Sublime capacidad, coraje intrépido, éxito inquebrantable... estas cualidades sólo exponen al héroe o al político a la envidia y mala voluntad del público, pero en cuanto a ellas se le agrega la de ser muy humano o benefactor, cuando sus acciones se presentan como actos de suavidad o de benevolencia, la envidia se calla, o consigue una voz general de aprobación y de aplauso. (...) Ninguna cualidad es más digna de aprobación y de buena disposición por parte de la gente que la benevolencia o la humanidad, la amistad y la gratitud, el afecto natural y la preocupación por la gente, o lo que proceda de la simpatía y la preocupación general por nuestros semejantes. En donde sea que estas cualidades aparezcan provocan en la gente los mismos sentimientos favorables hacia sus poseedores.

Podemos observar que, cuando alabamos a cualquier hombre benevolente y humano, se da una circunstancia que nunca falla en ser reconocida: que en la sociedad a la cual sirve ese hombre aumentan la felicidad y la satisfacción. (pp. 8-10)

### Fragmento 7.

*Con respecto a la virtud de la justicia, Hume sostiene que su única fuente o justificación es la utilidad. Hume llega a esta conclusión pidiéndonos que imaginemos varias clases de circunstancias sociales y humanas, y que notemos que en estas circunstancias, la virtud estaría muerta, en el sentido de que sería superflua o impracticable.*

Que la justicia es útil a la sociedad, y consecuentemente que parte de su mérito, por lo menos, debe proceder de esa consideración, sería superfluo de probar. Que la utilidad pública sea el único origen de la justicia y sus consecuencias benéficas sean su único fundamento, es una afirmación que merece nuestro examen.

Supongamos que la naturaleza ha proveído a la raza humana de tal abundancia de bienes externos, que, sin ninguna incertidumbre, sin ningún cuidado o industria de nuestra parte, cada individuo se encuentra a sí mismo provisto con lo que sus más voraces apetitos le puedan exigir. Su belleza natural, vamos a suponer, sobrepasa todos los ornamentos; la perpetua clemencia de las estaciones le provee todo lo que necesita: ropa, comida, agua... No necesita ocuparse en trabajos fatigosos. La música, la poesía y la contemplación son sus únicas ocupaciones; la conversación, el regocijo y la amistad son su sola distracción.

Parece evidente que, en tal feliz estado, todas las virtudes sociales florecerían y tenderían a incrementarse, y nunca se llegaría a imaginar la virtud de la justicia. Pues, ¿para qué fin hacer repartición de bienes, cuando todos tienen suficiente de todo? ¿Por qué asegurar la propiedad, cuando nadie se la va a quitar? ¿Por qué llamar a un objeto “mío” cuando, para poseer cualquier otro del mismo valor sólo necesito alargar la mano? La justicia, en este caso, al ser totalmente inútil, sería una ceremonia ociosa, y nunca podría llegar a ocupar un lugar en el catálogo de las virtudes.

De nuevo: suponga que, si bien las necesidades de la raza humana continúen siendo las mismas que ahora, la mente ha ampliado tanto sus horizontes y está tan llena de amistad y generosidad que todos los hombres sienten la mayor ternura por los demás, y no sienten mayor interés por sus propias cosas que por las de los demás; parece evidente que el uso de la justicia, en este caso, quedaría suspendido por tal benevolencia, y nunca se hubiera pensado en la necesidad de las barreras de propiedad y obligación. ¿Por qué debería obligar a otro a que actúe bien conmigo, cuando ya sé que él está dispuesto, por la mayor inclinación, a buscar mi felicidad, y por su propia voluntad realizaría lo que yo más deseo, excepto si de ello se deriva un daño para el mismo? (en este caso, él sabría que, por mi innata buena voluntad y amistad, yo sería el primero en oponerme a tan imprudente generosidad). ¿Qué es lo que levanta barreras entre mi campo y el de mi vecino, cuando mi corazón no ha establecido ninguna división entre nuestros intereses, sino que comparte toda su alegría y sus tristezas con la misma fuerza y vivacidad que si fueran míos? Todo hombre, bajo este caso supuesto, considerando a los demás como un segundo yo, confiaría todos sus intereses a la discreción de todos los demás, sin celos, sin distinciones. Y toda la raza humana sería una sola familia, donde todo sería compartido y sería usado con entera libertad, sin hablar de propiedad.



Para hacer esta verdad más evidente, invirtamos la anterior suposición, y llevando todo al extremo opuesto, consideremos cuál sería el efecto de esta nueva situación. Imaginemos una sociedad que cae en tal necesidad de bienes, que la mayor frugalidad e industria no pueden evitar que un número considerable de personas perezca, y el resto caiga en la extrema miseria. Fácilmente admitiremos, creo, que las estrictas leyes de la justicia quedarían en suspenso, en tal caso de emergencia, y darían lugar a la mayor necesidad de la autopresevación. ¿Es un crimen, después de un naufragio, procurarse cualquier medio o instrumento de seguridad que uno pueda conseguir, sin tomar en cuenta las limitaciones de la propiedad? O en una ciudad sitiada, si la gente estuviera pereciendo de hambre, ¿podríamos pensar que la gente se arriesgaría a perder la vida por cuidar escrupulosamente lo que en otras situaciones serían las normas ordinarias de la equidad y la justicia? El uso y la tendencia de esa virtud es producir felicidad y seguridad, preservando el orden en la sociedad; pero en una sociedad que está próxima a perecer de extrema necesidad, ningún mal mayor puede temerse que la violencia y la injusticia. En esa circunstancia cualquier hombre puede proveerse para sí mismo por todos los medios que la prudencia le dicte o que la humanidad le permita. La gente, incluso en necesidades menos urgentes, abre los graneros sin el consentimiento de los propietarios, o suponiendo justamente que la autoridad o los magistrados, actuando conforme a la equidad, lo justificarían. ¿Sería considerado criminal o injurioso que se hiciera una repartición de pan en una hambruna, aunque se hiciera a la fuerza? (...)

Supongamos, de la misma manera, que fuera la suerte de un hombre virtuoso caer en un grupo de rufianes, alejado de la protección de las leyes o del gobierno. ¿Qué conducta debería adoptar en tan triste situación? Él ve que prevalece la rapacidad, que no se respeta la equidad ni el orden; que la gente permanece ciega ante las consecuencias nefastas que se derivarán de sus acciones, que terminarán con la destrucción de su sociedad. Sin embargo, no tiene otra opción que la de armarse, quitándole su espada a quien sea, y aprovisionarse de todos los medios de defensa y seguridad. En esa situación, la justicia que él tanto valoraba no le serviría, ni para su propia seguridad ni para la de los demás; él solamente debe preocuparse por su propia supervivencia, sin interesarse por aquellos que no valoran su mérito y la atención que él podría brindarles. (pp. 15-20)

### **Fragmento 8.**

*Hume resume el argumento anterior.*

De esta manera, las reglas de la equidad y de la justicia dependen enteramente de estado y condición particular en el cual los hombres se encuentran, y deben su origen y su existencia a la utilidad pública, la cual resulta de su estricto cumplimiento y regular observancia. Invierta la condición de los hombres; produzca extrema abundancia o extrema necesidad; siembre en los corazones de los hombres perfecta moderación y humanidad, o perfecta rapacidad y malicia. Al volver la justicia totalmente inútil, destruirá totalmente su existencia, y suspenderá su dominio sobre la humanidad.

La situación común de la humanidad es un término medio entre estos extremos. Somos naturalmente parciales hacia nosotros mismos y hacia nuestros amigos; pero somos capaces de aprender las ventajas que se derivan de una conducta más equitativa. Pocos placeres nos da la naturaleza, pero por medio del arte, el trabajo y la industria, podemos conseguirlos en gran abundancia. De aquí que la idea de la propiedad se vuelva necesaria en toda la sociedad civil. De aquí se deriva la utilidad de la justicia, y de aquí solamente procede su mérito y obligación. (pp. 20- 21)

### **Fragmento 9.**

*En un análisis final, la teoría moral de Hume admite que algunas pasiones de los hombres no tienen su origen en el interés personal. Según esto, la moralidad de un individuo se basa en los sentimientos que tienen origen en la preocupación por los demás. Pero tales sentimientos son compartidos universalmente, y no están afectados, por lo tanto, por el relativismo de las consideraciones personales.*

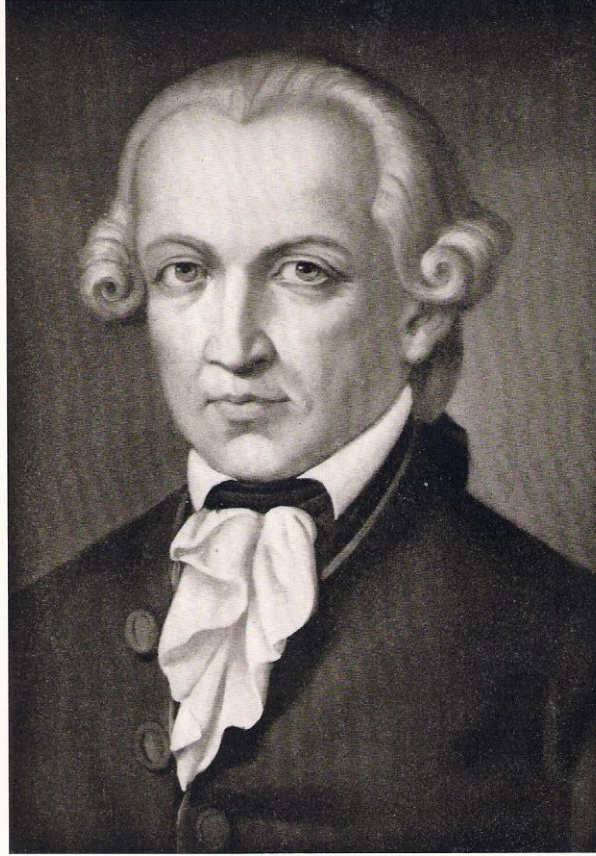
Parece suficiente para nuestro propósito presente que se admita que existe en algunos de nosotros algo de benevolencia, infundida en nuestro interior; alguna chispa de amistad o de humanidad; alguna partícula de (la paz) de la paloma, junto con los elementos del lobo y de la serpiente. Supongamos que estos elementos son muy débiles; imaginemos que son insuficientes para mover una mano o un dedo de nuestro cuerpo; aun así deben dirigir las determinaciones de nuestra alma, y donde todo lo demás permanece igual, producir una débil preferencia por todo lo que es útil a la humanidad, por sobre lo que es pernicioso y peligroso. De esta manera, de inmediato surge una *distinción moral*.

La noción de moralidad supone algún sentimiento común a toda la humanidad, que recomienda el mismo objeto a todos, y hace que todo hombre, o la mayoría de los hombres, estén de acuerdo en la misma opinión o decisión. También supone algún sentimiento, tan universal y abarcador que se extiende a toda la humanidad, que juzga las acciones y la conducta como dignas de aplauso o de censura, según si están de acuerdo con la regla de lo correcto que ha sido establecida. Estos dos requisitos pertenecen solamente al sentimiento de la humanidad sobre el que aquí se ha insistido. Las otras pasiones generan muchos sentimientos de deseo y de aversión, de afecto y de odio, pero ninguna de ella se siente como tenida en común, ni es tan abarcadora como para ser el fundamento de cualquier sistema general o teoría establecida de aprobación o de desaprobación.

Cuando un hombre llama a otro su enemigo, su rival, su antagonista, su adversario, se entiende que está hablando el lenguaje del amor propio, y que está expresando sentimientos, peculiares a él mismo y originados de una particular circunstancia y situación. Pero cuando atribuye a un hombre epítetos como vicioso, odioso o depravado, está hablando otro idioma, y expresa sentimientos por medio de los cuales espera que el público que lo escucha concuerde con él. Debe, por lo tanto, desprenderse de su situación privada y particular y escoger un punto de vista común a él y a otros; debe (...) tocar una fibra que toda la humanidad reconozca y con la cual pueda sintonizar. Si, por lo tanto, quiere decir que este hombre posee cualidades, cuya tendencia es perniciosa para la sociedad, escogerá este punto de vista común, y habrá tocado el principio de humanidad, en el que todo hombre concuerda. Ya que el corazón humano está compuesto de los mismos elementos, nunca será totalmente indiferente al bien común, ni del todo inmune a la tendencia de los caracteres y las costumbres. Y aunque su afecto por la humanidad puede que no sean tan fuerte como la vanidad o la ambición, sin embargo, al ser común a todos los hombres, sólo él puede ser el fundamento de la moral, o de cualquier sistema general de alabanza o reprobación. La ambición de un hombre no es la de otro, ni el mismo objeto o evento satisfará a ambos; pero la humanidad de un hombre es la misma que la de los demás, y el mismo objeto toca esta pasión en todas la criaturas humanas.

Cualquier conducta que recibe mi aprobación, al tocar mi humanidad, produce el mismo aplauso en toda la humanidad, al afectar el mismo principio; pero lo que sirve mi avaricia o mi ambición agrada a estas pasiones en mí solamente, y no afecta la avaricia o la ambición del

resto de la humanidad. No hay circunstancia de conducta en cualquier hombre (suponiendo una tendencia benéfica) que no sea agradable a mi humanidad, aunque esa persona sea extraña para mí (109-113).



IMMANUEL KANT  
*From a painting*

## IMMANUEL KANT: EL DEBER LIBERADOR<sup>26</sup>

*“Las inclinaciones mismas, como fuentes de las necesidades, están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas, que más bien debe ser el deseo general de todo ser racional el librarse enteramente de ellas.”* –Fundamentación de la metafísica de las costumbres.

---

<sup>26</sup> Traducido de: Denise, Peterfreund y White, *Great Traditions in Ethics*, Belmont, Ca.: Wadsworth, 1996, pp. 179-182.

Immanuel Kant (1724-1804), cuyos escritos son lectura obligatoria para todo aquel que desee comprender el pensamiento de los siglos XIX y XX, vivió una vida excepcionalmente tranquila. Kant vivía rutinariamente, y, aunque tenía muchos amigos, nunca se casó y nunca se aventuró a salir más de 60 km de Königsberg, Prusia Oriental, la ciudad de su nacimiento y de su muerte. El escritor alemán Heine, ejerciendo sin duda alguna licencia poética, ha inmortalizado a Kant al presentarlo como un autómatas: “Levantarse, tomar café, escribir, dar clases, cenar, caminar: todo tenía su tiempo prefijado. Y cuando Immanuel Kant, en su abrigo gris, bastón en mano, aparecía a la puerta de su casa, y caminaba hacia la pequeña avenida bordeada de tilos que aún se llama ‘La caminata del filósofo’, los vecinos sabían que eran exactamente las tres y media en su reloj”.

La familia Kant pertenecía a la clase media baja y era muy religiosa. En reconocimiento de la habilidad académica de su hijo y por las convicciones religiosas de la familia, el padre de Immanuel lo envió al colegio pietista local a prepararse para el ministerio. Immanuel continuó sus estudios en la Universidad de Königsberg, y se interesó mucho en las ciencias naturales y en la filosofía. Entre 1746 y 1755 fue maestro privado de varias familias de su ciudad. Luego fue nombrado instructor en su universidad y finalmente, en 1770, obtuvo la cátedra. Kant fue un maestro muy popular y exitoso. Tal vez pueda sorprender que alguien tan riguroso en su propia forma de pensar, diera el siguiente consejo pedagógico: “atiende a los estudiantes de mediana habilidad; a los tontos es imposible ayudarles, y los genios se ayudan a sí mismos”.

La vida interior de Kant era tan dramática como gris era su vida exterior: renunció al lado exterior y emocional de la religión; de un filósofo “literato” de estilo y pensamiento libre y fluido se convirtió en un filósofo crítico de estilo trabajado que presentaba pensamientos profundos, sin concesiones de ningún género; transformó una curiosidad científica espontánea en impulso por explorar los fundamentos de la ciencia; de ser un seguidor pasivo de escuelas filosóficas se transformó en el innovador de una importante escuela de pensamiento. Por otra parte, se interesó mucho en las revoluciones francesa y americana. La fachada conservadora de Kant ocultaba al verdadero Kant.

El escrito científico más importante de Kant es su *Historia natural general y teoría de los cielos* (1755), en la cual trata de explicar el origen del sistema solar reformulando la hipótesis nebular. Su trabajo filosófico

revolucionario es la *Crítica de la razón pura* (1781), la cual se centra en la demostración de que es posible tener conocimiento cierto en las ciencias naturales y en las matemáticas. En su *Crítica del Juicio* (1790) analiza la estética y la biología. Kant se propone la tarea de encontrar los fundamentos de una auténtica moral en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y en la *Crítica de la razón práctica* (1788). En esta última investiga las implicaciones de la moral para la religión.

La dirección de los intereses filosóficos de Kant queda revelada en su famosa afirmación: “dos cosas llenan la mente con una admiración siempre nueva... los cielos estrellados encima de mí y la ley moral dentro de mí”. A él le interesa la naturaleza y la moral. En contra del escepticismo dieciochesco, que ponía en duda los fundamentos del conocimiento científico y de la moral, Kant propone un sistema comprehensivo del universo en el cual queda garantizada la certeza. Según Kant, el escepticismo resulta del error de buscar las bases para la certeza donde no pueden ser encontradas, esto es, en el contenido de la experiencia. El fundamento de la certeza, dice Kant, se encuentra en la forma de la experiencia. Siguiendo esta hipótesis, hace un examen intenso de la naturaleza del pensamiento para mostrar cómo podemos tener conocimiento cierto tanto de los hechos científicos como de los deberes morales.

Mediante un análisis del conocimiento, Kant demuestra que la necesidad y la universalidad del conocimiento científico se deben a las leyes a través de las cuales se hacen efectivas las categorías (conceptos) de la mente<sup>27</sup>. Las categorías son las formas de todo posible conocimiento y no están limitadas a un contenido específico. Por ejemplo, pertenece a la naturaleza de la mente pensar según el principio de que todo evento debe tener una causa. El concepto de causalidad que implica este principio es una de las categorías del entendimiento. Así, a pesar de nuestra ignorancia de la causa de una determinada enfermedad, estamos sin embargo seguros de que tiene una causa, y esta certeza es producto de la mente, no de la observación. Aunque es generalmente admitido que la naturaleza en sí misma proporciona el orden causal de nuestra experiencia, Kant le da la vuelta a esta posición, insistiendo en que es la mente la que ordena nuestra experiencia. De otra forma no podríamos estar ciertos, como lo estamos, de la conexión causal entre los eventos, ya que, mientras la experiencia nos

---

<sup>27</sup> A lo que Kant se opone del escepticismo es a su teoría de que el conocimiento de la experiencia o de las apariencias (*phenomena*) no pueda ser cierto. Según esta teoría, es el conocimiento de la última realidad o de las “cosas en sí mismas” (*noúmena*) el que es imposible.

muestra lo que sucede de hecho, no nos muestra lo que sucede necesariamente. Las categorías son *a priori* –esto es, no derivan de la experiencia; son aplicables universalmente a la experiencia, y son la precondition necesaria del conocimiento empírico. Más aún, aunque todo conocimiento necesariamente comienza con la experiencia, la estructura *a priori* del mismo no puede ser adquirida por inducción de la experiencia; sólo puede ser comprendida a través del examen de los presupuestos de nuestra experiencia ordenada de la naturaleza.

En su busca de los fundamentos de la validez de la ética, Kant emplea el mismo método por el que establece los fundamentos de la certeza de la ciencia. Un principio moral válido, dice Kant, debe ser independiente de los datos empíricos de moralidad si es que debe ser vinculante para todos los seres humanos. En suma, una genuina moralidad, esto es, una moralidad que es objetiva y universalmente vinculante, requiere una fundamentación *a priori*. Kant cree que la conciencia moral ordinaria revela a todos los hombres que los preceptos morales son universales y necesarios, esto es, válidos para todos los seres racionales.

La obligación universal, según Kant, no puede ser descubierta por medio del estudio de datos empíricos tales como los deseos o las inclinaciones humanas, ya que estos varían de persona a persona. Las bases universales de la moralidad para las personas deben de encontrarse en su naturaleza racional, ya que ésta sí es igual en todos. Ninguna “ley moral” es válida si no es racional, esto es, si no puede ser aplicada a todos los seres humanos sin contradicción. O, puesto de otro modo, un principio moral debe ser tal que uno pueda desear que todas las personas, incluyéndose uno mismo, actúen de acuerdo con él. Kant usa el examen de la consistencia como el principal para la ley moral fundamental, que él denomina el imperativo categórico: correctas son aquellas acciones que se conforman a los principios que uno puede desear consistentemente que sean los principios aplicables a todos, y erróneas son aquellas acciones que se basan en máximas que una criatura racional no podría desear que todas las personas siguieran.

A través del imperativo categórico, por lo tanto, estamos capacitados para distinguir las acciones correctas de las incorrectas. Sin embargo, dice Kant, el imperativo categórico no es solamente el test, sino la guía incondicional de nuestro comportamiento. Es vinculante para todos porque todo ser racional reconoce la obligación de seguir la razón. El imperativo categórico es, de hecho, la única base para determinar nuestras



obligaciones. Kant argumenta que la validez de la ley fundamental no se vería afectada aun si todos la violaran de hecho. La razón prescribe el deber, y la ley moral se mantiene, con independencia de que la gente la obedezca o no.

## TEXTOS DE KANT<sup>28</sup>

### Fragmento 1: FMC, Primera sección

*Como un preámbulo a la construcción de una filosofía moral pura, Kant hace un análisis crítico de las cosas comúnmente consideradas "bienes", como la salud, la riqueza y la amistad. Al preguntarse bajo qué condiciones estas cosas pueden ser consideradas "bienes", concluye que no son bienes bajo cualquier circunstancia, sino sólo en tanto y en cuanto estén unidos a algo que es el único bien sin reservas: la buena voluntad. Para Kant, la buena voluntad representa el esfuerzo de los seres racionales por hacer lo que tienen que hacer, en lugar de actuar por inclinación o por interés propio.*

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

### Fragmento 2: *Ibid.*

*La buena voluntad no es buena porque alcance buenos resultados. Aun cuando no fuera capaz de alcanzar los fines que persigue, sería un bien en sí misma, y*

---

<sup>28</sup> Selección de textos y comentarios de Denise, Peterfreund y White, *Great Traditions in Ethics*, Belmont, Ca.: Wadsworth, 1996. Traducción de los comentarios: M. Polanco. Fuente de los textos en español: M. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe, 1946.

*tendría un valor más alto que las cosas superficiales alcanzadas por medio de acciones inmorales. (Nótese que "inmoral" no quiere decir aquí malo, sino hecho por otro motivo distinto al deber.)*

La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o gracia de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aun cuando, por particulares enconos del azar o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad –no, desde luego como un mero deseo sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder–, sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor. La utilidad o la esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor. Serían, por decirlo así, como la montura, para poderla tener más a la mano en el comercio vulgar o llamar la atención de los poco versados; que los peritos no necesitan de tales reclamos para determinar su valor.

### **Fragmento 3: *Ibid.***

*La experiencia muestra que la razón no es el mejor instrumento para conseguir la felicidad. Si la naturaleza hubiera pretendido que los seres humanos fuéramos felices, nos habría proveído con un instinto para tal fin. Lo que observamos es que entre más cultiva la gente la razón, menos posibilidades tienen de alcanzar la felicidad. Kant concluye que la razón no está prevista para producir felicidad, sino para producir buena voluntad.*

Sin embargo, en esta idea del valor absoluto de la mera voluntad, sin que entre en consideración ningún provecho al apreciarla, hay algo tan extraño que, prescindiendo de la conformidad en que la razón vulgar misma está con ella, tiene que surgir la sospecha de que acaso el fundamento de todo esto sea meramente una sublime fantasía y que quizá hayamos entendido falsamente el propósito de la naturaleza, al darle a nuestra voluntad la razón como directora. Por lo cual vamos a examinar esa idea desde este punto de vista.

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

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

hombres entristecidos o desagradecidos a las bondades del gobierno del universo; que en esos tales juicios está implícita la idea de otro y mucho más digno propósito y fin de la existencia, para el cual, no para la felicidad, está destinada propiamente la razón; y ante ese fin, como suprema condición, deben inclinarse casi todos los peculiares fines del hombre.

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

#### **Fragmento 4: *Ibid.***

*Kant procede luego a explicar la relación entre la buena voluntad y el deber: buena voluntad es aquella que en todo busca cumplir con el deber. De hecho, las acciones humanas tienen valor propio solamente si se hacen por deber. Las acciones que resultan de la inclinación (sentimiento) o interés propio, pueden ser dignas de alabanza si sucede que, por cualquier razón, concuerdan con el deber, pero no tienen valor moral en sí. Por ejemplo, una mujer que logra mantenerse en una rutina de vida que se conforma con el deber, estaría actuando por una inclinación que va de acuerdo con su deber, pero que no procede del deber. Por*

*otra parte, preservar la vida que se ha convertido en una carga, solamente porque el deber así lo manda, es moralmente correcto.*

*Kant no quiere decir que cumplir con el deber es siempre, o casi siempre, desagradable. Sin embargo, cuando nuestros deseos nos conducen a acciones que de hecho se conforman con el deber, no podemos estar seguros de que la conciencia del deber, más que la inclinación, fue nuestro motivo. Podemos discernir mejor el componente "deber" de nuestras motivaciones, cuando lo aislamos de otras motivaciones. Por eso es que Kant escoge ejemplos que son más bien fríos y poco agradables.*

*Kant advierte que aquellos que no alcanzan a comprender adecuadamente el concepto de deber pueden estar tentados a actuar por motivos que no van de acuerdo con el deber o que pueden ser contrarios a él. Pero cada acción hecha en conformidad con el deber no es suficiente; sólo el respeto por el deber da a una acción valor moral intrínseco.*

Para desenvolver el concepto de una voluntad digna de ser estimada por sí misma, de una voluntad buena sin ningún propósito ulterior, tal como ya se encuentra en el sano entendimiento natural, sin que necesite ser enseñado, sino, más bien explicado, para desenvolver ese concepto que se halla siempre en la cúspide de toda la estimación que hacemos de nuestras acciones y que es la condición de todo lo demás, vamos a considerar el concepto del deber, que contiene el de una voluntad buena, si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos, los cuales, sin embargo, lejos de ocultarlo y hacerlo incognoscible, más bien por contraste lo hacen resaltar y aparecer con mayor claridad.

Prescindo aquí de todas aquellas acciones conocidas ya como contrarias al deber, aunque en este o aquel sentido puedan ser útiles; en efecto, en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pueden suceder por deber, puesto que ocurren en contra de éste. También dejaré a un lado las acciones que, siendo realmente conformes al deber, no son de aquellas hacia las cuales el hombre siente inclinación inmediatamente; pero, sin embargo, las lleva a cabo porque otra inclinación le empuja a ello. En efecto; en estos casos puede distinguirse muy fácilmente si la acción conforme al deber ha sucedido por deber o por una intención egoísta. Mucho más difícil de notar es esa diferencia cuando la acción es conforme al deber y el sujeto, además, tiene una inclinación inmediata hacia ella. Por ejemplo: es, desde luego, conforme al deber que el mercader no cobre más caro a un comprador inexperto; y en los sitios donde hay mucho comercio, el comerciante avisado y prudente no lo hace, en efecto, sino

que mantiene un precio fijo para todos en general, de suerte que un niño puede comprar en su casa tan bien como otro cualquiera. Así, pues, uno es servido honradamente. Mas esto no es ni mucho menos suficiente para creer que el mercader haya obrado así por deber, por principios de honradez: su provecho lo exigía; mas no es posible admitir además que el comerciante tenga una inclinación inmediata hacia los compradores, de suerte que por amor a ellos, por decirlo así, no haga diferencias a ninguno en el precio. Así, pues, la acción no ha sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata, sino simplemente con una intención egoísta.

En cambio, conservar cada cual su vida es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene un valor interior, y la máxima que rige ese cuidado carece de un contenido moral. Conservan su vida conformemente al deber, sí; pero no por deber. En cambio, cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado a un hombre todo el gusto por la vida, si este infeliz, con ánimo entero y sintiendo más indignación que apocamiento o desaliento, y aun deseando la muerte, conserva vida, sin amarla, sólo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene un contenido moral.

#### **Fragmento 5: *Ibid.***

*Por medio de un ejemplo, Kant diferencia el comportamiento meramente encomiable de la acción moral. Las acciones altruistas que resultan de los sentimientos de sociabilidad merecen alabanza y estímulo, pero no puede decirse de ellas que posean valor moral en sentido estricto.*

Ser benéfico en cuanto se puede es un deber; pero, además, hay muchas almas tan llenas de conmiseración, que encuentran un placer íntimo en distribuir la alegría en torno suyo, sin que a ello les impulse ningún movimiento de vanidad o de provecho propio, y que pueden regocijarse del contento de los demás, en cuanto que es su obra. Pero yo sostengo que, en tal caso, semejantes actos, por muy conformes que sean al deber, por muy dignos de amor que sean, no tienen, sin embargo, un valor moral verdadero y corren parejas con otras inclinaciones; por ejemplo, con el afán de honras, el cual, cuando, por fortuna, se refiere a cosas que son en realidad de general provecho, conformes al deber y, por tanto, honrosas, merece alabanzas y estímulos, pero no estimación; pues le falta a la máxima contenido moral, esto es, que las tales acciones sean hechas, no por inclinación, sino *por deber*.

Pero supongamos que el ánimo de ese filántropo está envuelto en las nubes de un propio dolor, que apaga en él toda conmiseración por la suerte del prójimo; supongamos, además, que le queda todavía con qué hacer el bien a otros miserables, aunque la miseria ajena no le conmueve, porque le basta la suya para ocuparle; si entonces, cuando ninguna inclinación le empuja a ello, sabe desasirse de esa mortal insensibilidad y realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, sólo por deber, entonces, y sólo entonces, posee esta acción su verdadero valor moral. Pero hay más aún: un hombre a quien la naturaleza haya puesto en el corazón poca simpatía; un hombre que, siendo, por lo demás, honrado, fuese de temperamento frío e indiferente a los dolores ajenos, acaso porque él mismo acepta los suyos con el don peculiar de la paciencia y fuerza de resistencia, y supone estas mismas cualidades, o hasta las exige, igualmente en los demás; un hombre como éste —que no sería de seguro el peor producto de la naturaleza—, desprovisto de cuanto es necesario para ser un filántropo, ¿no encontraría, sin embargo, en sí mismo cierto germen capaz de darle un valor mucho más alto que el que pueda derivarse de un temperamento bueno? ¡Es claro que sí! Precisamente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por inclinación, sino por deber.

#### **Fragmento 6: *Ibid.***

*La primera proposición ética de Kant, entonces, es que un acto debe ser hecho por el deber, si quiere tener valor moral. Su segunda proposición es un desarrollo de la primera: un acto hecho por deber obtiene su valor moral, no por los resultados que produce, sino por el principio por el cual está determinado.*

La segunda proposición es ésta: una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en *el propósito* que por medio de ella se quiere alcanzar sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer, según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad del desear. Por lo anteriormente dicho se ve con claridad que los propósitos que podamos tener al realizar las acciones, y los efectos de éstas, considerados como fines y motores de la voluntad, no pueden proporcionar a las acciones ningún valor absoluto y moral. ¿Dónde, pues, puede residir este valor, ya que no debe residir en la voluntad, en la relación con los efectos esperados? No puede residir sino en el *principio de la voluntad*, prescindiendo de los fines que puedan realizarse por medio de



la acción, pues la voluntad, puesta entre su principio *a priori*, que es formal, y su resorte *a posteriori*, que es material, se encuentra, por decirlo así, en una encrucijada, y como ha de ser determinada por algo, tendrá que ser determinada por el principio formal del querer en general, cuando una acción sucede por deber, puesto que todo principio material le ha sido sustraído.

### **Fragmento 7: *Ibid.***

*Las primeras dos proposiciones llevan a Kant a dar una definición de deber. La acción moralmente buena es aquella que es hecha sólo por reverencia a la ley, y su único e incondicionado valor deriva de esta fuente.*

La tercera proposición, consecuencia de las dos anteriores, la formularía yo de esta manera: el deber *es* la necesidad de una acción por *respeto* a la ley. Por el objeto, como efecto de la acción que me propongo realizar, puedo, sí, tener inclinación, mas nunca respeto, justamente porque es un efecto y no una actividad de una voluntad. De igual modo, por una inclinación en general, ora sea mía, ora sea de cualquier otro, no puedo tener respeto: a lo sumo, puedo, en el primer caso, aprobarla y, en el segundo, a veces incluso amarla, es decir, considerarla como favorable a mi propio provecho. Pero objeto del respeto, y por ende mandato, sólo puede serlo aquello que se relacione con mi voluntad como simple fundamento y nunca como efecto, aquello que no esté al servicio de mi inclinación, sino que la domine, al menos la descarte por completo en el cómputo de la elección, esto es, la simple ley en sí misma. Una acción realizada por deber, tiene empero, que excluir por completo el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad; no queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad, si no es, objetivamente, la ley y, subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica, y, por tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones.

Así, pues, el valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera, ni tampoco, por consiguiente, en ningún principio de la acción que necesite tomar su fundamento determinante en ese efecto esperado, pues todos esos efectos —el agrado del estado propio, o incluso el fomento de la felicidad ajena— pudieron realizarse por medio de otras causas, y no hacía falta para ello la voluntad de un ser racional, que es lo único en donde puede, sin embargo, encontrarse el bien supremo y absoluto. Por tanto, no otra cosa, sino sólo la *representación de la ley* en sí

misma —*la cual desde luego no se encuentra más que en el ser racional*—, en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral, el cual está presente ya en la persona misma que obra según esa ley, y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción.

### **Fragmento 8: *Ibid.***

*El principio supremo o ley de la moralidad que la persona buena debe seguir es el imperativo categórico. Los seres racionales, en cuanto actúan racionalmente, serán guiados siempre por principios éticos o máximas que pueden ser adoptados por cualquier otro sin generar contradicción.*

Pero ¿cuál puede ser esa ley cuya representación, aun sin referirnos al efecto que se espera de ella, tiene que determinar la voluntad, para que ésta pueda llamarse buena en absoluto y sin restricción alguna? Como he sustraído la voluntad a todos los afanes que pudieran apartarla del cumplimiento de una ley, no queda nada más que la universal legalidad de las acciones en general —que debe ser el único principio de la voluntad—; es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*. Aquí es la mera legalidad en general —sin poner por fundamento ninguna ley determinada a ciertas acciones— la que sirve de principio a la voluntad, y tiene que servirle de principio si el deber no ha de ser por doquiera una vana ilusión y un concepto quimérico; y con todo esto concuerda perfectamente la razón vulgar de los hombres en sus juicios prácticos, y el principio citado no se aparta nunca de sus ojos.

Sea, por ejemplo, la pregunta siguiente: ¿me es lícito, cuando me hallo apurado, hacer una promesa con el propósito de no cumplirla? Fácilmente hago aquí la diferencia que puede comportar la significación de la pregunta: de si es prudente o de si es conforme al deber hacer una falsa promesa. Lo primero puede suceder, sin duda, muchas veces. Ciertamente, veo muy bien que no es bastante el librarme, por medio de ese recurso, de una perplejidad presente, sino que hay que considerar detenidamente si no podrá ocasionarme luego esa mentira muchos más graves contratiempos que estos que ahora consigo eludir; y como las consecuencias, a pesar de cuanta astucia me precie de tener, no son tan fácilmente previsibles que no pueda suceder que la pérdida de la confianza en mí sea mucho más desventajosa para mí que el daño que pretendo ahora evitar, habré de considerar si no sería más sagaz conducirme en este punto según una

máxima universal y adquirir la costumbre de no prometer nada sino con el propósito de cumplirlo. Pero pronto veo claramente que una máxima como ésta se funda sólo en las consecuencias inquietantes. Ahora bien; es cosa muy distinta ser veraz por deber de serlo o serlo por temor a las consecuencias perjudiciales; porque, en el primer caso, el concepto de la acción en sí mismo contiene ya una ley para mí, y en el segundo, tengo que empezar por observar alrededor cuáles efectos para mí puedan derivarse de la acción. Si me aparto del principio del deber, de seguro es ello malo; pero si soy infiel a mi máxima de la sagacidad, puede ello a veces serme provechoso, aun cuando desde luego es más seguro permanecer adicto a ella. En cambio, para resolver de la manera más breve, y sin engaño alguno, la pregunta de si una promesa mentirosa es conforme al deber, me bastará preguntarme a mí mismo: ¿me daría yo por satisfecho si mi máxima –salir de apuros por medio de una promesa mentirosa– debiese valer como ley universal tanto para mí como para los demás? ¿Podría yo decirme a mí mismo: cada cual puede hacer una promesa falsa cuando se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo? Y bien pronto me convenzo de que, si bien puedo querer mentira, no puedo empero, querer una ley universal de mentir; pues, según esta ley, no habría propiamente ninguna promesa, porque sería vano fingir a otros mi voluntad respecto mis futuras acciones, pues no creerían en ese mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieren, pagaríanme con la misma moneda; por tanto, mi máxima, tan pronto como se tornase ley universal, destruiríase a sí misma.

### **Fragmento 9:** FMC, Segunda sección.

*Kant distingue entre el imperativo categórico y el imperativo hipotético. El primero, un mandato incondicional, prescribe las acciones que deben hacerse por el valor moral de la máxima, y no por las consecuencias que pueden resultar. En contraste, el imperativo hipotético es un mandato condicional que recomienda lo que debe hacerse si se quiere alcanzar un determinado resultado. Por ejemplo, "Uno debe decir la verdad porque es un principio moral" es un imperativo categórico, mientras "Si quieres evitar el castigo, debes decir la verdad" es un imperativo hipotético.*

La representación de un principio objetivo, en tanto que constructivo para una voluntad, llámase mandato (de la razón), y la forma del mandato llámase *imperativo*.

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

(...)

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

Toda ley práctica representa una acción posible como buena y, por tanto, como necesaria para un sujeto capaz de determinarse prácticamente por la razón. Resulta, pues, que todos los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción, que es necesaria según el principio de una voluntad buena en algún modo. Ahora bien, si la acción es buena sólo como medio *para alguna otra cosa*, entonces es el imperativo *hipotético*; pero si la acción es representada como buena *en sí*, esto es, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, como un principio de tal voluntad, entonces es el imperativo *categórico*.

#### **Fragmento 10: *Ibid.***

*Su primera formulación explícita del imperativo categórico requiere que un individuo obedezca una máxima que, sin caer en contradicción, puede desearse que se convierta en regla general. Esto significa que la esencia de la moralidad se encuentra en actuar sobre la base de un principio impersonal válido para todos, incluyéndose a uno mismo.*

Cuando pienso en general un imperativo *hipotético*, no sé de antemano lo que contendrá; no lo sé hasta que la condición me es dada. Pero si pienso un imperativo categórico, ya sé al punto lo que contiene, pues como el imperativo, aparte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima de conformarse con esa ley, y la ley, empero, no contiene ninguna condición a que esté limitada, no queda, pues, nada más que la universalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario.

El imperativo categórico es, pues, único, y es como sigue: *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.*

Ahora, si de este único imperativo pueden derivarse, como de su principio, todos los imperativos del deber, podremos –aun cuando dejemos sin decidir si eso que llamamos deber no será acaso un concepto vacío– al menos mostrar lo que pensamos al pensar el deber y lo que este concepto quiere decir.

La universalidad de la ley por la cual suceden efectos constituye lo que se llama naturaleza en su más amplio sentido (según la forma); esto es, la existencia de las cosas, en cuanto que está determinada por leyes universales. Resulta de aquí que el imperativo universal del deber puede formularse: *obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza.*

### **Fragmento 11: *Ibid.***

*Kant concibe el imperativo categórico como un test doble. Primero, requiere que las máximas de la acción moral puedan universalizarse sin caer en contradicción, y segundo, que sean mandamientos universales que no requieran que uno desee una cosa para uno y otra cosa para los demás.*

*Ejemplo de violación del primer test: no puede universalizarse la máxima "cuando tengo necesidad de dinero, puedo pedirlo prestado y prometer pagarlo, aun cuando sé que no podré hacerlo". Universalizar este principio equivale a universalizar la máxima "no debes cumplir tus promesas", lo cual destruye el sentido mismo del acto "prometer".*

*Ejemplo de violación del segundo test: alguien que goza de una situación próspera, y ve a los demás sufrir todo tipo de carencias, y piensa: ¿Y a mí que*

*me importa? Que cada cual sea tan feliz como pueda, yo no le quitaré nada a nadie, ni envidiaré a nadie, lo único es que no deseo contribuir al bienestar de los demás, ni asistirlos en su necesidad. Es imposible desear que esta forma de pensar se convierta en norma universal, porque puede suceder que uno llegue a tener necesidad del amor y la simpatía de los demás. Con otras palabras: la insolidaridad no es un valor.*

1º Uno que, por una serie de desgracias lindantes con la desesperación, siente despegue de la vida, tiene aún bastante razón para preguntarse si no será contrario al deber para consigo mismo el quitarse la vida. Pruebe a ver si la máxima de su acción puede tornarse ley universal de la naturaleza. Su máxima, empero, es: hágome por egoísmo un principio de abreviar mi vida cuando ésta, en su largo plazo, me ofrezca más males que agrado. Trátase ahora de saber si tal principio del egoísmo puede ser una ley universal de la naturaleza. Pero pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma, por la misma sensación cuya determinación es atizar el fomento de la vida, sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza; por tanto, aquella máxima no puede realizarse como ley natural universal y, por consiguiente, contradice por completo al principio supremo de todo deber.

2º Otro se ve apremiado por la necesidad a pedir dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar, pero sabe también que nadie le prestará nada como no prometa formalmente devolverlo en determinado tiempo. Siente deseos de hacer tal promesa, pero aún le queda conciencia bastante para preguntarse: ¿no está prohibido, no es contrario al deber salir de apuros de esta manera? Supongamos que decida, sin embargo, hacerlo. Su máxima de acción sería ésta: cuando me crea estar apurado de dinero, tomaré a préstamo y prometeré el pago, aun cuando sé que no lo voy a verificar nunca. Este principio del egoísmo o de la propia utilidad es quizá muy compatible con todo mi futuro bienestar. Pero la cuestión ahora es ésta: ¿es ello lícito? Transformo, pues, la exigencia del egoísmo en una ley universal y dispongo así la pregunta: ¿qué sucedería si mi máxima se tornase ley universal? En seguida veo que nunca puede valer como ley natural universal, ni convenir consigo misma, sino que siempre ha de ser contradictoria, pues la universalidad de una ley que diga que quien crea estar apurado puede prometer lo que se le ocurra proponiéndose no cumplirlo, haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pueda obtenerse, pues nadie creería que recibe una promesa y todos se reirían de tales manifestaciones como de un vano engaño.

3º Un tercero encuentra en sí cierto talento que, con la ayuda de alguna cultura, podría hacer de él un hombre útil en diferentes aspectos. Pero se encuentra en circunstancias cómodas y prefiere ir a la caza de los placeres que esforzarse por ampliar y mejorar sus felices disposiciones naturales. Pero se pregunta si su máxima de dejar sin cultivo sus dotes naturales se compadece, no sólo con su tendencia a la pereza, sino también con eso que se llama el deber. Y entonces ve que bien puede subsistir una naturaleza que se rija por tal ley universal, aunque el hombre –como hace el habitante del mar del Sur– deje que se enmohezcan sus talentos y entregue su vida a la ociosidad, al regocijo y a la reproducción; en una palabra, al goce; pero no puede querer que ésta sea una ley natural universal o que esté impresa en nosotros como tal por el instinto natural, pues como ser racional necesariamente quiere que se desenvuelvan todas las facultades en él, porque ellas le son dadas y le sirven para toda suerte de posibles propósitos.

4º. Una cuarta persona, a quien le va bien, ve a otras luchando contra grandes dificultades. Él podría ayudarles, pero piensa: ¿qué me importa? ¡Que cada cual sea lo feliz que el cielo o él mismo quiera hacerle: nada voy a quitarle, ni siquiera le tendré envidia; no tengo ganas de contribuir a su bienestar o a su ayuda en la necesidad! Ciertamente, si tal modo de pensar fuese una ley universal de la naturaleza, podría muy bien subsistir la raza humana, y, sin duda, mejor aún que charlando todos de compasión y benevolencia, ponderándola y aun ejerciéndola en ocasiones y, en cambio, engañando cuando pueden, traficando con el derecho de los hombres, o lesionándolo en otras maneras varias. Pero aun cuando es posible que aquella máxima se mantenga como ley natural universal, es, sin embargo, imposible *querer* que tal principio valga siempre y por doquiera como ley natural, pues una voluntad que así lo decidiera se contradiría a sí misma, ya que podrían suceder algunos casos en que necesitase del amor y compasión ajenos, y entonces, por la misma ley natural oriunda de su propia voluntad, veríase privado de toda esperanza de la ayuda que desea.

Estos son algunos de los muchos deberes reales, o al menos considerados por nosotros como tales, cuya derivación del principio único citado salta claramente a la vista. Hay que *poder querer* que una máxima de nuestra acción sea ley universal: tal es el canon del juicio moral de la misma, en general. Algunas acciones están de tal modo constituidas, que su máxima no puede, sin contradicción, ser siquiera *pensada* como ley natural universal, y mucho menos que se pueda querer que deba serlo. En otras se encuentra, es cierto, esa imposibilidad interna, pero es imposible

*querer* que sea máxima se eleve a la universalidad de una ley natural, porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma. Es fácil ver que las primeras contradicen al deber estricto –ineludible–, y las segundas, al deber amplio –meritorio–. Y así todos los deberes, en lo que toca al modo de obligar –no al objeto de la acción–, quedan, por medio de estos ejemplos, considerados íntegramente en su dependencia del principio único.

### **Fragmento 12: *Ibid.***

*En una de las formulaciones del imperativo categórico, vemos más claramente sus implicaciones sociales. Éste requiere que tratemos a todos los seres humanos como fines en sí mismos y nunca como medios para un fin. Brevemente, debemos respetar a todos los seres humanos, y evitar explotar a nadie. Fines que son fines sólo porque son deseados nos da imperativos hipotéticos. Pero si existe un fin en sí mismo el imperativo a buscar es independiente del deseo y es, por consiguiente, un imperativo categórico.*

Pero suponiendo que haya algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo, pueda ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de la ley práctica.

Ahora yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin. Todos los objetos de las inclinaciones tienen sólo un valor condicionado, pues si no hubiera inclinaciones y necesidades fundadas sobre las inclinaciones, su objeto carecería de valor. Pero las inclinaciones mismas, como fuentes de las necesidades, están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas, que más bien debe ser el deseo general de todo ser racional el librarse enteramente de ellas. Así, pues, el valor de todos los objetos que podemos obtener por medio de nuestras acciones es siempre condicionado. Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso los seres irracionales se llaman cosas; en cambio, los seres racionales llámanse personas porque su naturaleza los distingue ya como seres en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como



medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto de respeto). Estos no son, pues, meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor *para nosotros*, sino que son *fines objetivos*, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada *con valor absoluto*; mas si todo valor fuere condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo.

Si, pues, ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal, que por la representación de lo que es fin para todos necesariamente, porque es fin en sí mismo, constituya un principio objetivo de la voluntad y, por tanto, pueda servir de ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo*. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en ese respecto es ella un principio subjetivo de las acciones humanas. Así se representa, empero, también todo ser racional su existencia, a consecuencia del mismo fundamento racional, que para mí vale; es, pues, al mismo tiempo un principio objetivo, del cual, como fundamento práctico supremo, han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será, pues, como sigue: *obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*.

### Fragmento 13: *Ibid.*

*Kant muestra la identidad básica de la primera y segunda formulaciones del imperativo categórico. Aquellas acciones que en la primera formulación no puedan universalizarse sin caer en contradicción —por ejemplo, cometer suicidio o negarse a ayudar al necesitado— se verá en la segunda formulación que son inconsistentes con la idea de tratar a la humanidad como un fin en sí misma.*

El principio: “obra con respecto a todo ser racional —a ti mismo y a los demás— de tal modo que en tu máxima valga al mismo tiempo como fin en sí”, es, por tanto, en el fondo, idéntico al principio: “obra según una máxima que contenga en sí al mismo tiempo su validez universal para todo ser racional”. Pues si en el uso de los medios para todo fin debo yo limitar mi máxima a la condición de su validez universal como ley para todo sujeto, esto equivale a que el sujeto de los fines, esto es, el ser racional

mismo, no deba nunca ponerse por fundamento de las acciones como simple medio, sino como suprema condición limitativa en el uso de todos los medios, esto es, siempre al mismo tiempo como fin.

#### **Fragmento 14: *Ibid.***

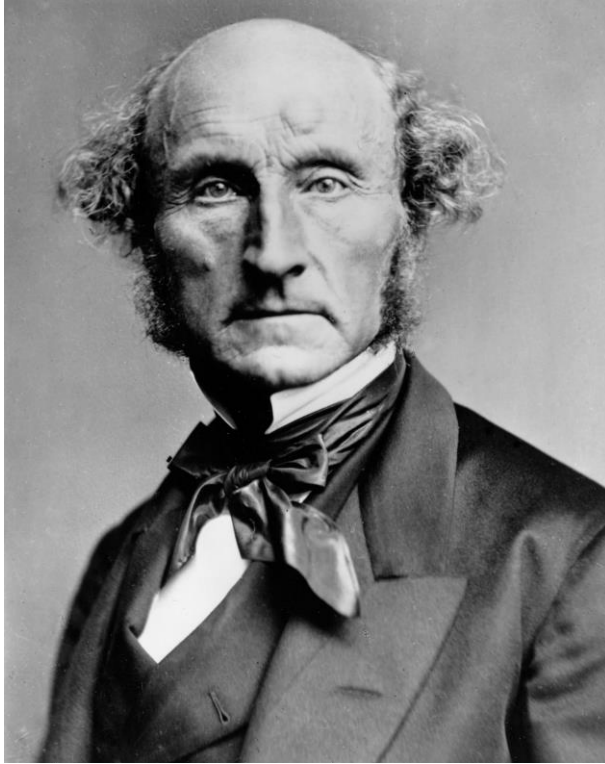
*Habiendo mostrado con rigor lógico las presuposiciones implícitas que la persona común tiene del sentido del deber, y cómo éste es un imperativo categórico universal, Kant hace una alabanza elocuente de la “filosofía moral pura”, y previene a aquellos moralistas que permitirían que la razón se corrompiera con consideraciones empíricas.*

Vemos aquí, en realidad, a la filosofía en un punto de vista desgraciado, que debe ser firme, sin que, sin embargo, se apoye en nada ni penda de nada en el cielo ni sobre la tierra. Aquí ha de demostrar su pureza como guardadora de sus leyes, no como heraldo de las que le insinúe algún sentido impreso o no sé qué naturaleza tutora; los cuales, aunque son mejores que nada, no pueden nunca proporcionar principios, porque éstos los dicta la razón, y han de tener su origen totalmente *a priori* y con ello su autoridad imperativa: no esperar nada de la inclinación humana, sino aguardarlo todo de la suprema autoridad de la ley y del respeto a la misma, o, en otro caso, condenar al hombre a despreciarse a sí mismo y a execrarse en su interior.

Todo aquello, pues, que sea empírico es una adición al principio de la moralidad y, como tal, no sólo inaplicable, sino altamente perjudicial para la pureza de las costumbres mismas, en las cuales el valor propio y superior a todo precio de una voluntad absolutamente pura consiste justamente en que el principio de la acción esté libre de todos los influjos de motivos contingentes, que sólo la experiencia puede proporcionar. Contra esa negligencia y hasta bajeza del modo de pensar, que busca el principio en causas y leyes empíricas de movimiento, no será nunca demasiado frecuente e intensa la reconvención; porque la razón humana, cuando se cansa, va gustosa a reposar en esa poltrona, y en los ensueños de dulces ilusiones —que le hacen abrazar una nube en lugar de a Juno— sustituye a la moralidad un bastardo compuesto de miembros procedentes de distintos orígenes, y que se parece a todo lo que se quiera ver en él, sólo a la virtud no, para quien la haya visto una vez en su verdadera figura.

Contemplar la virtud en su verdadera figura no significa otra cosa que representar la moralidad despojada de todo lo sensible y de todo adorno, recompensa o egoísmo. Fácilmente puede cualquiera, por medio del más mínimo ensayo de su razón —con tal de que no esté incapacitada para toda abstracción— convencerse de cuánto oscurece la moralidad todo lo que aparece a las inclinaciones como excitante.





## JOHN STUART MILL: LA MORAL COMO UTILIDAD<sup>29</sup>

*“Si puede haber alguna posible duda acerca de que una persona noble pueda ser más feliz a causa de su nobleza, lo que sí no puede dudarse es de que hace más felices a los demás y que el mundo en general gana inmensamente con ello. El utilitarismo, por consiguiente, sólo podría alcanzar sus objetivos mediante el cultivo general de la nobleza de las personas”*

*“Cuando las personas que son tolerablemente afortunadas con relación a los bienes externos no encuentran en la vida goce suficiente que la haga valiosa para ellos, la causa radica generalmente en la falta de preocupación por lo demás” —*  
Utilitarismo

---

<sup>29</sup> Traducción de: Denise, Peterfreund y White, *Great Traditions in Ethics*, Belmont, Ca.: Wadsworth, 1996, pp. 193-203.

John Stuart Mill (1806-1873), el heredero intelectual del movimiento utilitarista en Inglaterra, se dedicó a clarificar las enseñanzas de su padre, James Mill, y las de Jeremy Bentham. En su *Autobiografía*, una historia de su "desarrollo moral e intelectual", Mill describe el exigente "experimento educativo" al que fue sometido por su padre, de los tres a los catorce años. A la edad de tres años, estudió griego y aritmética; a los ocho, agregó latín a su currículo, y cuando cumplió doce años, lógica, filosofía y teoría económica. Su entrenamiento, sin embargo, no fue nunca un ejercicio de memorización, sino que estaba diseñado para producir un pensador original.

A la edad de 21 años, Mill cayó víctima de una crisis emocional, que él mismo caracterizó luego como el resultado de una pérdida súbita del entusiasmo por las metas que se había propuesto en la vida; lo que en terminología corriente se llamaría una depresión nerviosa. Sin embargo, después de varios años de descanso, logró reiniciar su carrera, y llegó a cumplir la meta que se había propuesto. Cuando tenía 25 años, Mill conoció a Harriet Taylor, con quien se casó. Él creía que el carácter y la habilidad de Harriet constituyeron una de las grandes influencias en su vida, que además le ayudó a dar forma a su pensamiento. En 1823, después de un corto período de estudios legales, Mill, siguiendo el consejo de su padre, aceptó una posición en la Compañía de las Indias Orientales. Por treinta años Mill desempeñó este cargo de gran responsabilidad, mientras dedicaba sus ratos libres a escribir sus libros. Al retirarse, cuando intentaba dedicarse exclusivamente a escribir, Mill fue propuesto como candidato al Parlamento. A pesar de rehusarse a hacer campaña, fue elegido. Sobre su conducta política, William Gladstone, Primer Ministro Británico, dijo lo siguiente: "Tenía el buen sentido y el tacto de un político, unido al pensamiento independiente de un recluso. A todos nos hizo bien".

Los principales trabajos de Mill cubren una gran variedad de temas, pero sus *Sistema de Lógica* (1843) es considerado como su mayor contribución a la filosofía. En esa obra defiende el método inductivo en lógica, mostrando que las reglas generales o los principios universales deben derivarse de datos empíricos. Otros trabajos suyos sobresalientes son: *Principios de Economía Política* (1848), que contiene los enunciados clásicos de su filosofía social y política, y su ensayo *Utilitarismo* (1861), su única contribución específica a la ética. Durante los últimos años de su vida escribió su *Autobiografía* y *Tres ensayos sobre religión*, ambos publicados póstumamente.

A diferencia de la mayoría de los filósofos, Stuart Mill no se propuso generar una teoría ética, sino defender la teoría ética en la cual nació. En su defensa, sin embargo, su profundidad intelectual y su deseo interior de encontrar una ética que diera cuenta de los hechos de la vida lo condujo a modificar y a ir más allá de la doctrina utilitarista que era defendida por su padre y por Jeremy Bentham. Bentham basaba su filosofía utilitarista en el principio de que el objetivo de la moral es la promoción de la mayor felicidad para el mayor número de personas. Se fundamentaba en la premisa de que la felicidad de cualquier individuo consiste en un balance favorable de los placeres sobre los dolores. Consecuentemente, aquellas acciones que tendieran a incrementar el placer eran llamadas buenas, y aquellas que tendieran a incrementar el dolor, malas. Para Bentham, sin embargo, el utilitarismo era menos importante como sistema ético que como soporte filosófico para la legislación social.

Bentham estaba motivado por la idea de que "el bien público debe ser el objetivo del legislador: la utilidad general debe ser el fundamento de su razonamiento. Conocer el bien auténtico de la comunidad es lo que constituye la ciencia de la legislación; el arte consiste en encontrar los medios para realizar ese bien". Para hacer efectivo este ideal social y político, Bentham constituyó un "cálculo hedonista", por medio del cual se podían medir los placeres y los dolores. De esta forma, las buenas y las malas acciones y, consecuentemente, la buena y la mala legislación, podían ser evaluadas en términos de factores como intensidad, duración y extensión.

En su ensayo, Mill se interesa menos por las implicaciones políticas de la doctrina de Bentham que por proporcionar una defensa de sus principios subyacentes. Además de responder a las objeciones planteadas por los opositores del utilitarismo y de corregir las malas interpretaciones, Mill reformula la doctrina. En su reformulación, va más allá de la aseveración de Bentham de que las diferencias esenciales entre los placeres y los dolores son cuantitativas, manteniendo que esas diferencias están sujetas también a una significativa diferencia cualitativa. Por ejemplo, cualquiera que haya experimentado el placer que sobreviene a la resolución de un problema intelectual atestiguará, sostiene Mill, que es superior en clase al placer de comer un delicioso platillo.

Aunque Mill se distancia de la concepción de Bentham de que todas las diferencias significativas entre los placeres son cuantitativas, acepta en

principio sus doctrinas sobre el papel básico de los placeres y los dolores en la vida moral, esto es, el hedonismo psicológico individual, y el hedonismo ético universal. Según el primero, el único motivo de una acción es el deseo de cada individuo de su felicidad, esto es, que en su vida exista más placer que dolor. De acuerdo al segundo principio, "la mayor felicidad para el mayor número" debe ser la meta del individuo y el estándar de su conducta. El hedonismo psicológico es primeramente una doctrina descriptiva, ya que pretende ser una descripción de los motivos reales de la conducta humana. Por contraste, el hedonismo ético universal es una teoría normativa, en la que se estipula qué es lo que se debe hacer. Es un principio por el que se evalúan las acciones en términos de sus consecuencias, y no se considera la naturaleza de los motivos.

Sin embargo, existen dos aporías a la hora de vincular el hedonismo psicológico individual y el hedonismo ético universal: (1) si cada individuo está motivado solamente por el deseo de su propia felicidad, no existe razón para suponer que las acciones personales promoverán al mismo tiempo y siempre los intereses de la sociedad, y (2) el hecho descriptivo de que la gente desee su propia felicidad no implica el principio normativo que la gente deba actuar de acuerdo con tal deseo. Mill reconoce que una adecuada defensa del utilitarismo debe mostrar que se puede hacer la transición de un interés por la propia felicidad a un interés por la de los demás, y de una teoría psicológica a una teoría moral. Mill se propone zanjar la primera de estas dos lagunas recurriendo al concepto de sanciones, los incentivos para actuar que proporcionan fuerza coercitiva a las reglas morales. No existe acuerdo sobre que Mill o cualquier otro haya logrado zanjar la segunda cuestión.

En el sistema ético de Mill, las sanciones están enraizadas en el motivo hedonista, esto es, las reglas morales son reconocidas y obedecidas en virtud de la anticipación de placeres o de dolores. Existen sanciones "internas" y "externas". Las externas son aquellas fuerzas de premio y castigo en el universo alrededor de nosotros que controlan las acciones de las personas a través del miedo al dolor y de su propensión al placer. Por ejemplo, en nuestra sociedad, el miedo a la desaprobación social y a la prisión son disuasivos del crimen. Pero —advierde Mill—, la conformidad con la letra de la ley en presencia de tales sanciones externas no debe ser tomada como signo de un auténtico sentido de obligación moral: la última sanción moral debe proceder del interior.



La fuerza de una sanción interna deriva del sentimiento de placer que se experimenta cuando una ley moral es obedecida, y el sentimiento de dolor que acompaña a su violación. Que el principio de la mayor felicidad puede ser sancionado desde dentro, es atestiguado por la observación. En algunas personas, al menos –sostiene Mill–, el sentimiento de simpatía por otros está tan bien desarrollado que la felicidad del individuo depende del bienestar de los otros. Así, por medio de la doctrina de las sanciones internas, Mill está en capacidad de reconciliar la teoría psicológica según la cual la gente desea su propia felicidad con la teoría moral que dice que uno debe actuar para servir al bien común.

Sin embargo, Mill reconoce que su argumento en soporte de las sanciones no constituye una demostración lógica del principio de la mayor felicidad para el mayor número. De hecho, él arguye que no es posible dar ninguna prueba directa de ningún primer principio o fin último, y que el problema de la prueba en realidad se reduce al problema del asentimiento racional:

El carácter de prueba mediante razonamiento es algo común a todos los primeros principios, tanto por lo que se refiere a las primeras premisas de nuestro conocimiento como a las concernientes a nuestra conducta. Sin embargo, las primeras, siendo cuestiones fácticas, pueden ser objeto de una apelación directa a las facultades que juzgan de los hechos, a saber nuestros sentidos y nuestra conciencia interna...

La única prueba de que un sonido es audible es que la gente lo oiga. Y, de modo semejante, respecto a todas las demás fuentes de nuestra experiencia. De igual modo, entiendo que el único testimonio que es posible presentar que algo es deseable es que la gente, en efecto, lo desee realmente. Si el fin que la doctrina utilitarista se propone a sí misma no fuese, en teoría y en la práctica, reconocido como fin, nada podría convencer a persona alguna de que era tal cosa. No puede ofrecerse razón alguna de por qué la felicidad general es deseable excepto que cada persona, en la medida en que considera que es alcanzable, desea su propia felicidad. (*Utilitarismo*, Cap. IV)<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Como prueba formal, lo que dice Mill sería una falacia: visible es usado en el sentido de “poder ser visto”, mientras “deseable” se usa en el sentido de “obligación de desear”; por tanto, la analogía no es legítima. Por lo demás, de admitir que cada individuo desee su felicidad personal no se sigue que toda la gente desee la felicidad de todos los demás. Sin embargo, el argumento, como es presentado, revela la convicción de Mill de que la evidencia de una teoría ética debe buscarse en los hechos de la existencia humana.

**Fragmento 1. *El Utilitarismo*, Cap. II**

*El primer objetivo de Mill al defender el utilitarismo es clarificar la doctrina. Intenta hacer esto de dos maneras: exponiendo los equívocos y exponiendo el principio en forma correcta. Comienza por oponerse a aquellos que erróneamente asocian "utilidad" con placer y dolor.*

No merece más que un comentario de pasada el despropósito, basado en la ignorancia, de suponer que aquellos que defienden la utilidad como criterio de lo correcto y lo incorrecto utilizan el término en aquel sentido restringido y meramente coloquial en el que la utilidad se opone al placer. Habrá que disculparse con los oponentes del utilitarismo por tan siquiera la impresión que pudiera haberse dado momentáneamente de confundirlos con personas capaces de tal absurda y errónea interpretación. Interpretación que, por lo demás, resulta de lo más sorprendente en la medida en que la acusación contraria, la de vincular todo al placer, y ello también en la forma más burda del mismo, es otra de las que habitualmente se hacen al utilitarismo.

Como ha sido atinadamente señalado por un autor perspicaz, el mismo tipo de personas, y a menudo exactamente las mismas personas, denuncian esta teoría como «impracticablemente austera cuando la palabra 'utilidad' precede a la palabra 'placer', y como demasiado voluptuosa en la práctica, cuando la palabra 'placer' precede a la palabra 'utilidad'». Quienes saben algo del asunto están enterados de que todos los autores, desde Epicuro hasta Bentham, que mantuvieron la teoría de la utilidad, entendían por ella no algo que ha de contraponerse al placer, sino el propio placer junto con la liberación del dolor y que en lugar de oponer lo útil a lo agradable o a lo ornamental, han declarado siempre que lo útil significa, entre otras, estas cosas.

Con todo, la masa común, incluyendo la masa de escritores no sólo de los diarios y periódicos sino de libros de peso y pretensiones, están cometiendo continuamente este trivial error. Habiéndose apoderado de la palabra 'utilitarista', pero sin saber nada acerca de la misma más que como

---

<sup>31</sup> Selección de textos y comentarios de Denise, Peterfreund y White, *Great Traditions in Ethics*, Belmont, Ca.: Wadsworth, 1996.

suenan, habitualmente expresan mediante ella el rechazo o el olvido del placer en alguna de sus formas: de la belleza, el ornato o la diversión. Por lo demás, no sólo se utiliza erróneamente este término por motivos de ignorancia, a modo de censura, sino, en ocasiones, de forma elogiosa, como si implicase superioridad respecto a la frivolidad y los meros placeres del momento. Y este uso viciado es el único en el que la palabra es popularmente conocida y aquél a partir del cual la nueva generación está adquiriendo su única noción acerca de su significado. Quienes introdujeron la palabra, pero durante muchos años la descartaron como una apelación distintiva, es posible que se sientan obligados a recuperarla, si al hacerlo esperan contribuir de algún modo a rescatarla de su completa degradación.

### **Framento 2. *Ibid.***

*Concisamente, Mill define la doctrina de la utilidad.*

El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas (*right*) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (*wrong*) en cuanto tiende a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer. Para ofrecer una idea clara del criterio moral que esta teoría establece es necesario indicar mucho más: en particular, qué cosas incluye en las ideas de dolor y placer, y en qué medida es ésta una cuestión a debatir. Pero estas explicaciones suplementarias no afectan a la teoría de la vida sobre la que se funda esta teoría de la moralidad —a saber, que el placer y la exención del sufrimiento son las únicas cosas deseables como *fin*es—; y que todas las cosas deseables (que son tan numerosas en el Proyecto utilitarista como en cualquier otro) son deseables ya bien por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la evitación del dolor.

### **Frammento 3. *Ibid.***

*Aun cuando se entienda claramente que el principio de utilidad se dirige a los placeres y dolores, permanece la acusación de que es una doctrina "de puercos". Este equívoco se debe a un fallo en reconocer que los placeres varían tanto en grado como en clase.*

Ahora bien, tal teoría de la vida provoca en muchas mentes, y entre ellas en algunas de las más estimables en sentimientos y objetivos, un fuerte desagrado. Suponer que la vida no posea (tal como ellos lo expresan) ninguna finalidad más elevada que el placer –ningún objeto mejor y más noble de deseo y búsqueda– lo califican como totalmente despreciable y rastrero, como una doctrina sólo digna de los puercos, a los que se asociaba a los seguidores de Epicuro en un principio, siendo, en algunas ocasiones, los modernos defensores de esta doctrina igualmente víctimas de tan corteses comparaciones por parte de sus detractores alemanes, franceses e ingleses.

Cuando se les atacaba de este modo, los epicúreos han contestado siempre que no son ellos, sino sus acusadores, los que ofrecen una visión degradada de la naturaleza humana; ya que la acusación supone que los seres humanos no son capaces de experimentar más placeres que los que puedan experimentar los puercos. Si esta suposición fuese cierta, la acusación no podría ser desmentida, pero ya no sería un reproche, puesto que si las fuentes del placer fueran exactamente iguales para los seres humanos y para los cerdos, la regla de vida que fuera lo suficientemente buena para los unos sería lo suficientemente buena para los otros. Resulta degradante la comparación de la vida epicúrea con la de las bestias precisamente porque los placeres de una bestia no satisfacen la concepción de felicidad de un ser humano. Los seres humanos poseen facultades más elevadas que los apetitos animales, y una vez que son conscientes de su existencia no consideran como felicidad nada que no incluya la gratificación de aquellas facultades. Desde luego que no considero que los epicúreos hayan derivado, en modo alguno, de forma irreprochable su teoría de lo que se sigue de la aplicación del principio utilitarista. Para hacerlo de un modo adecuado sería necesario incluir muchos elementos estoicos, así como cristianos. Con todo, no existe ninguna teoría conocida de la vida epicúrea que no asigne a los placeres del intelecto, de los sentimientos y de la imaginación, y de los sentimientos morales, un valor mucho más elevado en cuanto placeres que a los de la pura sensación.

Debe admitirse, sin embargo, que los utilitaristas, en general, han basado la superioridad de los placeres mentales sobre los corporales, principalmente en la mayor persistencia, seguridad, menor costo, etc. de los primeros, es decir, en sus ventajas circunstanciales más que en su naturaleza intrínseca. En todos estos puntos los utilitaristas han demostrado satisfactoriamente lo que defendían, pero bien podrían haber adoptado la otra formulación, más elevada, por así decirlo, con total

consistencia. Es del todo compatible con el principio de utilidad el reconocer el hecho de que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros. Sería absurdo que mientras que al examinar todas las demás cosas se tiene en cuenta la calidad además de la cantidad, la estimación de los placeres se supusiese que dependía tan sólo de la cantidad.

#### **Fragmento 4. *Ibid.***

*La superioridad de un tipo de placer sobre otro la determina propiamente quien tiene experiencia de ambos. Tales jueces competentes, sostiene Mill, prefieren los placeres de las facultades superiores a aquellos de las inferiores.*

Si se me pregunta qué entiendo por diferencia de calidad en los placeres, o qué hace a un placer más valioso que a otro, simplemente en cuanto placer, a no ser que sea su mayor cantidad, sólo existe una única posible respuesta. De entre dos placeres, si hay uno al que todos, o casi todos los que han experimentado ambos, conceden una decidida preferencia, independientemente de todo sentimiento de obligación moral para preferirlo, ese es el placer más deseable. Si aquellos que están familiarizados con ambos colocan a uno de los dos tan por encima del otro que lo prefieren, aun sabiendo que va acompañado de mayor cantidad de molestias, y no lo cambiarían por cantidad alguna que pudieran experimentar del otro placer, está justificado que asignemos al goce preferido una superioridad de muy poca importancia.

Ahora bien, es un hecho incuestionable que quienes están igualmente familiarizados con ambas cosas y están igualmente capacitados para apreciarlas y gozarlas, muestran realmente una preferencia máximamente destacada por el modo de existencia que emplea las capacidades humanas más elevadas. Pocas criaturas humanas consentirían en transformarse en alguno de los animales inferiores ante la promesa del más completo disfrute de los placeres de una bestia. Ningún ser humano inteligente admitiría convertirse en un necio, ninguna persona culta querría ser un ignorante, ninguna persona con sentimientos y conciencia querría ser egoísta y depravada, aun cuando se le persuadiera de que el necio, el ignorante o el sinvergüenza pudieran estar más satisfechos con su suerte que ellos con la suya. No cederían aquello que poseen y los otros no, a cambio de la más completa satisfacción de todos los deseos que poseen en común con estos otros. Si alguna vez imaginan que lo harían es en casos de desgracia tan extrema que por escapar de ella cambiarían su suerte por

cualquier otra, por muy despreciable que resultase a sus propios ojos. Un ser con facultades superiores necesita más para sentirse feliz, probablemente está sujeto a sufrimientos más agudos, y ciertamente los experimenta en mayor número de ocasiones que un tipo inferior. Sin embargo, a pesar de estos riesgos, nunca puede desear de corazón hundirse en lo que él considera que es un grado más bajo de existencia.

Podemos ofrecer la explicación que nos plazca de esta negativa. Podemos atribuirla al orgullo, nombre que se da indiscriminadamente a algunos de los más y a algunos de los menos estimables sentimientos de los que la humanidad es capaz. Podemos achacar tal negativa al amor a la libertad y la independencia, apelando a lo cual los estoicos conseguían inculcarla de la manera más eficaz. O achacarla al amor al poder, al amor a las emociones, cosas ambas que están comprendidas en ella y a ella contribuyen. Sin embargo, lo más indicado es apelar a un sentido de dignidad que todos los seres humanos poseen en un grado u otro, y que guarda alguna correlación, aunque en modo alguno perfecta, con sus facultades más elevadas y que constituye una parte tan esencial de la felicidad de aquellos en los que este sentimiento es fuerte, que nada que se le oponga podría constituir más que un objeto momentáneo de deseo para ellos. Quien quiera que suponga que esta preferencia tiene lugar al precio de sacrificar la felicidad —que el ser superior es, en igualdad de circunstancias, menos feliz que el inferior— confunde los dos conceptos totalmente distintos de felicidad y contento. Es indiscutible que el ser cuyas capacidades de goce son pequeñas tiene más oportunidades de satisfacerlas plenamente; por el contrario, un ser muy bien dotado siempre considerará que cualquier felicidad que pueda alcanzar, tal como el mundo está constituido, es imperfecta. Pero puede aprender a soportar sus imperfecciones, si son en algún sentido soportables. Imperfecciones que no le harán envidiar al ser que, de hecho, no es consciente de ellas, simplemente porque no experimenta en absoluto el bien que hace que existan imperfecciones. Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el necio o el cerdo opinan de un modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación conoce ambas caras.

### **Fragmento 5. *Ibid.***

*Mill pasa a descartar los juicios de aquellos que abandonan los placeres superiores por los inferiores, explicando que ellos son incapaces, ya sea por*

*incapacidad inherente o por falta de oportunidades, de disfrutar de los placeres superiores. Los únicos jueces finales y competentes son los que han experimentado el espectro completo de placeres.*

También puede objetarse que muchos que al principio muestran un entusiasmo juvenil por todo lo noble, a medida que adquieren más edad se dejan sumir en la indolencia y el egoísmo. Sin embargo, yo no creo que aquellos que experimentan este cambio, muy habitual, elijan voluntariamente los placeres inferiores con preferencia a los más elevados. Considero que antes de dedicarse exclusivamente a los primeros han perdido la capacidad para los segundos. La capacidad para los sentimientos más nobles es, en la mayoría de los seres, una planta muy tierna, que muere con facilidad, no sólo a causa de influencias hostiles sino por la simple carencia de sustento; y en la mayoría de las personas jóvenes se desvanece rápidamente cuando las ocupaciones a que les ha llevado su posición en la vida o en la sociedad en la que se han visto arrojados no han favorecido el que mantengan en ejercicio esa capacidad más elevada. Los hombres pierden sus aspiraciones elevadas al igual que pierden sus gustos intelectuales, por no tener tiempo ni oportunidad de dedicarse a ellos. Se aficianan a placeres inferiores no porque los prefieran deliberadamente, sino porque o ya bien son los únicos a los que tienen acceso, o bien los únicos para los que les queda capacidad de goce. Puede cuestionarse que alguien que se haya mantenido igualmente capacitado para ambos tipos de placer haya jamás preferido de forma deliberada y ponderada el más bajo, aunque muchos, en todas las épocas, se hayan destruido en un intento fallido de combinarlos.

Considero inapelable este veredicto emitido por los únicos jueces competentes. En relación con la cuestión de cuál de dos placeres es el más valioso, o cuál de dos modos de existencia es el más gratificante para nuestros sentimientos, al margen de sus cualidades morales o sus consecuencias, el juicio de los que están cualificados por el conocimiento de ambos o, en caso de que difieran, el de la mayoría de ellos, debe ser admitido como definitivo. Es preciso que no haya dudas en aceptar este juicio respecto a la calidad de los placeres, ya que no contamos con otro tribunal, ni siquiera en relación con la cuestión de la cantidad. ¿Qué medio hay para determinar cuál es el más agudo de dos dolores, o la más intensa de dos sensaciones placenteras, excepto el sufragio universal de aquellos que están familiarizados con ambos? ¿Con qué contamos para decidir si vale la pena perseguir un determinado placer a costa de un dolor particular a no ser los sentimientos y juicio de quien los experimenta? Cuando, por

consiguiente, tales sentimientos y juicio declaran que los placeres derivados de las facultades superiores son preferibles como clase, aparte de la cuestión de la intensidad, a aquellos que la naturaleza animal, al margen de las facultades superiores, es capaz de experimentar, merecen la misma consideración respecto a este tema.

### **Fragmento 6. *Ibid.***

*El principio de la máxima felicidad queda reformulado para incluir la distinción hecha entre los aspectos cuantitativos y los cualitativos del placer.*

Me he detenido en este punto por ser un elemento necesario para una concepción perfectamente adecuada de la Utilidad o Felicidad considerada como la regla directriz de la conducta humana. Sin embargo, no constituye en modo alguno una condición indispensable para la aceptación del criterio utilitarista, ya que tal criterio no lo constituye la mayor felicidad del propio agente, sino de la mayor cantidad total de felicidad. Si puede haber alguna posible duda acerca de que una persona noble pueda ser más feliz a causa de su nobleza, lo que sí no puede dudarse es de que hace más felices a los demás y que el mundo en general gana inmensamente con ello. El utilitarismo, por consiguiente, sólo podría alcanzar sus objetivos mediante el cultivo general de la nobleza de las personas, aun en el caso de que cada individuo sólo se beneficiase de la nobleza de los demás y la suya propia, por lo que a la felicidad se refiere, contribuya a una clara reducción del beneficio. Pero la simple mención de algo tan absurdo como esto último hace superflua su refutación.

Conforme al Principio de la Mayor Felicidad, tal como se explicó anteriormente, el fin último, con relación al cual y por el cual todas las demás cosas son deseables (ya estemos considerando nuestro propio bien o el de los demás), es una existencia libre, en la medida de lo posible, de dolor y tan rica como sea posible en goces, tanto por lo que respecta a la cantidad como a la calidad, constituyendo el criterio de la calidad y la regla para compararla con la cantidad, la preferencia experimentada por aquellos que, en sus oportunidades de experiencia (a lo que debe añadirse su hábito de auto-reflexión y auto-observación), están mejor dotados de los medios que permiten la comparación. Puesto que dicho criterio es, de acuerdo con la opinión utilitarista, el fin de la acción humana, también constituye necesariamente el criterio de la moralidad, que puede definirse, por consiguiente, como «las reglas y preceptos de la conducta humana» mediante la observación de los cuales podrá asegurarse una existencia tal



como se ha descrito, en la mayor medida posible, a todos los hombres. Y no sólo a ellos, sino, en tanto en cuanto la naturaleza de las cosas lo permita, a las criaturas sintientes en su totalidad.

**Fragmento 7. *Ibid.***

*Se continúa con el proceso de clarificación a través de la exposición de distintas objeciones a la doctrina y de su respectiva respuesta. Por ejemplo, el argumento de que el utilitarismo es inválido porque la felicidad no puede ser alcanzada es respondido por Mill con una descripción realista de la felicidad, y una sugerencia sobre los medios sociales para alcanzarla.*

Cuando, sin embargo, se afirma de este modo, positivamente, que es imposible una vida humana feliz, se trata si no de una especie de juego de palabras, sí por lo menos de una exageración. Si por felicidad se entiende una continua emoción altamente placentera, resulta bastante evidente que esto es imposible. Un estado de placer exaltado dura sólo unos instantes, o, en algunos casos, y con algunas interrupciones, horas o días, constituyendo el ocasional brillante destello del goce, no su llama permanente y estable. De esto fueron tan conscientes los filósofos que enseñaron que la felicidad es el fin de la vida, como aquellos que los vituperan. La felicidad a la que se referían los primeros no es la propia de una vida de éxtasis, sino de momentos de tal goce, en una existencia constituida por pocos y transitorios dolores, por muchos y variados placeres, con un decidido predominio del activo sobre el pasivo, y teniendo como fundamento de toda la felicidad no esperar de la vida más de lo que la vida pueda dar. Una vida así constituida ha resultado siempre, a quienes han sido lo suficientemente afortunados para disfrutar de ella, acreedora del nombre de felicidad. Y tal existencia, incluso ahora, ya le ha tocado en suerte a muchas personas durante una parte importante de su vida. La desafortunada educación actual, así como las desafortunadas condiciones sociales actuales son el único obstáculo para que sea patrimonio de todo el mundo.

Quienes ponen objeciones a esto tal vez pondrán en duda el que los seres humanos, si se les enseña a considerar la felicidad como el fin de la vida, se puedan sentir satisfechos con una porción tan moderada de felicidad. Sin embargo, gran número de personas se han contentado con mucho menos.

Los principales factores de una vida satisfactoria resultan ser dos, cualquiera de los cuales puede por sí solo ser suficiente para tal fin: la tranquilidad y la emoción. Poseyendo mucha tranquilidad muchos encuentran que pueden conformarse con muy poco placer. Con mucha emoción, muchos pueden tolerar una considerable cantidad de dolor. Con toda seguridad, no existe ninguna imposibilidad *a priori* de que sea factible, ni tan siquiera para la gran masa de la humanidad, el reunir ambas cosas, ya que éstas, lejos de ser incompatibles, forman una alianza natural, siendo la prolongación de cada una preparación para la excitación del deseo de la otra. Sólo aquellos para quienes la indolencia se convierte en un vicio no desean emociones después de un intervalo de reposo. Sólo aquellos para quienes la necesidad de emociones es una enfermedad experimentan la tranquilidad que sigue a las emociones como aburrida y estúpida, en lugar de placentera en razón directa a la emoción que la precedió.

Cuando las personas que son tolerablemente afortunadas con relación a los bienes externos no encuentran en la vida goce suficiente que la haga valiosa para ellos, la causa radica generalmente en la falta de preocupación por lo demás. Para aquellos que carecen de afectos tanto públicos como privados, las emociones de la vida se reducen en gran parte, y en cualquier caso pierden valor conforme se aproxima el momento en el que todos los intereses egoístas se acaban con la muerte; mientras que aquellos que dejan tras de sí objetos de afecto personal, y especialmente aquellos que han cultivado un sentimiento de solidaridad respecto a los intereses colectivos de la humanidad, mantienen en la víspera de su muerte un interés tan vivo por la vida como en el esplendor de su juventud o su salud. Después del egoísmo, la principal causa de una vida insatisfactoria es la carencia de la cultura intelectual. Una mente cultivada —no me refiero a la de un filósofo, sino a cualquier mente para la que estén abiertas las fuentes del conocimiento y a la que se le ha enseñado en una medida tolerable a ejercitar sus facultades— encuentra motivos de interés perenne en cuanto le rodea. En los objetos de la naturaleza, las obras de arte, las fantasías poéticas, los incidentes de la historia, el comportamiento de la humanidad pasada y presente y sus proyectos de futuro.

#### **Fragmento 8. *Ibid.***

*Otra objeción que Mill responde es que el utilitarismo es moralmente incompatible con las acciones de sacrificio personal que son tan reverenciados en nuestra cultura cristiana. En un análisis más cercano, los actos de autosacrificio*

*que consideramos buenos, obtienen su valor de la promoción del bien general, aunque conlleven la negación de la felicidad individual. Esto no se debe tomar como que la felicidad de un individuo es menos importante que la de otro cualquiera.*

Entre tanto, no deben dejar de proclamar los utilitaristas la moralidad de la abnegación (*self-devotion*) como una posesión a la que tienen tanto derecho como los estoicos o los trascendentalistas. La moral utilitarista reconoce en los seres humanos la capacidad de sacrificar su propio mayor bien por el bien de los demás. Sólo se niega a admitir que el sacrificio sea en sí mismo un bien. Un sacrificio que no incremente o tienda a incrementar la suma total de la felicidad se considera como inútil. La única auto-renuncia que se aplaude es el amor a la felicidad, o a alguno de los medios que conducen a la felicidad, de los demás, ya bien de la humanidad colectivamente, o de individuos particulares, dentro de los límites que imponen los intereses colectivos de la humanidad.

Debo repetir nuevamente que los detractores del utilitarismo raras veces le hacen justicia y reconocen que la felicidad que constituye el criterio utilitarista de lo que es correcto en una conducta no es la propia felicidad del agente, sino la de todos los afectados. Entre la felicidad personal del agente y la de los demás, el utilitarista obliga a aquél a ser tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benevolente. En la regla de oro de Jesús de Nazaret encontramos todo el espíritu de la ética de la utilidad: «Comportarte con los demás como quieras que los demás se comporten contigo» y «Amar al prójimo como a ti mismo» constituyen la perfección ideal de la moral utilitarista. Como medio para alcanzar más aproximadamente este ideal, la utilidad recomendará, en primer término, que las leyes y organizaciones sociales armonicen en lo posible la felicidad o (como en términos prácticos podría denominarse) los intereses de cada individuo con los intereses del conjunto. En segundo lugar, que la educación y la opinión pública, que tienen un poder tan grande en la formación humana, utilicen de tal modo ese poder que establezcan en la mente de todo individuo una asociación indisoluble entre su propia felicidad y el bien del conjunto, especialmente entre su propia felicidad y la práctica de los modos de conducta negativos y positivos que la felicidad prescribe; de tal modo que no sólo no pueda concebir la felicidad propia en la conducta que se oponga al bien general, sino también de forma que en todos los individuos el impulso directo de mejorar el bien general se convierta en uno de los motivos habituales de la acción y que los sentimientos que se conecten con este impulso ocupen un

lugar importante y destacado en la experiencia sintiente de todo ser humano. Si los que rechazan la moral utilitarista se la presentasen ante su intelecto en este su auténtico sentido, no sé qué cualidades por cualquier otra moral podrían afirmar en modo alguno que echaban en falta, o qué desarrollo más armónico y profundo de la naturaleza humana puede esperarse que propicie algún otro sistema ético, o en qué motivaciones, no accesibles al utilitarismo, pueden basarse tales sistemas para hacer efectivos sus mandatos.

### **Fragmento 9. *Ibid.***

*A la objeción de que la gente no está constituida para estar motivada siempre por el interés social, Mill responde que esto es cierto, pero que en ninguna forma invalida su tesis. El principio de la mayor felicidad no es esencial como motivo de conducta, pero es esencial como regla por medio de la cual la conducta se juzga y se sanciona. La cuestión psicológica de la motivación es distinta de las cuestiones éticas de obligación y evaluación. La evaluación moral se dirige a acciones y a la manera en la cual afectan la felicidad general.*

Afirman que es una exigencia excesiva el pedir que la gente actúe siempre inducida por la promoción del interés general de la sociedad. Pero esto supone no entender el verdadero significado de un modelo de moral y confundir la regla de acción con el motivo que lleva a su cumplimiento. Es tarea de la ética la de indicarnos cuáles son nuestros deberes o mediante qué pruebas podemos conocerlos, pero ningún sistema ético exige que el único motivo de nuestro actuar sea un sentimiento del deber. Por el contrario, el noventa y nueve por ciento de todas nuestras acciones se realizan por otros motivos, cosa que es del todo correcta si la regla del deber no los condena. Resulta totalmente injusto hacer objeciones al utilitarismo en base a lo anteriormente mencionado cuando precisamente los moralistas utilitaristas han ido más allá que casi todos los demás al afirmar que el motivo no tiene nada que ver con la moralidad de la acción, aunque sí mucho con el mérito del agente. Quien salva a un semejante de ser ahogado hace lo que es moralmente correcto, ya sea su motivo el deber o la esperanza de que le recompensen por su esfuerzo. Quien traiciona al amigo que confía en él es culpable de un crimen, aun cuando su objetivo sea servir a otro amigo con quien tiene todavía mayores obligaciones. Pero si nos limitamos a hablar de acciones realizadas por motivos de deber y en obediencia inmediata a principios, es interpretar erróneamente el

pensamiento utilitarista el imaginar que implica que la gente debe fijar su mente en algo tan general como el mundo o la sociedad en su conjunto.

La gran mayoría de las acciones están pensadas no para beneficio del mundo sino de los individuos a partir de los cuales se constituye el bien del mundo y no es preciso que el pensamiento del hombre más virtuoso cabalgue, en tales ocasiones, más allá de las personas afectadas, excepto en la medida en que sea necesario asegurarse de que al beneficiarles no está violando los derechos, es decir, las expectativas legítimas y autorizadas de nadie más. La multiplicación de la felicidad es, conforme a la ética utilitarista, el objeto de la virtud: las ocasiones en las que persona alguna (excepto una entre mil) tiene en sus manos el hacer esto a gran escala —en otras palabras ser un benefactor público— no son sino excepcionales; y sólo en tales ocasiones se le pide que tome en consideración la utilidad pública. En todos los demás casos, todo lo que tiene que tener en cuenta es la utilidad privada, el interés o felicidad de unas cuantas personas. Sólo aquellos cuyas acciones influyen hasta abarcar la sociedad en general tienen necesidad habitual de ocuparse de un objeto tan amplio. Por supuesto que en el caso de las omisiones, es decir, las cosas que la gente deja de hacer a causa de consideraciones morales, aun cuando las consecuencias de un caso particular pudieran ser beneficiosas, sería indigno de un agente inteligente no percatarse conscientemente de que la acción es de un tipo tal que, si se practicase generalmente sería dañina, y que este es el fundamento de la obligación de omitir tal acción. El grado de consideración del interés público implícito en este reconocimiento no es mayor que el que exigen todos los sistemas morales ya que todos aconsejan abstenerse de aquello que es manifiestamente pernicioso para la sociedad.

### **Fragmento 10. *El Utilitarismo*, Cap. III**

*Después de aclarar las mayores incomprensiones acerca del principio de utilidad, Mill se propone investigar cuál puede ser su última justificación.*

Se formula a menudo la cuestión, con toda propiedad, respecto a cualquier supuesto criterio moral: ¿Cuál es su sanción? ¿Cuáles son los motivos de obediencia? O, de modo más específico: ¿Cuál es la fuente de la que deriva su obligatoriedad? ¿De dónde procede su fuerza vinculante? Es una tarea necesaria de la filosofía moral la de proporcionar respuesta a esta cuestión que, aun cuando con frecuencia se presupone que es una objeción a la moralidad utilitarista —como si tuviera una mayor aplicación a

esta doctrina que a las demás—, se origina, en realidad, con relación a todos los criterios. De hecho, se plantea siempre que se le pide a alguien que *adopte* un criterio, o que refiera la moralidad a alguna base en la que no tiene costumbre de fundamentarla. Sólo la moralidad establecida, aquella que la educación y la opinión pública han consagrado, es la única que se presenta ante la mente como siendo *en sí misma* obligatoria. Cuando a una persona se le pide que considere que esta moralidad *deriva* su obligatoriedad de algún principio general en torno al cual la costumbre no ha colocado el *mismo* halo, tal afirmación le resulta una paradoja: Los supuestos corolarios parecen poseer una fuerza más vinculante que el teorema original. La superestructura parece componérselas mejor sin aquello que se presenta como su fundamento. La persona que se encuentra en tal situación se dice a sí misma: Siento que estoy obligada a no robar, no matar, no traicionar, no mentir, pero ¿por qué estoy obligada a promover la felicidad general? Si mi propia felicidad radica en algo distinto, ¿por qué no he de darle preferencia?

### **Fragmento 11. *Ibid.***

*Mill argumenta que, aunque las sanciones externas —sociales y sobrenaturales— refuerzan el principio utilitarista, no nos obligan a seguirlo. Por sí mismas, las sanciones no pueden obligarnos satisfactoriamente a ningún principio moral, ya que las personas quedan verdaderamente obligadas sólo cuando sienten en su interior que el principio es vinculante. Es nuestro "sentimiento de la humanidad" el que nos proporciona la última sanción del principio de utilidad, y Mill llama a esto sanción interna.*

El principio de la utilidad, o bien cuenta con todas las sanciones con las que cuenta cualquier otro sistema moral, o por lo menos no hay razón alguna para que no pudiera contar con ellas. Dichas sanciones son ya bien externas o internas. De las sanciones externas no es necesario hablar demasiado. Se trata de la esperanza de conseguir el favor y el temor al rechazo de nuestros semejantes o el Regidor del Universo, junto con los sentimientos efectivos o de empatía que podamos sentir hacia ellos, o el amor o temor que nos inspire, inclinándonos a cumplir su voluntad independientemente de las consecuencias consideradas desde un punto de vista egoísta. Evidentemente no hay razón por la que estos tres motivos en su conjunto no puedan vincularse con la moralidad utilitarista con la misma intensidad y fuerza como con cualquier otra. De hecho, aquellas sanciones que se refieren a nuestros semejantes es seguro que serán más eficaces en proporción a la aceptación general de que gocen. Exista o no

exista algún otro fundamento de la obligación moral que no sea la felicidad general, los hombres efectivamente desean la felicidad y, por muy imperfectos que sean en su propia actuación al respecto, desean y recomiendan en los demás toda conducta hacia ellos mismos mediante la cual consideren que se promociona su felicidad.

Respecto a la motivación religiosa, si los hombres creen, como la mayoría de ellos mantiene, en la bondad de Dios, quienes piensan que el hecho de ser conducente a la felicidad general es la esencia, o incluso el único criterio, de la bondad deben creer, necesariamente, que eso es también lo que Dios aprueba. Por consiguiente, tanto la fuerza toda de las recompensas y castigos externos, ya sean físicos o morales, ya procedan de Dios o de nuestros semejantes, junto con todo aquello que la capacidad de la naturaleza humana presenta como desinteresada devoción por ambos, pueden ser utilizados para reforzar la moralidad utilitarista, en tanto en cuanto tal moralidad sea reconocida, y tanto más en la medida en que la educación y el cultivo general de la persona contribuyen a tal propósito.

Hasta aquí, por lo que a las sanciones externas se refiere. En cuanto a la sanción interna del deber, cualquiera que sea nuestro criterio del deber, es siempre la misma: un sentimiento en nuestro propio espíritu, un dolor más o menos intenso que acompaña a la violación del deber, que en las naturalezas morales adecuadamente cultivadas lleva, en los casos más graves, a que sea imposible eludir el deber. Este sentimiento cuando es desinteresado y se relaciona con la idea pura del deber y no con alguna forma particular del mismo, o con alguna de las circunstancias meramente accesorias, constituye la esencia de la conciencia. Ocurre, sin embargo, que en este fenómeno tan complejo, tal como ahora se presenta, el hecho desnudo aparece en general arropado con asociaciones colaterales derivadas de la simpatía, el amor, y todavía en mayor medida el temor, como asimismo de todas las formas de sentimiento religioso, de los recuerdos de nuestra infancia y vida pasada, de la autoestima, del deseo de estimación por parte de los demás e incluso, en ocasiones, de autohumillación.

Estas complicaciones extremas, en mi opinión, son el origen del tipo de carácter místico que —debido a una tendencia del espíritu humano del que contamos con otros muchos ejemplos— suele atribuirse a la idea de la obligación moral, que lleva a la gente a creer que dicha idea no puede asociarse en modo alguno a otros objetos que no sean aquellos que, a

causa de una supuesta misteriosa ley, encontramos en nuestra experiencia actual que la producen.

Sin embargo, su fuerza vinculante se debe a la existencia de una serie de sentimientos que deben violentarse para llevar a cabo lo que se opone a nuestro criterio de lo correcto, los cuales, a su vez, si no obstante contravenimos dicho criterio, probablemente reaparecerán posteriormente en forma de remordimiento. Cualquiera que sea la teoría de la que dispongamos acerca de la naturaleza u origen de la conciencia, esto es en esencia lo que la constituye.

Siendo, por consiguiente, la sanción última de toda moralidad (al margen de los motivos externos) un sentimiento subjetivo de nuestro propio espíritu, no veo ninguna dificultad para aquellos que siguen el criterio de utilidad, a la hora de enfrentarse a la cuestión de cuál es la sanción de ese criterio en particular. Aquí podemos contestar, al igual que con respecto a todos los restantes criterios morales: los sentimientos conscientes de la humanidad. No cabe duda de que esta sanción no tiene fuerza vinculante en aquellos que no poseen los sentimientos a los que se apela. Sin embargo, también es cierto que estas personas tampoco estarán más dispuestas a obedecer a ningún otro principio moral distinto al utilitarista. Sobre ellos no ejerce influencia alguna la moralidad de cualquier signo que sea, a no ser a través de sanciones externas. Por lo demás, existen sentimientos, como hecho de la naturaleza humana, cuya realidad, así como el gran poder que son capaces de ejercer en aquellos que han sido debidamente educados, es algo probado por la experiencia. Jamás se ha demostrado que no puedan ser cultivados por los utilitaristas tan intensamente como por cualquier otra regla moral.

### **Fragmento 12. *Ibid.***

*Independientemente de si este "sentimiento de la humanidad" es innato o adquirido, Mill sostiene que puede ser una fuerza poderosa y una base sólida para el principio utilitarista.*

No es necesario, para los fines presentes, decidir si el sentimiento de deber es innato o adquirido. Presuponiendo que sea innato, queda por resolver a qué objetos se une naturalmente, ya que los que apoyan filosóficamente dicha teoría coinciden ahora en que lo que se percibe intuitivamente son los principios de la moralidad, no sus detalles. De haber algo innato de este tipo, no veo la razón por la que el sentimiento



innato no pudiera ser el de la consideración de los placeres y los dolores de los demás. Si existe algún principio moral que sea intuitivamente obligatorio, yo diría que éste debe serlo. De ser así la ética intuicionista coincidiría con la utilitarista y ya no habría lugar a más disputas entre ambas. Incluso tal como están ahora las cosas los moralistas intuicionistas, aunque consideran que existen otras obligaciones morales intuitivas ya consideran, en efecto, que ésta es una de ellas, por cuanto unánimemente mantienen que una *gran parte de la moralidad* consiste en la consideración debida de los intereses de nuestros semejantes. Por consiguiente, de ser cierto que la creencia en el origen trascendental de la obligación moral otorgue alguna eficacia adicional a la sanción interna, considero que el principio utilitarista ya puede disfrutar de este beneficio.

Por otra parte, si, como yo creo, los sentimientos morales no son innatos sino adquiridos, no son por ello menos naturales. Es natural que un hombre hable, razone, construya ciudades, cultive la tierra, etc., aunque ello implique facultades adquiridas. Los sentimientos morales no son, desde luego, una parte de nuestra naturaleza en el sentido de encontrarse en grado perceptible presentes en todos nosotros, cosa que tienen que admitir forzosamente aquellos que creen con más fuerza en su origen trascendental. Al igual que las demás capacidades adquiridas a las que nos hemos referido anteriormente, la facultad moral, si bien no es parte de nuestra naturaleza, es un producto natural de ella. Puede desarrollarse, como las anteriormente citadas capacidades, en un determinado grado, espontáneamente, siendo susceptible de alcanzar, mediante su cultivo, un elevado grado de desarrollo. Desafortunadamente, también es susceptible, mediante un uso suficiente de sanciones externas y la fuerza de las impresiones primeras, de ser cultivado casi en cualquier sentido, de modo que no hay nada, por absurdo y maligno que sea, que no pueda hacer que actúe, mediante dichas influencias, sobre el espíritu humano con toda la autoridad de la conciencia. El dudar de que pueda conferírsele, utilizando los mismos medios, una fuerza igual al principio de la utilidad, aun cuando careciese de fundamento en la naturaleza humana, supondría dar la espalda a la experiencia.

Sin embargo, las asociaciones morales que son totalmente una creación artificial, conforme avanza el cultivo del intelecto, se rinden poco a poco a la fuerza disolvente del análisis, de suerte que si el sentimiento del deber cuando se asocia con la utilidad se presentase como igualmente arbitrario, si no existiese una parte importante de nuestra naturaleza, o alguna clase de sentimientos poderosos con los que pudiese armonizarse

tal asociación, y que nos hiciese sentirla como algo propio, inclinándonos no sólo a desarrollarla en los demás (para lo cual contamos con bastantes motivos interesados), sino incluso a apreciarla en nosotros mismos, si no existiese, en suma, una base sentimental natural para la moralidad utilitarista, bien pudiera ocurrir que también esta asociación, incluso después de haber sido implantada mediante la educación, pudiera desvanecerse mediante el análisis.

Sin embargo, esta base de sentimientos naturales potentes existe, y es ella la que, una vez que el principio de la felicidad general sea reconocido como criterio ético, constituirá la fuerza de la moralidad utilitarista. Esta base firme la constituyen los sentimientos sociales de la humanidad —el deseo de estar unidos con nuestros semejantes, que ya es un poderoso principio de la naturaleza humana y, afortunadamente, uno de los que tienden a robustecerse incluso sin que sea expresamente inculcado dada la influencia del progreso de la civilización.

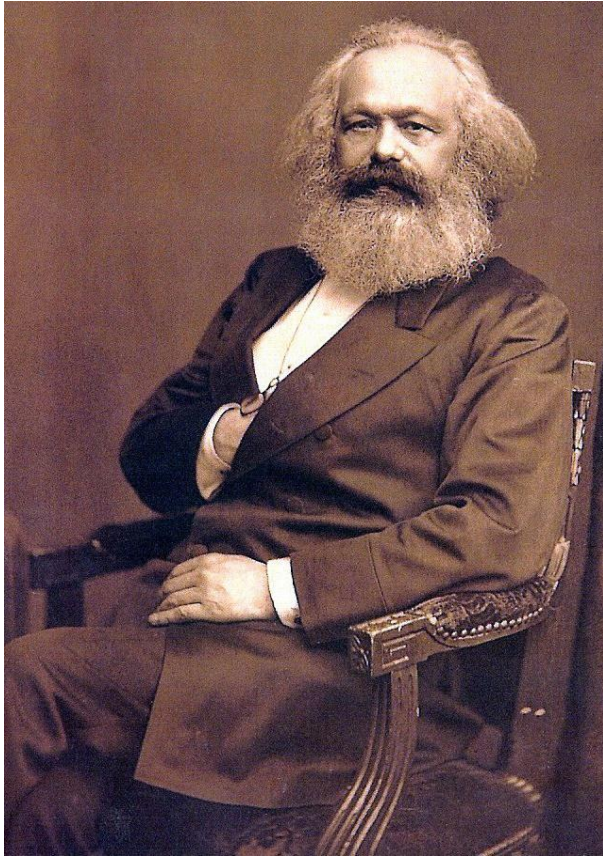
### **Fragmento 13. *Ibid.***

*La descripción que Mill hace del origen y naturaleza del sentimiento de la humanidad puede servir como conclusión adecuada a su exposición del principio de la mayor felicidad.*

El concepto profundamente arraigado que todo individuo, incluso en el presente estadio, tiene ya de sí mismo como ser social, tiende a hacerle experimentar que uno de sus deseos naturales es el de que se produzca una armonía entre sus sentimientos y objetivos y los de sus semejantes. Si las diferencias de opinión y de cultura intelectual hacen que le sea imposible compartir los sentimientos reales de los demás tal vez incluso le hagan condenar y rechazar tales sentimientos —sin embargo, tiene que ser consciente de que su objetivo real y el de los demás no son excluyentes—. Es decir, tiene que comprender que no se opone a lo que los demás realmente desean con vistas, pongamos por caso, a su propio bien, sino que, por el contrario, está contribuyendo a su consecución. En la mayoría de los individuos este sentimiento es mucho menos profundo que los sentimientos de tipo egoísta, y a menudo se carece de él por completo. Mas, quienes lo experimentan, son poseedores de algo que presenta todas las características de un sentimiento natural. No lo consideran como una superstición fruto de la educación, o una ley impuesta despóticamente por la fuerza de la sociedad, sino como un atributo del que no deberían prescindir. Esta convicción es la sanción última de la moralidad de la

mayor felicidad. Ella es la que hace a cualquier mente a la que acompañen sentimientos bien desarrollados trabajar conjuntamente con, y no en contra de, los motivos exteriores que nos llevan a preocuparnos de los demás, motivos que son promovidos por lo que yo he denominado sanciones externas. Cuando no existen estas últimas sanciones, o actúan en dirección opuesta, la convicción mencionada constituye en sí misma una poderosa fuerza interna vinculante, que guarda proporción con la sensibilidad y madurez del individuo. Sólo aquellos que carecen de toda idea de moralidad podrían soportar llevar una vida en la que se planease no tornar en consideración a los demás a no ser en la medida en que viniese exigido por los propios intereses privados.





## KARL MARX: LA MORAL COMO IDEOLOGÍA<sup>32</sup>

*Los fantasmas formados en la mente humana son también, necesariamente, sublimaciones del proceso de su vida material, la cual es empíricamente verificable y ligada a premisas materiales. La moral, la religión, la metafísica, todo resto de ideología y su correspondiente forma de conciencia, no mantienen ya ningún signo de independencia. —*  
Escritos Selectos

El más exitoso reformador social del siglo XIX, Karl Marx (1818-1883), nació en la ciudad prusiana de Trier. Karl era el hijo mayor de una

---

<sup>32</sup> Traducción de Theodore Denis, Sheldon Peterfreund y Nicholas White, *Great Traditions in Ethics*, 8a. ed. (Belmont, Ca.: Wadsworth, 1996), pp. 239-244.

familia numerosa de origen judío, pero él fue educado como protestante. Sus padres se habían convertido al luteranismo poco después de la entrada en vigencia de las leyes antijudías de 1816, que prohibían a los judíos ejercer carreras profesionales. De esta forma, al padre de Karl se le permitió continuar ejerciendo su carrera legal y proveer modestamente al sostenimiento de su familia.

En su juventud, Karl Marx fue influido por su futuro suegro, Ludwig von Westphalen, un servidor público prusiano muy culto. Es posible que el gusto de Marx por la literatura clásica y su sentido de confianza en sus propias habilidades intelectuales se deba al trato con Westphalen. Después de unos cortos estudios de leyes en la Universidad de Bonn, se trasladó a la de Berlín, donde sus intereses cambiaron hacia la filosofía. En 1841 recibió su doctorado en la Universidad de Jena. Dos años más tarde, en contra de los deseos de muchos de sus familiares, se casó con Jenny von Westphalen. A pesar de pruebas y tribulaciones, su largo matrimonio fue feliz y de mutua devoción.

Mientras estudiaba en la Universidad de Berlín, Marx fue influido por Hegel (1770-1831), cuyo idealismo absoluto era entonces la filosofía dominante en Alemania. Karl se unió a un grupo hegeliano radical que creía en la tesis de Hegel de que “todo lo real es racional y todo lo racional es real”. Esto implica que la Mente o el Espíritu Absoluto que se crea a sí mismo, del cual el ser humano es su encarnación, es la esencia de la realidad en todos sus aspectos y configuraciones temporales (la historia). El neófito Marx y otros estaban más preocupados en aplicar concretamente la filosofía de Hegel que en ocuparse de sus problemas internos.

Poco después de terminar su tesis, Marx conoció el trabajo de un filósofo relativamente poco importante: Ludwig Feuerbach (1804-1872), y quedó impresionado. Feuerbach proponía una “corrección” al hegelianismo, la cual, después de ser laboriosamente desarrollada por Marx, se convirtió en clave del marxismo. Feuerbach argumentaba que es el orden material el que determina el orden mental, y no al contrario. Además, sostenía que la idea de un Espíritu Absoluto o Dios es meramente una proyección de los sentimientos o deseos humanos, los cuales son a su vez consecuencia de las condiciones materiales prevalecientes. Marx estaba convencido de que, con ajustes y reinterpretaciones, la estructura y los conceptos de la filosofía hegeliana podía resistir este cambio radical del idealismo al materialismo. Por ejemplo, en Hegel, la historia humana refleja la sucesión

de estadios dialécticamente relacionados en la autorrealización del Espíritu Absoluto; en Marx, en cambio, refleja la sucesión de estados dialécticamente relacionados en la evolución del ambiente material (económico).

La reputación de Marx como reformador político y social se convirtió en un problema para el gobierno alemán, y tomaron medidas para suprimir su trabajo. Marx y su esposa se trasladaron a París, centro de artistas y de intelectuales de todas las tendencias. Allí conocieron a Friedrich Engels (1820-1895), que llegó a ser su colega y amigo de toda la vida. Después de ser expulsado de París —una medida tomada para agradar a Alemania—, Marx se retiró a Bruselas, donde, en compañía de Engels, fundó la Liga Internacional Comunista, y escribieron el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) como su enunciado de principios. Como resultado de su participación en la abortada revolución de París de 1849, Marx fue expulsado de todos los centros de poder en el continente. Encontró asilo político en Inglaterra, donde él y su familia vivieron por el resto de sus días.

Aunque hizo trabajo periodístico, incluyendo entregas regulares de artículos sobre asuntos europeos para el periódico radical *New York Daily Tribune* durante diez años, pasó la mayor parte de su tiempo perfeccionando su teoría del socialismo. Su tratamiento sistemático inicial de la economía apareció en 1859, y el primer volumen de su trabajo monumental *El Capital*, apareció en 1867 (los otros dos volúmenes, editados por Engels, fueron publicados en 1885 y 1894). Cuando murió a la edad de 65 años, Karl Marx era una figura mundial, reconocido por sus escritos.

Impresionado por la rudeza de los aspectos económicos de la Revolución Industrial, tal como la explotación de las clases trabajadores, y convencido de la visión histórica de que los cambios sociales son el resultado de los conflictos entre clases, Marx y Engels concluyeron que una reforma de la sociedad era inevitable y conveniente. Comprender el desarrollo de la perspectiva filosófica de Marx, en la cual hay elementos de ética pero no un sistema conscientemente formulado, requiere un análisis de por lo menos cuatro conceptos: materialismo histórico, ideología, alineación y plusvalía.

Según la doctrina marxista del materialismo histórico, todas las instituciones humanas, el pensamiento y la acción tienen una base

económica. El desarrollo intelectual, político y social de un individuo está condicionado por el modo de producción de los medios materiales de subsistencia. Quienes controlan el sistema económico en el que viven y trabajan los seres humanos, determinan qué ideas sobre la historia, el arte, la religión y la filosofía prevalecerán en una época dada. Las ideas y los estándares morales, falsamente considerados por los filósofos tradicionales como provenientes de la razón pura, están condicionados por las condiciones materiales de la existencia.

Como se ha visto, Marx creía que todos los sistemas auténticos de pensamiento estaban inextricablemente conectados con los intereses de la clase social que controla los medios materiales de subsistencia. En contraste, él consideraba los sistemas filosóficos abstractos como un engaño, como “formas de ideología”. Para Marx, la ideología representaba una falsa conciencia de los factores económicos y sociales de la vida. Según él, la ideología aparece típicamente en las creencias de los pensadores tradicionales que no se dan cuenta del motivo impulsor (las realidades económicas) de sus concepciones, y que creen, erróneamente, que sus sistemas son creaciones puras de la mente. De esta forma pueden entenderse las razones que Marx tenía para criticar a los teóricos de la ética que formulan principios universales de conducta. Estos moralistas fallan al no reconocer que las exigencias de la moral son meras racionalizaciones diseñadas por las clases económicas dominantes y que, en cuanto cambia la clase, cambia la moral. Así expresaban Marx y Engels este punto:

Cada nueva clase, que se coloca en lugar de la anterior clase dominante, es impulsada para alcanzar su fin a presentar sus intereses como los intereses de todos los miembros de la sociedad, puestos de forma ideal; les dará la forma de universalidad y los presentará como los únicos racionales y válidos (Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*).

La filosofía moral de Kant, basada en el imperativo formal de la razón llamado imperativo categórico, constituye una forma específica de ideología que Marx critica. De hecho, cuando Marx afirma que “los comunistas no predicán ninguna moral”, está proclamando que la moral, en general, no tiene sentido.

Sin embargo, Marx no pensó siempre lo mismo sobre la moral. Algunos filósofos contemporáneos piensan que sus escritos apoyan el relativismo moral, esto es, la doctrina de que lo que es correcto (bueno, obligatorio)



para una sociedad no es necesariamente correcto (bueno, obligatorio) para otra, aun si las situaciones en ambos grupos son similares. Según esta interpretación, Marx sostendría la concepción ética de que cada juicio de valor (de lo que es correcto o erróneo) sirve a los intereses de una particular clase social en un determinado tiempo. Por ejemplo, la economía capitalista sería condenada (críticamente evaluada) desde el punto de vista de la clase trabajadora como sirviendo a sus intereses (los de los capitalistas). Diferentes evaluaciones podrían ser apropiadas para otras clases. Sin embargo, como consecuencia, Marx negaría que pueda existir un juicio de valor objetivo, completamente independiente de la clase social, pues tal cosa sería un punto de vista tradicional, tipificado por Kant, a quien Marx rechazaba. Esto es, de hecho, lo que Marx tenía en mente cuando caracterizaba toda moral como ideología. Pero la última palabra sobre la correcta interpretación de la concepción de Marx sobre la ética no ha sido escrita.

Elementos de ética se encuentran claramente presentes en el tratado *Manuscritos Económicos y Filosóficos* (1844). Marx adopta la concepción moral de Hegel sobre la alineación, y le da una interpretación materialista, comparando el trabajo alienado con la actividad productiva. Al tratar sobre este tema, empieza con las preguntas tradicionales de la ética: ¿Cómo alcanzan su realización los seres humanos? La respuesta a esta pregunta es el trabajo. Para Marx, la historia proporciona suficiente evidencia de que la vida humana no solamente es sostenida por el trabajo, sino que también es moldeada por él. La calidad de nuestras vidas depende de la calidad del trabajo en el que comprometemos nuestra existencia. Los seres humanos alcanzan su realización (esto es, adquieren sentido de identidad, orgullo y dirección en la vida) a través de un trabajo lleno de significado. Pero esto puede alcanzarse solamente bajo condiciones sociales en las que los trabajadores estén íntimamente vinculados a sus creaciones, en el sentido de que los productos son la realización de sus ideas y aspiraciones<sup>33</sup>. Desafortunadamente, insiste Marx, lo contrario es lo que sucede en una sociedad donde el trabajo es alienado o externalizado. Es una condición lóbrega en la que los trabajadores no encuentran satisfacción en sus actividades porque no se comprometen en un trabajo lleno de significado

---

<sup>33</sup> Marx fue influido aquí por el idealismo filosófico de Hegel. Los agentes cognoscitivos (los sujetos que piensan) están “internamente relacionados” a sus pensamientos en cuanto las ideas sólo pueden ser semejantes a las mentes. Para Marx, existe el mismo tipo de relación entre los seres humanos como productores y sus creaciones. Sin embargo, bajo el capitalismo, los productores se ven separados de sus productos. Son considerados como objetos de consumo en cuanto sus actividades pertenecen a alguien más. Los individuos, cuyo trabajo una vez fue espontáneo y lleno de significado, quedan reducidos a simples medios

para ellos, relacionado con sus propios fines. Más bien, están obligados a despojarse de sus productos con el fin de tener sustento para sus cuerpos. El sistema capitalista ejemplifica el trabajo alienado porque los trabajadores producen bienes para alguien más y con ello consiguen simplemente existir, sobrevivir. Más aún, cada trabajador queda alienado de los otros, al convertirse en un engranaje aislado, una pieza de la gran maquinaria productiva. Los trabajadores no pueden ni siquiera compartir esperanzas y aspiraciones. En términos marxistas, la codicia —simbolizada por el deseo capitalista de dinero y propiedad privada— es la causa de la alineación y la explotación. Estos males podrán ser superados solamente cuando los trabajadores se revelen y tomen el control de los medios de producción.

Explicar cómo sucede la revolución de los trabajadores (proletarios) requiere explicar el concepto marxista de plusvalía. En *El Capital*, Marx sostiene que el valor significa la cantidad de trabajo socialmente necesario para producir un bien, mientras que la plusvalía se refiere al porcentaje del trabajo social que excede lo que es necesario para mantener a la clase trabajadora con vida. Lo que los capitalistas (burgueses) compran de los trabajadores es su “fuerza de trabajo”, esto es, su capacidad para trabajar, pero no su resultado. Si los productos terminados no exceden el costo de la manutención de los trabajadores, el capitalista no tendría ningún motivo para contratarlos. A los trabajadores se les paga solamente el valor de su trabajo, pero producen más que lo que reciben. El exceso es la plusvalía (ganancia), con la que se queda el capitalista. Para Marx, esta plusvalía es la medida del grado de la explotación de los trabajadores.

Por supuesto, la competencia entre quienes controlan los medios de producción los fuerza a utilizar la fuerza laboral de la mejor forma posible. Esto conduce a la organización a gran escala, que constituye la cúspide de la organización empresarial. La consolidación y la acumulación de capital van de la mano. Los capitalistas se vuelven más ricos mientras los trabajadores se empobrecen más, haciendo inevitable la lucha de clases y la victoria final del proletariado<sup>34</sup>. Según Marx, el sistema capitalista “disemina la semilla de su propia destrucción”. Este estado de cosas es seguido por el auge del proletariado, que toma el control de los

---

<sup>34</sup> Marx y Engels aceptaban el principio de la dialéctica de Hegel: que el pensamiento procede en una serie de contradicciones (conflictos) y resoluciones en una síntesis mayor, pero lo aplicaban a los sistemas materiales y económicos. Cada sociedad, producto de su estructura económica, genera su opuesto (su antítesis), conduciendo a un nuevo estadio en el desarrollo social. Este proceso, que Marx y Engels llaman materialismo dialéctico, es su forma de explicar los cambios sociales a través de la historia

instrumentos de producción y distribución para formar una “sociedad sin clases” (esto es, una “asociación libre de productores bajo su propio control con vistas a sus propios fines”). El proletariado, al ser mayoría, representará los intereses de toda la sociedad. Marx concluye que la resultante sociedad socialista (comunista), con su nueva estructura económica, será libre de todas las formas de alineación y de explotación. Además, la desorganización social y los conflictos terminarán, porque las causas de ambos, la división de clases, no existirá. Las diferencias de clase serán vistas como reliquias del capitalismo y estadios tempranos de desarrollo social.

## TEXTOS DE KARL MARX<sup>35</sup>

### Fragmento 1

*En su análisis de la naturaleza de un individuo, Marx dirige su atención hacia las circunstancias históricas reales y concretas de la persona, en lugar de caracterizar al agente en términos de abstracciones lógicas vacías. Las vidas de los seres humanos están indisolublemente ligadas al modo de producción predominante (esto es, a la forma en que los seres humanos se organizan para producir los bienes que necesitan).*

Las premisas de las que partimos no son arbitrarias ni son dogmas, sino son las premisas reales a partir de las cuales se hacen abstracciones en la imaginación. Estas premisas son los individuos reales, su actividad y las condiciones materiales en las que viven, tanto las que ya encuentran dadas como las que ellos producen con su actividad. Estas premisas, por lo tanto, pueden ser verificadas de forma puramente empírica.

La primera premisa de toda historia humana es, por supuesto, la existencia de individuos humanos vivientes. Por tanto, el primer hecho que debe establecerse es la organización física de estos individuos y su consecuente relación con el resto de la naturaleza. Por supuesto, no podemos adentrarnos dentro de la naturaleza física real del hombre, o en las condiciones naturales en las que el hombre se encuentra (geológicas, geográficas, climáticas y demás). La escritura de la historia debe siempre partir de estas bases naturales y su modificación en el curso de la historia por la acción de los hombres.

Los hombres pueden distinguirse de los animales por la conciencia, por la religión, o lo que se quiera. A sí mismos, los hombres comienzan a distinguirse de los animales tan pronto como comienzan a producir sus medios de subsistencia, paso que es condicionado por su organización física. Al producir sus medios de subsistencia, los hombres están indirectamente produciendo su vida material real.

---

<sup>35</sup> Selección de textos de Theodore Denis, Sheldon Peterfreund y Nicholas White, *Great Traditions in Ethics*, 8a. ed. (Belmont, Ca.: Wadsworth, 1996), pp. 244-257. Fuente de los fragmentos: Karl Marx, *Selected Writings*, David McLellan, ed., Oxford: Oxford University Press, 1977. Traducción: Moris Polanco.

La forma en la que los hombres producen sus medios de subsistencia depende primero que todo en la naturaleza de los medios de subsistencia que ya existen y que ellos tienen que reproducir. Este modo de producción no debe considerarse simplemente como la producción de la existencia física de los individuos. Más bien, es una forma definida de actividad de estos individuos, una forma definida de expresar su vida, un modo definido de vida de su parte. Como los individuos expresan sus vidas es como ellos son. Lo que son, por lo tanto, coincide con su producción, tanto con lo que producen como con la forma en que lo producen. La naturaleza de los individuos depende, por tanto, de las condiciones materiales que determinan su existencia. (Marx, *Selected Writings*, pp. 160-161.)

## Fragmento 2

*Marx sostiene que las formas más sofisticadas de la inteligencia humana (la moral, la religión, la política y demás) están determinadas por las condiciones económicas de una sociedad dada, y que no tienen estatus independiente. Por ejemplo, los valores morales son ideológicos, pues son los efectos de las fuerzas materiales que son su fuente y no productos de la razón pura.*

La producción de ideas, de concepciones, de conciencia, está directamente interconectada con la actividad material y los intercambios materiales de los hombres, el lenguaje de la vida real. Concebir (una idea), pensar, el intercambio intelectual de los hombres, aparece en esta etapa con el flujo directo de su conducta material. Lo mismo aplica para la producción material como queda expresada en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de la gente. Los hombres son los productores de sus concepciones, ideas, etc. (los hombres reales, activos, tal y como son condicionados por un desarrollo definido de sus fuerzas de producción y del intercambio correspondiente a éstas). La conciencia no puede ser nada más que la existencia consciente, y la existencia de los hombres es su proceso vital. Si en toda ideología los hombres y sus circunstancias aparecen invertidas como en una *camera obscura*, este fenómeno se origina en el proceso histórico-vital de la misma forma en que los objetos en la retina se originan en sus procesos físico-vitales.

En contraste directo con la filosofía alemana que desciende del cielo a la tierra, nosotros ascendemos de la tierra al cielo. Esto es: nosotros no partimos de lo que los hombres dicen, imaginan, conciben; ni de los

hombres en cuanto narrados, pensados, imaginados o concebidos, para llegar al hombre de la carne. Nosotros partimos de los hombres reales, que actúan, y sobre la base de sus procesos vitales reales demostramos el desarrollo de sus reflejos ideológicos y los ecos de este proceso vital. Los fantasmas formados en la mente humana son también, necesariamente, sublimaciones del proceso de su vida material, la cual es empíricamente verificable y ligada a premisas materiales. La moral, la religión, la metafísica, todo resto de ideología y su correspondiente forma de conciencia, no mantienen ya ningún signo de independencia. No tienen historia ni desarrollo; pero los hombres, desarrollando su producción material y sus relaciones de intercambio material, alteran, junto con su existencia real, su forma de pensar y los productos de sus pensamientos. La vida no está determinada por la conciencia, sino la conciencia por la vida. En el primer método de aproximación el punto de inicio es la conciencia tomada como el individuo viviente; en el segundo método, que se conforma a la vida real, el punto de inicio es la vida real de los individuos, y la conciencia es considerada solamente como su conciencia.

Este método de aproximación no está desprovisto de premisas. Comienza a partir de las premisas reales y no las abandona ni un momento. Sus premisas son los hombres, no en un aislamiento fantástico y rígido, sino en su proceso real, empíricamente perceptible, de desarrollo bajo condiciones definidas. Tan pronto como este proceso vital activo es descrito, la historia deja de ser una colección de hechos muertos como la consideran los empiristas (incluso ellos víctimas de la abstracción), o una actividad imaginada de individuos imaginados, como los consideran los idealistas.

Donde termina la especulación —en la vida real—, empieza la ciencia real, positiva: la representación de la actividad práctica, de los procesos prácticos del desarrollo del hombre. Cesan los discursos vacíos sobre la conciencia y el conocimiento real toma su lugar. Donde se pinta la realidad, la filosofía como rama independiente de conocimiento pierde su medio de existencia. A lo mejor, su lugar puede ser tomado solamente al hacer un resumen de los resultados más generales, de las abstracciones que surgen de la observación del desarrollo histórico de los hombres. Vistas aparte de la historia real, estas abstracciones no tienen ningún valor (*Ibid.*, pp. 164-161).

### Fragmento 3

*No existen filosofías morales que valgan para todas las culturas y todos las épocas. Los que gobiernan (es decir, quienes controlan los medios de producción y de distribución) determinan qué concepciones prevalecerán en una sociedad dada.*

Las ideas de la clase dominante son en cada época las ideas dominantes, esto es, la clase que es la fuerza material dominante de una sociedad es al mismo tiempo su fuerza intelectual dominante. La clase que tiene los medios de producción material a su disposición tiene el control al mismo tiempo sobre los medios de producción mental; de esto se sigue, hablando en general, que las ideas de quienes carecen de los medios de producción mental les están sujetas. Las ideas dominantes no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes; las relaciones materiales dominantes convertidas en ideas (...). Los individuos que componen la clase dominante poseen, entre otras cosas, conciencia, y por lo tanto, piensan. En tanto gobiernan como una clase y determinan la extensión y el alcance de una época, es evidente que hacen esto en su propio rango, entre otras cosas también como pensadores, como productores de ideas, y regulan la producción y distribución de las ideas en su época, de tal forma que sus ideas son las ideas dominantes de una época. Por ejemplo, en una época y en un país donde el gobierno real, la aristocracia y la burguesía luchan por el poder y donde, por lo tanto, el gobierno está compartido, la doctrina de la separación de poderes proporciona la idea dominante y se expresa como una “ley eterna” (...). Las relaciones sociales están estrechamente unidas a las fuerzas de producción. Al adquirir nuevas fuerzas productivas los hombres cambian sus modos de producción, y al cambiar su modo de producción, al cambiar la forma en que se ganan la vida, cambian sus relaciones sociales. El molino de viento da una sociedad feudal, y el molino de vapor, una sociedad capitalista industrial.

Los mismos hombres que establecen sus relaciones sociales en conformidad con su productividad material también producen principios, ideas y categorías en conformidad con sus relaciones sociales.

Así, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos históricos y transitorios.

Existe un movimiento continuo de crecimiento en las fuerzas productivas, de la destrucción de las relaciones sociales, de formación de ideas. La única cosa inmutable es la abstracción del movimiento (*Ibid.*, pp. 176, 202)

## Fragmento 4

*Se define el concepto clave de “alineación”. En las sociedades capitalistas, los seres humanos se vuelven meros objetos, donde el producto de su trabajo ya no es suyo y donde sus actividades son controladas por otros.*

Empezamos con un hecho contemporáneo de economía política:

El trabajador se vuelve cada vez más pobre entre mayor es su productividad. El trabajador se vuelve un bien, más barato entre más mas bienes produce. La depreciación del mundo humano progresa en proporción directa con el incremento de valor del mundo de las cosas. El trabajo no solamente produce bienes; también se produce a sí mismo y al trabajador como un bien (...).

Lo que ese hecho expresa es meramente esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, le sale al paso como un ser alienado, como un poder independiente del productor. El producto de su trabajo es trabajo que se ha solidificado en objeto, es la solidificación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. En economía política esta realización del trabajo aparece como una pérdida de realidad para el trabajo, la objetivación como una pérdida del objeto o como volverse esclavo de ella, y la apropiación como alineación, como externalización.

La realización del trabajo aparece como una pérdida de realidad al extremo de que el trabajador pierde su realidad al morir de hambre. La objetivación aparece como una pérdida del objeto al extremo de que el trabajador es robado, no solamente de los objetos necesarios para su vida sino también de los objetos que necesita para trabajar. De hecho, el trabajo mismo se vuelve un objeto que solamente puede tener en su poder con el mayor de los esfuerzos y a intervalos irregulares. La apropiación del objeto aparece como alineación a tal extremo que entre más objetos produce el trabajador, menos puede poseer y más cae bajo la dominación de su producto: el capital.

Todas estas consecuencias se siguen del hecho de que el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como con un objeto extraño. Es evidente de este presupuesto que entre más el trabajador se externaliza a sí mismo en el trabajo, más poderoso se vuelve el mundo alienado, objetivo, que él crea en oposición a sí mismo, y más pobre se vuelve a sí mismo en



su vida interior. Es lo mismo con la religión. Entre más pone el hombre en Dios, menos retiene de sí mismo (para sí mismo). El trabajador pone su vida en el objeto y esto significa que no le pertenece al él sino al objeto. Lo que es el producto de su trabajo, él no es. Así que entre mayor el producto, menor el trabajador. La externalización del trabajador en su producto implica no solamente que su trabajo se vuelve un objeto, una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente y alienado, y se vuelve un poder autosuficiente que se le opone (...).

Tratemos con más detalle con la objetivación, la producción del trabajador, y la alineación, la pérdida del objeto, su producto (...).

El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, el mundo sensible externo. Esta es la materia en que el trabajo se realiza, en el que es activo, y a partir del cual produce.

Pero mientras la naturaleza proporciona los medios de vida para el trabajo en el sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos en los que se ejecuta, también proporciona los medios de vida en un sentido más restringido, esto es, los medios para la subsistencia física del propio trabajador (*Ibid.*, pp. 78-79).

## Fragmento 5

*Marx analiza en detalle las consecuencias de la alineación humana: la pérdida de la dignidad personal y la reducción de los seres humanos a funciones al nivel de los animales.*

¿En qué consiste la externalización del trabajo?

Primeramente, que el trabajo es exterior al trabajador, esto es, no pertenece a su esencia. En consecuencia, no se confirma a sí mismo en su trabajo: se niega a sí mismo, se siente miserable en lugar de feliz, no desarrolla energía física ni intelectual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su mente. Así, el trabajador se siente como un extraño. Él está en casa cuando no está trabajado, y cuando trabaja no está en casa. Su trabajo es en consecuencia no voluntario, sino obligatorio, trabajo forzado. Esto es, por lo tanto, no la satisfacción de una necesidad sino solamente un medio para satisfacer las necesidades extrañas a él. Qué tan alienante es realmente, es evidente del hecho de que cuando no existe compulsión física el trabajo se evita como una plaga. El trabajo externo, el trabajo en el

que el hombre se externaliza a sí mismo, es un trabajo de autosacrificio y de mortificación. Finalmente, el carácter externo del trabajo para el trabajador se muestra a sí mismo en el hecho de que no es su propio trabajo sino el de alguien más, que no le pertenece a él, que él no se pertenece a sí mismo en su trabajo, si a alguien más. Como en la religión, la actividad de la imaginación humana, la actividad de la cabeza del hombre y de su corazón, reacciona independientemente en el individuo como una actividad alienante de dioses o demonios, así la actividad del trabajador no es una actividad espontánea. Pertenece a otro y es la pérdida de sí mismo.

El resultado al que llegamos entonces es que el hombre (el trabajador) solamente se siente a sí mismo libre en sus funciones animales de comer, beber y procrear, y si mucho en su vivienda y vestido, y se siente a sí mismo como un animal en sus funciones humanas.

Comer, beber, procrear, etc., son de hecho auténticas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa de las otras actividades humanas y las convierte en fines terminales y exclusivos se vuelven animales.

Hemos tratado el acto de la alineación de la actividad humana práctica, del trabajo, a partir de dos aspectos: (1) la relación entre el trabajador y el producto de su trabajo como un objeto alienado que tiene poder sobre él. Esta relación es al mismo tiempo la relación del mundo sensible externo y de los objetos naturales con un mundo alienado y hostil opuesto a él. (2) La relación del trabajo con el acto de la producción dentro del trabajo. Esta relación es la relación del trabajador a su propia actividad como algo que es ajeno y no pertenece al trabajador; es su actividad la que es pasividad, poder que es debilidad, procreación que es castración, la energía física e intelectual del trabajador, su vida personal (¿para qué es la vida sino para la actividad?) como una actividad dirigida en contra de sí mismo, independiente de él y no perteneciente a él. Es auto-alienación, como era la alineación del objeto (*Ibid.*, pp.80-81).

## Fragmento 6

*Según Marx, el capitalismo crea división entre los individuos al crear división de clases de acuerdo al trabajo. La actividad propia (la que es creativa y llena de significado) cesa en el régimen capitalista, porque las personas se vuelven meros engranajes de la producción industrial. Este estado de cosas será rectificado*

*solamente cuando la inevitable revolución del proletariado tome lugar. En suma, la auténtica libertad será expresada cuando las masas tomen control de los medios de producción.*

Nuestra investigación hasta ahora comenzó con los instrumentos de producción, y ha mostrado que la propiedad privada era una necesidad en ciertos estadios industriales. En la industria extractiva (la industria de los materiales crudos) la propiedad privada aun coincide con el trabajo; en la pequeña industria y en la agricultura hasta ahora, la propiedad es la consecuencia necesaria de los instrumentos de producción existentes; en la gran industria, la contradicción entre el instrumentos de producción y la propiedad privada aparece por primera vez y es el producto de la gran industria; más aún, la gran industria debe ser altamente desarrollada para producir su contradicción. Y así, solamente con la gran industria es posible la abolición de la propiedad privada.

En el régimen de gran industria y competencia, todas las condiciones de la existencia, las limitaciones, los prejuicios de los individuos, están fusionados en dos formas simples: la propiedad privada y el trabajo. Con el dinero cada forma de intercambio, y el mismo intercambio, es considerado fortuito para los individuos. De esta forma el dinero implica que todo previo intercambio era solamente intercambio de individuos bajo particulares condiciones, no de individuos como individuos. Estas condiciones quedan reducidas a dos: trabajo acumulado o propiedad privada, y trabajo real. Si ambos o uno de estos cesa, el intercambio se paraliza. Los modernos economistas (...) oponen “asociación de individuos” a “asociación de capital”. Por una parte, los mismos individuos están enteramente subordinados a la división del trabajo y por lo tanto son llevados a la más completa dependencia de uno a otro. La propiedad privada, en tanto es algo opuesto al trabajo, surge de la necesidad de acumulación, y tiene todavía, para comenzar, más bien la forma de la comunalidad; pero en su desarrollo posterior se aproxima más y más a la moderna forma de propiedad privada. La división del trabajo implica desde su inicio la división de las condiciones de trabajo, de las herramientas y de los materiales, y conlleva la separación del capital acumulado entre los diferentes propietarios, y así, también, conlleva la división entre capital y trabajo, y las diferentes formas de propiedad. Entre más se desarrolle la división del trabajo y crezca la acumulación, más agudas son las formas que ese proceso de diferenciación asume. El trabajo mismo puede sólo existir sobre la premisa de esta fragmentación.

Se revelan, entonces, dos factores. Primero, las fuerzas productivas aparecen como un mundo para sí mismas, bastante independiente y divorciado de los individuos; la razón de esto es que los individuos, que son la fuerza de producción, existen divididos y en oposición entre sí, mientras, por otra parte, estas fuerzas son reales solamente en el intercambio y la asociación de los individuos. Así, por una parte, tenemos una totalidad de fuerzas productivas, que han tomado forma material y para los individuos no son ya las fuerzas de los individuos sino de la propiedad privada, y por lo tanto de los individuos solamente en cuanto son propietarios. Nunca, en un período anterior, las fuerzas productivas han tomado una forma tan indiferente al intercambio de los individuos como tales, porque su intercambio era restringido. Por una parte, permaneciendo en contra de estas fuerzas productivas, tenemos a una mayoría de individuos para quienes estas fuerzas han sido arrebatadas, y quienes, privados de todo contenido en la vida, se han vuelto individuos abstractos, pero que han sido puestos, sin embargo, sólo por este hecho, en relación con otros individuos.

La única conexión que todavía los vincula con las fuerzas productivas y con su propia existencia (el trabajo) ha perdido toda semejanza con la actividad propia (como fin en sí misma), y sólo sostiene la vida impidiendo su crecimiento. Mientras en los anteriores períodos la actividad propia y la producción de la vida material estaban separadas (en cuanto se desarrollaban en diferentes personas), y mientras la producción de vida material era considerada como un subordinado de la actividad propia, ahora divergen a tal extremo que la vida material aparece como el fin, y lo que produce esta vida material (el trabajo), como el medio.

Las cosas han llegado a tal extremo que los individuos deben apropiarse de la totalidad existente de las fuerzas de producción, no sólo para alcanzar actividad propia, sino también simplemente para salvaguardar su propia existencia. Esta apropiación queda determinada en primer lugar por el objeto que va a ser apropiado —las fuerzas productivas—, que han sido desarrolladas en una totalidad y que sólo pueden existir con el intercambio universal. Sólo desde este punto de vista, la apropiación debe tener un carácter universal, correspondiente a las fuerzas productivas y al intercambio.

La apropiación de estas fuerzas es en sí misma nada más que el desarrollo de las capacidades individuales correspondientes a los instrumentos materiales de producción. La apropiación de la totalidad de

los instrumentos de producción es, por la misma razón, el desarrollo de una totalidad de capacidades de los mismos individuos.

Esta apropiación está determinada por las personas que se apropian de los medios. Sólo los proletarios del presente, que están completamente despojados de la capacidad de actividad propia, están en la posición de alcanzar una actividad completa y no restringida, que consiste en la apropiación de la totalidad de los medios de producción y en el postulado desarrollo de la totalidad de las capacidades. Todas las anteriores apropiaciones revolucionarias fueron restringidas; los individuos, cuya actividad propia estaba restringida por un crudo instrumentos de producción y un intercambio limitado, se apropiaron de este instrumento y por lo tanto simplemente alcanzaron una nueva limitación. El instrumento de producción se convirtió en su propiedad, pero ellos mismos permanecieron subordinados a la división del trabajo y a sus propios instrumentos. En todas las expropiaciones que se han llevado a cabo hasta la fecha, una gran masa de individuos permaneció como servidora de un único instrumento de producción; en la apropiación proletaria, una masa de instrumentos de producción debe ser puesta al servicio de cada individuo, y la propiedad al servicio de todos. El moderno intercambio universal puede ser controlado por individuos solamente cuando es controlado por todos.

La apropiación está determinada, también, por la manera en la que se hace. Sólo puede ser realizada por la unión, la cual por el carácter del proletariado sólo puede ser universal, y a través de la revolución, en la que, por una parte, el poder del anterior modo de producción y de intercambio, y la forma de organización social, es destruido, y, por otra parte, se desarrolla el carácter universal y la energía del proletariado, sin el cual la revolución no puede alcanzarse.

Sólo en este estadio la actividad propia coincide con la vida material, la cual corresponde al desarrollo de los individuos en individuos completos, y en el rechazo y abandono de todas las limitaciones. La transformación del trabajo en actividad propia corresponde a la transformación del anterior intercambio limitado al intercambio entre individuos completos. Con la apropiación de la totalidad de las fuerzas de producción a través de la unión de los individuos, se acaba la propiedad privada. Mientras que antes en la historia una condición particular siempre aparecía como accidental, ahora el aislamiento de los individuos y de una

ganancia particular privada para cada hombre se vuelve accidental. (176-178)

### Fragmento 7

*Marx señala que cuando la sociedad no tiene una estructura de clases, el antagonismo y oposición que priva en sus relaciones desaparece. Y como los principios morales se originan en conflictos de clase, no habrá ya necesidad de ninguna autoridad en la sociedad. (Existe un paralelo con la visión de Kant: Kant observa que los ángeles, en comparación con los humanos, no tienen necesidad de moral, porque no tienen inclinaciones que entren en conflicto con sus capacidades racionales.)*

De lo que hemos dicho se sigue que la relación comunitaria en la que participaban los individuos de una clase (y que estaba determinada por sus intereses en contra de terceros), era siempre una comunidad a la que estos individuos pertenecían solamente como individuos promedio, sólo en tanto vivían dentro de las condiciones de existencia de su clase (una relación en la que participaban no como individuos sino como miembros de una clase). Con la comunidad del proletariado revolucionario, por otra parte, que controlan sus condiciones de existencia y las de todos los miembros de la sociedad bajo su control, es justo al contrario: participan como individuos. Es solamente esta combinación de individuos (asumiendo el estadio avanzado de las modernas fuerzas de producción) que pone las condiciones de libre desarrollo y de movimiento de los individuos bajo su control (condiciones que fueron previamente abandonadas a la suerte y habían ganado una existencia independiente en contra de los individuos [...]) y a través de su separación se había vuelto una obligación extraña a ellos). La combinación hasta ahora (...) era un acuerdo entre estas condiciones, dentro de las que los individuos eran libres de disfrutar los caprichos de la fortuna (compárese, por ejemplo, la formación de los Estados Unidos y de las repúblicas sudamericanas). Este derecho al disfrute imperturbado, hasta cierto punto, de la casualidad y la oportunidad, había sido llamado hasta ahora libertad personal. Estas condiciones de existencia son, por supuesto, solamente las fuerzas productivas y las formas de intercambio en un tiempo dado (...)

Para los proletarios, por una parte, las condiciones de su existencia (el trabajo), y con ello todas las condiciones de la existencia que gobiernan la sociedad moderna, habían llegado a ser algo accidental, algo sobre lo cual ellos, como individuos, no tenían control, y sobre lo que ninguna

organización social puede darles control. La contradicción entre la individualidad de cada proletario y el trabajo, la condición de vida forzada sobre él, se vuelve evidente a él mismo, pues es sacrificado desde la juventud hasta la vejez, dentro de su propia clase, y no tiene oportunidad de llegar a las condiciones que lo colocarían en otra clase.

Así, mientras el siervo refugiado solamente deseaba ser libre de desarrollar y asegurar esas condiciones de existencia que ya estaban dadas, y por lo tanto, al final, sólo alcanzadas con trabajo libre, los proletarios, si quieren afirmarse a sí mismos como individuos, tendrán que abolir las condiciones de su propia existencia; es decir, el trabajo. Por lo tanto, los proletarios se encuentran a sí mismos en directa oposición a la forma por la que, hasta ahora, los individuos se han dado a sí mismos una expresión colectiva, esto es, el Estado. Con el fin, por lo tanto, de asegurarse a sí mismos como individuos, deben destruir el Estado (...)

Ya hemos mostrado arriba que la abolición del estado de cosas en el cual las relaciones se vuelven independientes de los individuos, en la cual la individualidad está sujeta al azar y a las relaciones generales de clase, etc., está determinada en último análisis por la abolición de la división del trabajo. También hemos mostrado que la abolición de la división del trabajo está determinada por el desarrollo del intercambio y de las fuerzas de la producción, al grado de universalidad que la propiedad privada y la división del trabajo se vuelven grilletes para ellas. Luego hemos mostrado que la propiedad privada puede ser abolida solamente bajo la condición de un desarrollo completo de los individuos, porque el carácter prevaleciente de las fuerzas de intercambio y de producción es omniabarcante, y solamente los individuos que se desarrollan de una manera completa pueden apropiarse de ellas, esto es, pueden convertirlas en manifestaciones libres de sus vidas. Hemos mostrado que al presente los individuos deben abolir la propiedad privada, porque las fuerzas productivas y las formas de intercambio se han desarrollado de tal forma que, bajo el dominio de la propiedad privada, se han vuelto fuerzas destructivas, y porque la contradicción entre las clases ha alcanzado su límite máximo. Finalmente, hemos mostrado que la abolición de la propiedad privada y la división del trabajo es en sí mismo la unión de los individuos sobre las bases creadas por las modernas fuerzas de producción y de intercambio.

Dentro de la sociedad comunista —la única sociedad en la que el desarrollo original y libre de los individuos deja de ser una mera frase—, el desarrollo está determinado precisamente por la relación entre los

individuos, una relación que consiste en parte en condiciones económicas y en parte en la necesaria solidaridad del libre desarrollo de todos, y finalmente, en el carácter universal de la actividad de los individuos sobre la base de las fuerzas productivas existentes. Aquí, por tanto, el tema concierne a los individuos en un estadio histórico definido de desarrollo, y de ninguna forma sólo de individuos escogidos al azar, aun sin considerar la indispensable revolución comunista que en sí misma es una condición general de su libre desarrollo. La conciencia de los individuos de sus mutuas relaciones llegará, por supuesto, a ser algo diferente, y, por lo tanto, no será más el "principio del amor" o de *dévolement* (*attachment*). (pp. 181-182, 190-191)

### Fragmento 8

*El utilitarismo, una teoría ética popular en el siglo diecinueve, refleja la misma forma de explotación que se encuentra en la burguesía (clase media) en todas las sociedades capitalistas, según Marx.*

La estupidez de mezclar todas las relaciones humanas en una relación de utilidad, esta abstracción metafísica aparente, surge del hecho de que, en la moderna sociedad burguesa, todas las relaciones están subordinadas en la práctica a una relación abstracta comercial y monetaria. Esta teoría se puso de moda con Hobbes y Locke, al mismo tiempo que la primera y segunda revolución inglesa, esas primeras batallas por medio de las cuales la burguesía ganó poder político. Se encuentra incluso antes, por supuesto, entre los escritores de economía política, como premisa tácita (...)

Todo esto es justamente lo que pasa con la burguesía. Para ella solamente una relación es válida en sí misma: la relación de explotación. Todas las otras relaciones tienen validez para ella solamente en cuanto pueden incluirlas bajo esta relación, e incluso donde ella encuentra relaciones que no pueden ser directamente subordinadas a la relación de explotación, por lo menos las subordina en su imaginación. La expresión material de este uso es el dinero, la representación del valor de las cosas, personas, y relaciones sociales. Incidentalmente, uno ve de entrada que la categoría de la "utilización" es primero que nada abstraída de las relaciones actuales de intercambio que tengo con otras personas (pero no por medio de reflexión y mera voluntad), y luego estas relaciones se convierten en la realidad de la categoría que ha sido abstraída de ellas mismas, un método totalmente metafísico de proceder (...)



Los avances hechos por la teoría de la utilidad y la explotación, sus varias fases, están conectadas con los distintos períodos del desarrollo de la burguesía. En el caso de Helvetius y Holbach, el contenido real de la teoría nunca fue mucho más allá de pafrasear el modo de expresión de los escritores del tiempo de la monarquía absoluta. Con ellos era un método diferente de expresión; reflejaba no tanto el hecho real sino más bien el deseo de reducir todas las relaciones a las de explotación, y a explicar el intercambio de personas a partir de las necesidades materiales y las formas de su satisfacción. El problema estaba planteado. Hobbes y Locke tenían ante sus ojos tanto el desarrollo temprano de la burguesía holandesa (ambos habían vivido un tiempo en Holanda) y las primeras acciones políticas por las cuales la burguesía inglesa emergió de sus limitaciones locales y provinciales, así como un desarrollo comparativamente alto de las manufacturas, del comercio exterior y de la colonización. Esto se aplica particularmente a Locke, quien escribió durante el primer período de la economía inglesa, al tiempo del surgimiento de las compañías de bolsa, del Banco de Inglaterra y del dominio inglés de los mares. En su caso, y particularmente en el de Locke, la teoría de la explotación aún se conectaba con el contenido económico.

Helvetius y Holbach se enfrentaron no sólo con la teoría inglesa y el desarrollo previo de la burguesía holandesa e inglesa, sino también con la burguesía francesa que aún estaba luchando por su libre desarrollo. El espíritu comercial, universal en el siglo diecisiete, había tomado posesión, especialmente en Francia, de todas las clases, en la forma de especulación. Las dificultades financieras del gobierno y las disputas resultantes sobre los impuestos ocuparon la atención de toda Francia, incluso en aquel tiempo. Además, en el siglo dieciocho París era la única ciudad mundial, la única ciudad donde existía intercambio personal entre individuos de todas las naciones. Estas premisas, combinadas con el carácter más universal de los franceses en general, dio a la teoría de Helvetius y Holbach su peculiar color universal, pero al mismo tiempo la privó del contenido económico positivo que aún se encuentra entre los ingleses. La teoría que para los ingleses era simplemente el registro de un hecho se vuelve para los franceses un sistema filosófico. Esta generalidad desprovista de contenido positivo, tal como la encontramos en Helvetius y Holbach, es esencialmente diferente de la visión sustancialmente comprehensiva que se encuentra en Bentham y Mill. El primero corresponde al batallar, todavía a una burguesía subdesarrollada, y el último al de una burguesía gobernante, desarrollada.

(...) La subordinación completa de todas las relaciones existentes a la relación de utilidad, y su incondicional elevación al único contenido de todas las demás relaciones, se encuentra por primera vez en [los escritos de] Bentham, en los cuales, después de la Revolución Francesa y del desarrollo de la industria a gran escala, la burguesía no aparece más como una clase especial, sino como la clase cuyas condiciones de existencia son las de toda la sociedad.

Cuando las paráfrasis sentimentales y morales (que para los franceses eran todo el contenido de la teoría de la utilidad) se habían agotado, todo lo que quedaba para su futuro desarrollo era la pregunta sobre cómo se iban a utilizar los individuos y las relaciones, para ser explotadas. Mientras tanto, la respuesta a esta cuestión había sido dada ya en la economía política; el único paso adelante posible era por medio de la inclusión de contenido económico. Bentham logró este avance. Pero la idea había sido ya propuesta en la economía política, que las principales relaciones de explotación eran determinadas por la producción, independientemente de la voluntad de los individuos, que se encuentran ya en existencia. De aquí que no quedara ningún otro campo de pensamiento especulativo para la teoría de la utilidad que la actitud de los individuos hacia estas importantes relaciones, la explotación privada de un mundo ya existente por los individuos. Sobre esta materia Bentham y su escuela se permitieron largan reflexiones morales. Con lo cual, toda la crítica del mundo existente ofrecida por la teoría utilitarista también avanzó lentamente. Prejuiciada a favor de las condiciones de la burguesía, podría solamente criticar aquellas relaciones que habían sido puestas por una época pasada y eran un obstáculo para el desarrollo de la burguesía. De aquí que, aunque la teoría utilitarista expone la conexión de todas las relaciones existentes con las relaciones económicas, lo hace sólo de una forma restringida.

Desde el inicio la teoría utilitarista tenía el aspecto de una teoría de la utilidad general, sin embargo este aspecto sólo se llenó de significado cuando las relaciones económicas, especialmente la división de trabajo y el intercambio, fueron incluidas. Con la división del trabajo, la actividad privada del individuo generalmente se vuelve útil. La utilidad general de Bentham queda reducida a la misma utilidad general que opera en la competencia. Al tomar en cuenta las relaciones económicas de renta, ganancia y salarios, se introducen las relaciones definidas de explotación de clases separadas, ya que la manera de la explotación depende de la

posición en la vida del explotador. Hasta este punto la teoría de la utilidad era capaz de basarse a sí misma en hechos sociales definidos; su posterior explicación de la manera de la explotación equivale a una mera recitación de frases de catecismo.

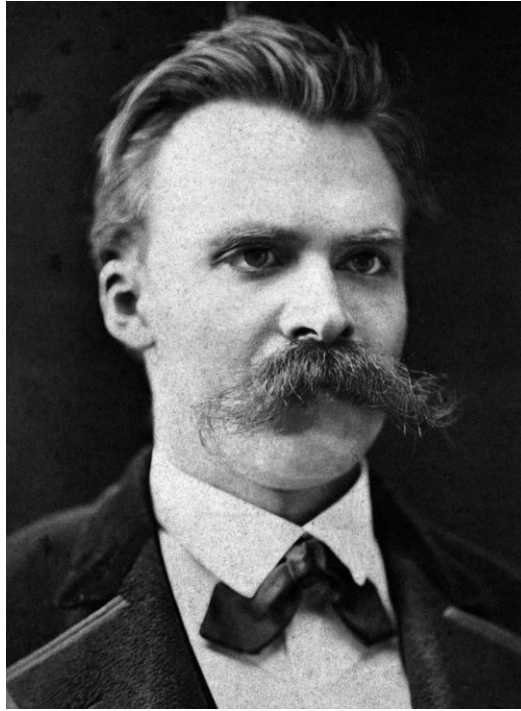
El contenido económico gradualmente convirtió la teoría de la utilidad en una mera apología del estado de cosas existente, en un intento de probar que bajo las condiciones existentes las relaciones mutuas entre las personas hoy en día son más ventajosas y generalmente útiles. Generalmente tiene este carácter entre los economistas modernos. (pp. 185-186, 186-187, 188-189)

### Fragmento 9

*Marx mezcla un análisis desapasionado y científico del capitalismo con una evaluación moral crítica de su sistema económico. Su visión representa una acusación neutral del sistema capitalista, pero no está claro si los valores expresados por Marx son los de una clase social particular.*

Dentro del sistema capitalista todos los métodos para elevar la productividad social del trabajo se alcanzan a costa del trabajador individual. Todos los medios para el desarrollo de la producción se transforman a sí mismos en medios de dominación y de explotación de los productores; mutilan al trabajador, lo degradan al nivel de apéndice de las máquinas, destruyen todo remanente de encanto en su trabajo y lo convierte en un afán odioso. Estos métodos alienan al trabajador de sus posibilidades intelectuales en la misma proporción en la que la ciencia se incorpora a ellos como un poder independiente. Distorsionan las condiciones en las que trabaja, y lo sujetan durante el proceso laboral a un despotismo odioso por su carencia de significado. Transforman su vida en tiempo de trabajo, y arrastran a su mujer y sus hijos bajo las ruedas de la fuerza ciega y destructora del capitalismo. Pero todos los métodos de producción de valor añadido (plusvalía) son al mismo tiempo métodos de acumulación, y cada extensión de la acumulación se vuelve de nuevo un medio para el desarrollo de los mismos métodos. Se sigue, por lo tanto, que en la proporción en la que se acumula el capital, el lote del trabajador, sea su pago poco o mucho, empeora. La ley, finalmente, que siempre equilibra la relativa población adicional (...) establece una acumulación de miseria, correspondiente a la acumulación de capital. La acumulación de bienes en un extremo, por lo tanto, equivale a la acumulación de miseria, agonía, esclavitud, ignorancia, brutalidad, degradación mental, etc., en el

extremo opuesto, en el lado de la clase que produce su propio producto en la forma de capital. (pp. 482-483).



## FRIEDRICH NIETZSCHE: LA INVERSIÓN DE LOS VALORES<sup>36</sup>

*Existe la moral de los amos y la moral de los esclavos, y en las civilizaciones más elevadas y cruzadas hállanse tentativas de conciliación de los mismos, efecto de recíprocas equivocaciones, y aun a veces coexiste un sistema junto al otro, y todo esto se halla también en los individuos, dentro de un alma. —Más allá del bien y del mal*

Aunque descendiente por ambos padres de teólogos, Friedrich Nietzsche (1844-1900) logró su reputación como filósofo a través de una "campana contra la moralidad". Ninguna pista sobre la enorme influencia que ejerció en el pensamiento europeo puede obtenerse por medio de su historia personal. Nietzsche nació en la ciudad prusiana de Röcken, y la muerte prematura de su padre hizo que Friedrich fuera mimado como el

---

<sup>36</sup> Traducción de Denise, Peterfreund y White, *Great Traditions in Ethics* (Belmont, Ca.: Wadsworth, 1996): 275-278.

único varón en una casa formada por su madre, una hermana menor y otras mujeres parientes. Su vida hogareña y su temprana educación consistieron totalmente en mantener la tradición familiar de piedad, pero al convertirse en estudiante en las universidades de Bonn y Leipzig, el pensamiento de Nietzsche sufrió una transformación radical. Nietzsche estaba impresionado por la vitalidad de la antigua civilización greco-romana, y por el feroz realismo del principio de moda en su época de la "supervivencia del más fuerte". Estas influencias, junto con la filosofía pesimista y antirracionalista de Arthur Schopenhauer, fueron las principales fuentes externas de la extremada repulsión que Nietzsche sintió por las ideas de su tiempo. Para él, la civilización europea era despreciablemente débil y decadente.

A través de toda su vida, Nietzsche sufrió de muchas incapacidades físicas. Un accidente que tuvo en un entrenamiento militar de 1867 lo volvió incapaz para el servicio activo, pero más tarde interrumpió su carrera académica para buscar el estímulo que le producía la escena militar y se ofreció como voluntario en un hospital militar durante la Guerra franco-prusiana de 1870. Una enfermedad contraída cuando estaba de servicio —el principio de una vida de sufrimiento físico— lo forzó a dejar el ejército y volver al mundo académico. Debido a su excepcional habilidad académica, fue nombrado profesor de filología clásica en la Universidad de Basilea, en Suiza, a la edad de veinticuatro años. Cuando cumplió los treinta y cinco, la mala salud lo obligó a renunciar, y por cerca de una década viajó por Europa, buscando inútilmente un clima que le pudiera ayudar a recuperarse.

A pesar de la ruina en que lo dejó la enfermedad y la soledad, Nietzsche produjo una serie de libros brillantes. Su primer libro importante, *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música* (1872), fue influenciado probablemente por su breve atracción hacia el famoso compositor Richard Wagner. De sus principales trabajos académicos, muchos expresan en los títulos su protesta contra los ideales aceptados en su tiempo: *Pensamientos Intempestivos* (1876), *Humano, demasiado humano* (1880), *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), y *El Anticristo* (1889). Los escritos más positivos y constructivos de Nietzsche son *Aurora* (1881), *La gaya ciencia* (1882), y el drama *Así habló Zaratustra* (1884). Su trabajo final —una colección de fragmentos— fue *La voluntad de dominación* (1889). Un ataque violento, a inicios de 1889, seguido por la locura, terminó con la carrera de Nietzsche. Su hermana, Elizabeth Foerster-Nietzsche, editó sus obras póstumas.

Tal vez más que cualquier otro filósofo, Nietzsche necesita ser defendido contra la tendencia a evaluar sus ideas en términos del hombre más que por ellas mismas. En contra de la visión expresada algunas veces sobre que las teorías extremistas de Nietzsche y su estilo emotivo fueron la expresión de una mente enferma, se encuentra el hecho de que sus trabajos se distinguen por una gran penetración, una aguda capacidad de argumentación y un trabajo académico serio. Más aún, sus ideas radicales han sido aceptadas por muchos pensadores serios en literatura, arte, pedagogía, política, religión y ética, quienes, junto con Nietzsche, han estado alarmados por el declive de la individualidad y de la libertad de expresión en la era de la máquina.

Fortificado con la convicción de que los filósofos deben ser "la mala conciencia de la época", Nietzsche ataca sin descanso lo que ve como la decadencia y la hipocresía de la moralidad europea tradicional; una moral que, predice él, llevará inevitablemente al eclipse de la civilización occidental. Para prevenir este desastre, Nietzsche propone un contramovimiento moral:

Después de miles de años de error y confusión, ha sido mi buena fortuna la que me ha permitido redescubrir el camino que conduce a un Sí y a un No.

Yo enseño a la gente a decir No a la cara de todo lo que provoca debilidad y agotamiento.

Yo enseño a la gente a decir Sí a la cara de todo lo que produce fuerza, que preserva la fuerza, y justifica el sentimiento de poderío. (De *La voluntad de dominación*)

Nietzsche se propone ridiculizar los ideales aceptados de la religión judeo-cristiana y el racionalismo griego, describiéndolos como el reverso de los valores auténticos. Para implementar la necesaria revolución moral, presenta una tabla corregida de virtudes: en lugar de humildad, orgullo; en lugar de simpatía y piedad, desdén y alejamiento; en lugar de amor por el vecino, no más que tolerancia. Sin embargo, Nietzsche no pretende que esta doctrina de la inversión de los valores se aceptada por el vulgo, sino por unos pocos espíritus libres, que son intelectualmente libres para poder aceptarlos.

En una serie de acerbos aforismos, repletos de invectivas y de ingenio, Nietzsche se dirige a la aristocracia de los espíritus libres. Los

exhorta a prepararse para el máximo estadio del desarrollo humano, el Superhombre. Para Nietzsche, el Superhombre simboliza el espíritu libre de ataduras, que se revela a través de un valor y fuerza magníficos. Aunque la humanidad en su presente condición pueda ser considerada como la más alta forma de existencia, nuestro dominio sobre la naturaleza es aún precario. De hecho, "el hombre debe ser sobrepasado". El Superhombre representa un nivel más alto de dominio sobre la naturaleza.

Aun cuando el concepto de evolución es fundamental en el sistema ético de Nietzsche, su interpretación del mismo se distancia de la interpretación corriente de la hipótesis darwiniana. En la teoría de Darwin, la evolución se concibe como una adaptación pasiva y mecánica al ambiente, pero Nietzsche cree descubrir el verdadero significado de la evolución en una agresiva "voluntad de poder" dominar el ambiente: "La voluntad más fuerte y más alta de la vida no encuentra expresión en una miserable lucha por la existencia, sino en una Voluntad de Guerra, Voluntad de Poder, Voluntad de Superpoder". En la evolución no existe progreso hacia una meta: cada cosa del universo manifiesta una incesante y ciega lucha por el poder, yendo de éxito a fracaso en una competencia de maestría.

Nuestra lucha por el dominio sobre el ambiente es estorbado por las enseñanzas de las falsas morales. La verdadera moral, sostiene Nietzsche, debe construirse sobre el sentido inmediato de poder, que todas las personas pueden sentir dentro de sí mismas. Como muchos otros moralistas antes que él, Nietzsche aprueba como bueno cualquier cosa que se conforme con la naturaleza, y condena como malo lo que sea contrario a ella. Pero desecha como poco realista la descripción de la naturaleza como un orden racional o providente. La naturaleza es esencialmente deseo o voluntad de poder, una lucha brutal y salvaje de fuerza, caracterizada por la tragedia, el derramamiento de sangre, el sufrimiento y la crueldad. Afirmar los valores que realcen la voluntad de poder, diciendo Sí a lo que la vida de hecho es, constituye para Nietzsche la auténtica moral.

Desde el punto de vista de la moral nietzscheana, todas las teorías éticas que esconden los duros hechos de la existencia y enseñan la represión de la voluntad de poder, son engañosas y traidoras. Nietzsche, por lo tanto, reprocha a cristianos y judíos, alemanes e ingleses, filósofos y científicos (y a las mujeres) preferir los valores que niegan la vida. La ética judeo-cristiana es sería la fuente más perniciosa de moralidad antinatural.



Su perversión de la voluntad de poder se ve en la actuación de los clérigos, que buscan dominar por medio de sermones hipócritas sobre la mansedumbre

El racionalismo de la filosofía tradicional también refuerza la influencia debilitadora del cristianismo, ya que también desfigura la realidad. Al sostener el ideal de un ser humano como animal racional, los filósofos equivocadamente elevan la razón a una posición preeminente en la naturaleza humana. En realidad, la esencia de un individuo no es la razón, sino la voluntad —la voluntad de poder—. En el esquema nietzscheano, el papel de la razón consiste en facilitar el funcionamiento del impulso al poder, organizando eficientemente las condiciones de la acción. Nietzsche usa a los dioses griegos, Dionisio y Apolo, para dramatizar la relación entre la voluntad y la razón. Dionisio, el apasionado frenético, es reverenciado como el símbolo de la voluntad indisciplinada de poder. Apolo, que representa la racionalidad y el orden, debe ser el instrumento por medio del cual la voluntad de poder puede aumentar su dominio. Utilizando el elemento apolíneo para apoyar, y no para suprimir, el elemento dionisiaco, los seres humanos pueden desafiar a Dios y dominar el universo. La persona moral "vive peligrosamente".

## TEXTOS DE NIETZSCHE<sup>37</sup>

### **Fragmento 1:** *Más allá del bien y del mal*, n. 260.

*Basándose en su conocimiento de la filología y de la historia como fuente de evidencia, Nietzsche contradice las principales corrientes de pensamiento liberal y democrático de su tiempo. El punto central de su teoría ética es la distinción entre la "moral del señor" del espíritu noble y libre, y la "moral de esclavos" de la masa.*

En mi peregrinación a través de los sistemas de moral más refinados o más groseros, he observado la repetición y la conexión de ciertos rasgos característicos, y he llegado a descubrir los tipos fundamentales y una diferencia fundamental. Existe la moral de los amos y la moral de los esclavos, y en las civilizaciones más elevadas y cruzadas hállanse tentativas de conciliación de los mismos, efecto de recíprocas equivocaciones, y aun a veces coexiste un sistema junto al otro, y todo esto se halla también en los individuos, dentro de un alma.

Las distinciones morales de los valores tuvieron origen o bien de una clase dominadora consciente de su superioridad, o bien de una clase dominada, de los esclavos y dependientes. (...)

La razón aristocrática sabe que es determinadora de los valores y no siente la necesidad de ser aprobada o alabada; juzga ser dañino en sí mismo aquello que le daña; siente ser ella quien da precio a las cosas, quien crea los valores. Es la moral de la exaltación de sí mismo. En ella predominan los sentimientos de prosperidad, de poderío, de felicidad, de alta tensión, la conciencia de una riqueza que rebosa y se da: el hombre aristocrático socorre al desgraciado, pero no por compasión, sino por un estímulo que le viene del exceso de su poderío. El hombre aristócrata representa en sí mismo al poder, siente respeto por todos los rigores. (...)

Cosa muy diversa es la moral de los esclavos. Supongamos que los injuriados, los oprimidos, los desgraciados, los esclavos, los descontentos, los fatigados, se pongan a moralizar: ¿cuáles serán sus apreciaciones morales?

---

<sup>37</sup> Selección de textos y comentarios de Denise, Peterfreund y White, *Great Traditions in Ethics*, Belmont, Ca.: Wadsworth, 1996.

Probablemente se manifestará en ellos una desconfianza pesimista contra la situación del hombre en general. El esclavo mira hoscamente los virtudes del poderoso, es escéptico y suspicaz y en extremo desconfiado contra todo lo que los poderosos tienen por "bueno"; quiere engañarse a sí mismo creyendo que la felicidad de aquéllos no es verdadera. Por el contrario, hará resaltar y brillar las virtudes que sirven para hacer soportable la existencia a los desgraciados, y así honrará la piedad, el corazón generoso, la paciencia, la asiduidad, la afabilidad, porque estas son virtudes útiles y representan el único medio de soportar la opresión de la vida.

La moral de los esclavos es esencialmente utilitaria. Aquí es donde tuvo origen la contraposición "bien", "mal"; al mal se atribuye instintivamente cierto poderío, algo de peligroso, de terrible, de refinado, una fuerza nada despreciable. Según la moral de los esclavos, el hombre "malo" inspira "terror", mientras que en la moral de los aristócratas es el hombre "bueno" el que inspira terror y el malo es despreciable.

**Fragmento 2:** *La genealogía de la moral*, primer ensayo, n. 4

*Existen, por lo tanto, diferentes términos para las diferentes morales: el aristócrata hace la distinción entre "bueno" y "malo", mientras que la oposición entre "bondad" y "maldad" la hace el esclavo. Motivado por el resentimiento, el último llama "maldad" a las características que el aristócrata valora más.*

La indicación de cuál es el camino correcto me la proporcionó el problema referente a qué es lo que las designaciones de lo «bueno» acuñadas por las diversas lenguas pretenden propiamente significar en el aspecto etimológico: encontré aquí que todas ellas remiten a idéntica metamorfosis conceptual, — que, en todas partes, «noble», «aristocrático» en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, «bueno» en el sentido de «ánimicamente noble», de «aristocrático», de «ánimicamente de índole elevada», «ánimicamente privilegiado»: un desarrollo que marcha siempre paralelo a aquel otro que hace que «vulgar», «plebeyo», «bajo», acaben por pasar al concepto «malo». El más elocuente ejemplo de esto último es la misma palabra alemana «malo» (schlecht): en sí es idéntica a «simple» (schlicht) — véase «simplemente» (schlechtweg, schlechterdings) — y en su origen designaba al hombre simple, vulgar, sin que, al hacerlo, lanzase aún una

recelosa mirada de soslayo, sino sencillamente en contraposición al noble. Aproximadamente hacia la Guerra de los Treinta Años, es decir, bastante tarde, tal sentido se desplaza hacia el hoy usual. — Con respecto a la genealogía de la moral esto me parece un conocimiento esencial; el que se haya tardado tanto en encontrarlo se debe al influjo obstaculizador que el prejuicio democrático ejerce dentro del mundo moderno con respecto a todas las cuestiones referentes a la procedencia. Prejuicio que penetra hasta en el dominio, aparentemente objetivísimo, de las ciencias naturales y de la fisiología; baste aquí con esta alusión. Pero el daño que ese prejuicio, una vez desbocado hasta el odio, puede ocasionar ante todo a la moral y a la ciencia histórica, lo muestra el tristemente famoso caso de Buckle: el plebeyismo del espíritu moderno, que es de procedencia inglesa, explotó aquí una vez más en su suelo natal con la violencia de un volcán enlodado y con la elocuencia demasiado salada, chillona, vulgar, con que han hablado hasta ahora todos los volcanes.

**Fragmento 3:** *Más allá del bien y del mal*, n. 57

*Nietzsche argumenta que la creatividad es privilegio de los aristócratas, esto es, de los elementos más bárbaros y feroces de la sociedad. Sólo ellos --sostiene Nietzsche-- han logrado mejorar la naturaleza humana.*

Toda nueva elevación del tipo "hombre" fue hasta hoy obra de una sociedad aristocrática, y se deberá siempre a una sociedad que tenga fe en la necesidad de una profunda diferencia del valor de hombre a hombre, y que para llegar a su fin necesite de la esclavitud bajo una u otra forma. Sin el pathos de la distancia que nace de la diferencia de clases, y del constante ejercicio del mandar y del tener a los demás oprimidos y lejanos, no sería posible el otro misterioso pathos, el deseo de ampliar las distancias dentro del alma misma, el desarrollo de estados anímicos, cada vez más elevados, más varios y lejanos; en una palabra, la elevación del tipo hombre, el incesante triunfo del hombre sobre sí mismo (para emplear en sentido supermoral una fórmula moral). Y no hay que hacerse ilusiones humanitarias acerca del origen de una sociedad aristocrática (y por tanto, acerca de la elevación del "tipo hombre"); la verdad es dura. Digamos, sin circunloquios, cómo comenzó en la Tierra toda civilización noble y elevada.

Hombres de naturaleza primitiva, bárbaros en el sentido más terrible de la palabra, hombres de rapiña, con indómita fuerza de voluntad,

con ardiente deseo de dominar, se precipitaban sobre las razas más débiles, más civilizadas, que se ocupan en el comercio o en el pastoreo, o sobre otras civilizaciones decrepitas que gastan las últimas energías de la vida en espléndidos fuegos artificiales del espíritu y de la corrupción. La casta aristocrática fue siempre en sus comienzos la raza bárbara, y su preponderancia debe buscarse, no en la fuerza física, sino en la fuerza del espíritu: eran hombres más completos (bestias más completas).

**Fragmento 4:** *La voluntad de poderío*, n. 373.

*La impotencia espiritual del "rebaño" se refleja en la moral que produce. El principio básico de la moral de esclavos, dice Nietzsche, es el resentimiento contra el espíritu aristocrático. Por ejemplo, el altruismo, un típico ideal de esclavos, niega el valor del egoísmo creativo, que es central en la moral del señor.*

**ORIGEN DE LOS VALORES MORALES.**—El egoísmo vale lo que vale fisiológicamente el que lo posee.

Cada individuo representa la línea de evolución (no solamente tal como la entiende la moral, como algo que comienza con el nacimiento): si representa la evolución ascendente de la línea del hombre, su valor es, en efecto, extraordinario, y el cuidado que inspira la conservación y la protección de su crecimiento puede ser extremo. (El cuidado de la promesa de porvenir que hay en él da al individuo bien nacido un extraordinario derecho al egoísmo.) Si representa, en la evolución, la línea descendente, la descomposición, el malestar crónico, hay que atribuirle poco valor: y la más elemental equidad exige que quite a los hombres bien nacidos la menos cantidad de terreno, de fuerza y de sol. En este caso, la sociedad tiene el deber de asignar al egoísmo sus límites más estrechos (el egoísmo puede a veces manifestarse de una manera absurda, enfermiza, sediciosa): ya se trate de individuos o de capas populares enteras que le marchitan y languidecen. Una doctrina y una religión del "amor" dificulta la propia afirmación; una religión de la paciencia, de la resignación, de la ayuda mutua, en acción y en palabras, pueden ser de un valor superior en semejantes capas, aun a los ojos de los dominadores: pues ellas reprimen los sentimientos de la rivalidad, del resentimiento, de la envidia, que son propios a los seres desheredados; divinizan para ellos, bajo el nombre de ideal de humildad y de obediencia, el estado de esclavitud, de inferioridad, de pobreza, de enfermedad, de opresión. Esto explica por qué las clases (o las razas) dominantes, así como los individuos, han mantenido sin cesar el culto del altruismo, el evangelio de los humildes, el "Dios en la cruz".

El predominio de las evaluaciones altruistas es la consecuencia de un instinto en favor de los desheredados. La evaluación más profunda entra aquí en juego; "yo no valgo gran cosa"; este es un juicio puramente fisiológico; es, más exactamente, el sentimiento de impotencia, la falta de un gran sentimiento (en los músculos, los nervios, los centros del movimiento). La evaluación se traduce, según la cultura específica de estas capas, en juicio moral o religioso (la preponderancia de los juicios religiosos o morales es siempre un signo de cultura inferior); trata de hallar fundamentos en las esferas por las que la idea de "valor" ha llegado a su conocimiento. La interpretación por la cual el pecador cristiano cree comprenderse a sí mismo es una tentativa para encontrar justificada la falta de poder y de confianza en sí: prefiere sentirse culpable a encontrarse vanamente malo. Es ya un síntoma de descomposición el tener necesidad de una interpretación de este género. En otros casos, el desheredado no inquiere la razón de su infortunio en su "falta", como hace el cristiano, sino en la sociedad: tal el socialista, el anarquista, el nihilista; considerando su existencia como algo cuya causa debe ser alguien, éstos se aproximan al cristiano, que cree también poder soportar mejor su malestar y su mala conformación cuando encuentra a alguien a quien puede echarle la culpa. El instinto de la venganza y del resentimiento aparece aquí, en los dos casos, como un medio de soportar la existencia, como una especie de instinto de conservación: del mismo modo que la preferencia concedida a la teoría y a la práctica altruistas. El odio del egoísmo, ya sea del que nos es propio (en el cristiano) o del de los demás (en el socialista), aparece así como una evaluación en la que predomina la venganza; y, por otra parte, como un ardid del espíritu de conservación en los que sufren por el crecimiento de sus sentimientos de mutualidad y reciprocidad... En fin de cuentas, como ya he indicado, esta descarga del rencor que consiste en juzgar, en rechazar y en castigar el egoísmo (el propio o el ajeno), es también el instinto de conservación en los desheredados. En suma, el culto del altruismo es una forma específica del egoísmo que se presenta regularmente en condiciones fisiológicas particulares.

Cuando el socialista exige, con bella indignación, la justicia, el derecho, los derechos iguales, se encuentra bajo el imperio de su insuficiente cultura, que no sabe comprender el porqué de su sufrimiento: por otra parte, es un placer para él; si se encontrase en mejores condiciones se guardaría mucho de pensar así: encontraría entonces su placer en otra parte. Lo mismo le sucede al cristiano: éste condena, calumnia y maldice el mundo, sin exceptuarse él mismo. Pero esto no es

una razón para tomar en serio sus alaridos. En ambos casos, estamos aún entre enfermos, a los a los que sienta bien el chillar, a los que la calumnia les proporciona un alivio que sienta bien el chillar, a los que la calumnia les proporciona un alivio.

**Fragmento 5:** *Más allá del bien y del mal*, n. 259.

*Continuando en la misma línea, Nietzsche condena los ideales de paz e igualdad universal, exponiendo las cualidades de estos que niegan la vida. La explotación y la competencia, dice Nietzsche, caracterizan a las criaturas vivientes, porque ellas son la verdadera esencia de la voluntad de poderío.*

El abstenerse recíprocamente de toda ofensa, de toda violencia y de toda explotación; el equiparar la voluntad propia a la de otra puede ser una buena costumbre entre los individuos en ciertas circunstancias (es decir, cuando hay equilibrio aproximado de fuerzas y de medidas). Pero si se quiere extender este principio y considerarlo como fundamental de la sociedad, se revela como lo que es, como negación de la vida, como principio de disolución y de decadencia.

Aquí conviene ahondar en el pensamiento y dejar aparte todo sentimentalismo: la vida es esencialmente una apropiación, una violación, un enseñoramiento de todo lo que es extraño y débil; significa opresión, rigor, imposición de las propias formas, asimilación; en una palabra, explotación.

Del mismo modo, una corporación sana y viva debe absorber a los demás cuerpos, mientras que sus componentes se tratan con respeto recíproco: querrá dominar, crecer, dilatarse, atraer, conquistar, no porque esto sea bueno o malo, sino porque ella vive, y la vida es voluntad de dominio.

Más en este punto la conciencia de los europeos está llena de preocupaciones: aun los doctos se prometen un futuro estado social que no tenga carácter de explotación, lo cual me parece como si se quisiera inventar una vida que no tuviera funciones orgánicas. La explotación es para nosotros indicio de sociedad corrompida, imperfecta y primitiva; es parte esencial de todo lo que vive, es una función orgánica, consiguiente a la voluntad de dominio, que no es sino la voluntad de vivir. Esto, como teoría, podrá ser cosa nueva, pero en realidad es el hecho substancial de toda historia: tengamos al menos el valor de confesarlo.

**Fragmento 6:** *La voluntad de poderío*, nn. 200-201, 204, 249.

*La principal responsabilidad por la moral decadente que está consumiendo la civilización europea la tienen el Judaísmo y el Cristianismo, según Nietzsche.*

Yo considero el cristianismo como la más nefasta mentira de seducción que haya existido hasta el presente, como la gran mentira impía; yo discierno las ramas y los últimos brotes de su ideal bajo todos los demás disfraces, yo rechazo toda clase de compromiso con él, todas las posiciones falsas; yo predico la guerra contra él.

La moralidad de las pequeñas gentes como medida de las cosas; ésta es la más repugnante degeneración que la civilización ha presentado hasta aquí. ¡Y esta especie de ideal está suspendido permanentemente por encima de la humanidad bajo el nombre de "Dios"!

Cualquiera que sea la modestia en sus aspiraciones a la limpieza intelectual, no podemos menos, cuando nos ponemos en contacto con el Nuevo Testamento, de experimentar algo como un malestar inexplicable; pues la impertinencia desenfrenada que hay, en los menos calificados, en querer decir su palabra sobre los grandes problemas, su pretensión de querer erigirse en jueces en estas cuestiones, rebasan todos los límites. La imprudente ligereza con que se habla aquí de los problemas más inabordables (la vida, el mundo, Dios, el fin de la vida), como si no fueran problemas, sino las cosas más sencillas que no ignorasen estos pequeños cazurros.

La "ley", fórmula fundamentalmente realista de ciertas condiciones en la conservación de una comunidad, la ley prohíbe ciertos actos ejecutados en una dirección definida, sobre todo cuando estos actos se dirigen contra la comunidad; no prohíbe el sentimiento que inspira este acto, pues tiene necesidad de estos mismos actos ejecutados en un sentido diferente, es decir, contra los enemigos de la comunidad. Entonces interviene el idealista de la moral y dice: "Dios ve los corazones; el acto en sí no es nada; es preciso extirpar el sentimiento de enemistad de donde brota..." En condiciones normales se ríe de todo esto; sólo en estos casos excepcionales en que una comunidad vive absolutamente fuera de toda coacción, en que hace la guerra por su existencia, es cuando se prestan oídos a estas cosas. Nos abandonamos a un sentimiento cuya utilidad no se puede concebir.



Este fue, por ejemplo, el caso a la aparición de Buda en una sociedad muy apacible y afligida de una extrema fatiga intelectual.

Este fue, igualmente, el caso en la primera comunidad cristiana (y también en la comunidad judía), que tenía por condición primera la sociedad judía absolutamente apolítica. El cristianismo sólo podía crecer sobre el terreno del judaísmo, es decir, en un pueblo que ya había renunciado a su vida política y se entregaba a una especie de existencia parasitaria en el centro del régimen romano. El cristianismo dio un paso más: se masculinizó un poco, las circunstancias lo permitían. Se expulsó la naturaleza de la moral cuando se dijo: "Amad a vuestros enemigos", pues desde entonces la naturaleza, que manda amar al prójimo y odiar al enemigo, ha perdido todo su sentido en la ley (en el instinto); entonces es preciso que el amor del prójimo encuentre fundamentos nuevos (como una especie de amor de Dios). En todas partes se introduce la idea de Dios y se extirpa la idea de utilidad; en todas partes se niega el verdadero origen de toda moral; se destruye radicalmente la veneración a la naturaleza, que consiste, precisamente, en reconocer una moral natural.

¿De dónde procede la seducción de semejante ideal castrado? ¿Por qué no nos sentimos asqueados, como lo estamos, por ejemplo, a la idea que nos formamos del castrado?... La respuesta salta a los ojos, pues no es la voz del castrado la que nos repugna, a pesar de la cruel mutilación que la causa; por el contrario, esta voz se ha hecho más dulce... Por el hecho de haber extirpado a la virtud sus "partes viriles", ésta ha tomado entonaciones femeninas que no tenía anteriormente.

Si pensamos, por otra parte, en la espantosa dureza, en los peligros y en las incertidumbres que una existencia de virtudes viriles trae consigo—la vida de un corso, aun de un corso de hoy día, o bien de un árabe pagano (que es semejante en todas sus particularidades a la de los corsos; ciertos cantos árabes pudieran haber sido inventados por corsos)—, se comprenderá cómo es precisamente la especie de hombres más robusta la que se deja fascinar e impresionar por estas entonaciones voluptuosas de "bondad", de "pureza"... una melodía pastoral... un idilio... el "hombre bueno"; tales cosas hacen mucho efecto cuando la tragedia recorre las calles.

Pero con esto hemos reconocido cómo el "idealista" (el castrado espiritual) sale de una realidad completamente determinada y cómo es otra

cosa que un hombre fantástico... Hemos reconocido, precisamente, que, por su forma de realidad, tal prescripción brutal, que prohíbe ciertos actos, no tenía sentido (porque el instinto que le lanza a un acto está debilitado por la larga falta de ejercicio, de entrenamiento). El "castratista" formula una suma de nuevas condiciones de conservación para hombres de una especie determinada; en esto es realista. Los medios que le sirven para imponer su legislatura son los mismos que los de los antiguos legisladores: la apelación a toda especie de autoridad, a "Dios"; la utilización de la idea de falta y de castigo; lo que quiere decir que acapara en su provecho todo lo que pertenece al ideal antiguo, pero dándole una nueva interpretación: la falta, por ejemplo, se hace una cosa interior (bajo la forma del remordimiento).

En la práctica, esta especie de hombres desaparece desde que cesan las condiciones excepcionales de su existencia —una especie de felicidad de insular, de tahitiano, como la poseyeron los pequeños judíos en las provincias romanas—. Su único adversario natural era el terreno de donde salieron. Contra este terreno le era preciso luchar, desarrollar los instintos que sirven para la ofensiva y la defensiva; sus adversarios son los partidarios del antiguo ideal (esta especie de enemistad está representada, de una manera grandiosa, por San Pablo en lo que se refiere al ideal judaico; por Lutero en lo que se refiere al ideal clerical y ascético). La forma más dulce de esta oposición es ciertamente la de los primeros budistas; quizá no haya habido nada a lo que se haya consagrado más trabajo que a desacreditar y debilitar los sentimientos de enemistad. La lucha contra el resentimiento aparece casi como la primera tarea del budista: sólo de este modo han garantizado la paz del alma. Separarse, pero sin rencor; esto hace presumir, en efecto, una humanidad asombrosamente suavizada y amansada, compuesta de santos...

LA HABILIDAD DEL CASTRATISMO MORAL.— ¿Cómo hace la guerra el castratismo a las pasiones y a las evoluciones morales? No posee medios violentos ni físicos, únicamente puede hacer una guerra de astucia, de hechizo, de mentira, en una palabra, una guerra del "espíritu".

Primera fórmula: Se acapara de una manera general la virtud en favor de un ideal; se niega el ideal más antiguo hasta hacer de él la oposición a todo ideal. Para esto hay necesidad de un verdadero arte en la calumnia.

Segunda fórmula: Se pretende un tipo particular que se fija como medida general; se proyecta este tipo en las cosas, detrás de las cosas, detrás del destino de las cosas, y se le llama Dios.

Tercera fórmula: Se decreta que los adversarios de un ideal son los adversarios de Dios; se inventa, para uso propio, el derecho al gran "pathos", el derecho al poder, el derecho de maldecir y bendecir.

Cuarta fórmula: Se hace derivar todo sufrimiento, todo lo inquietante y terrible y fatal de una oposición contra dicho ideal: todo sufrimiento sigue, como el castigo a la falta, aun entre los mismos partidarios (a menos que no se trate de una prueba, etc.).

Quinta fórmula: Se llega hasta considerar la naturaleza como una oposición al propio ideal; se pretende que es una prueba de paciencia, una especie de martirio soportar durante tan largo tiempo la vida en lo natural; se trata de reflejar en la actitud el desdén hacia las cosas naturales.

Sexta fórmula: La victoria de la contranaturaleza, del castratismo espiritual, la victoria del mundo de los puros, de los buenos, de los inocentes, es proyectada en el porvenir como el fin último, como la gran esperanza, como la llegada del "reino de Dios".

Yo espero que todavía tendremos ocasión de reírnos de esta elevación artificial de una pequeña especie de hombres que se erigen en medida absoluta de las cosas...

EL EVANGELIO.—La noticia del ingreso en la felicidad es posible a los humildes, a los pobres, que no se ha hecho más que separarse de las instituciones, de la tradición y de la tutela de las clases superiores; en este sentido el cristianismo no es otra cosa más que la doctrina socialista por excelencia.

Propiedad, posesión, patria, condición y rango social; tribunales, policía, gobierno, Iglesia, instrucción, arte, militarismo, todo esto no es más que trabas a la felicidad, errores y emboscadas, obras del demonio, cuyo castigo anuncia el cristianismo, y todo esto sigue siendo también típico en la doctrina socialista.

Detrás de estos desbordamientos hay una explosión de repugnancia concentrada contra los "señores", el instinto profundo de la felicidad de

que se gozaría sólo con sentirse liberado de tan larga opresión... (Generalmente, el síntoma de que las capas inferiores han sido tratadas con demasiada humanidad, el hecho de que empiezan a sentir en la lengua el gusto de una felicidad que les estaba prohibida... No es el hambre lo que engendra las revoluciones, sino el hecho de que en el pueblo el apetito entra comiendo...)

**Fragmento 7:** *Más allá del bien y del mal*, n. 62.

*Nietzsche resume su crítica del Judaísmo y del Cristianismo recalcando su inadecuación para la lucha por la supervivencia.*

Entre los hombres, como en toda especie animal, hay un exceso de enfermos, de degenerados, de débiles, de dolientes; los sanos constituyen una excepción; y en este sentido podría decirse que el hombre es un animal todavía no determinado, una excepción rara. Pero hay todavía una cosa peor: cuando más elevado es el tipo del hombre, tanto menos es probable que salga bien: el acaso, la ley de lo irracional, se manifiestan de la forma más terrible en toda la economía del hombre, en el efecto destructivo que ejercen sobre los hombres superiores, en los cuales las condiciones de vida son delicadas, múltiples y difícilmente calculables.

Ahora bien: ¿qué función asumen las religiones ante tal excedencia de casos abortivos? Tienen a conservarlos, a mantenerlos en vida, se llaman a sí mismas religiones de los que sufren, dan razón a todos aquellos para quienes la vida es una enfermedad, y querían hacer falsos o imposibles todos los demás modos de la vida. Mucho ha valido esta premura de compadecer y de conservar, en cuanto se ha extendido al tipo más elevado, y hasta ahora el más doliente de la humanidad. Las dos grandes religiones han sido las causas principales de mantener el tipo "hombre" a un muy bajo nivel, conservando mucho de lo que estaba destinado a perecer. Débense a las mismas beneficios inestimables; porque, ¿quién tendrá en sí tesoros bastantes de gratitud para no aparecer pobre ante lo que han trabajado por Europa los "hombres espirituales" del cristianismo? Y sin embargo, si consolaban a los desgraciados, si infundían valor a los desesperados y oprimidos, si daban el brazo a los que no podrían caminar solos, si atraían lejos del mundo a los conventos, a estas casas de corrección del alma, a todos los descontentos y náufragos de la sociedad humana, ¿qué más podían hacer para conservar todo lo enfermo y doliente, para contribuir al deterioro de la raza europea?

¡Debían necesariamente invertir todos los valores! Desterrar a los fuertes; amortiguar las grandes esperanzas; hacer sospechosa la felicidad; convertir todo lo que hay de independiente, de viril, de conquistador y de dominador en el hombre, todos los instintos del tipo humano más elevado y mejor fundido, en incertidumbre, en vileza, en destrucción de sí mismo; transformar el amor a las cosas terrenas y a la dominación de las mismas en odio contra la tierra y contra todo lo terreno: he aquí la tara que emprendió la Iglesia, y que debía llevar a cabo hasta tanto que el deseo de sustraerse al mundo y a los sentidos se identificara con la idea de hombre superior. Si el ojo burlón y sereno de un dios epicúreo contemplase la comedia dolorosa, grosera y refinadora del cristianismo, creo que no acabaría de maravillarse y de reírse; le parecería que por espacio de diez y ocho siglos ha dominado en Europa una voluntad única, la de convertir al hombre en un aborto sublime. Pero quien dotado de necesidades opuestas y armado del divino cincel se acercase a este producto degenerado y entristecido que se llama europeo cristiano (Pascal, por ejemplo), ¿no debería exclamar indignado, compadecido y espantado?: "¡Oh necios, necios que os tenéis por piadosos!, ¿qué habéis hecho? ¡No era éste trabajo para vuestras manos! ¡Cómo me habéis afeado destrozando la escultura más hermosa! ¿Qué habéis hecho?" He querido decir: el cristianismo es hasta el día de hoy la especie más funesta de exaltación de sí mismo. Hombres demasiado incultos y rudos para cincelar la estatua humana, hombres débiles e imprevisores, faltos de la necesaria abnegación para establecer la ley fundamental de que los abortivos deben perecer; hombres demasiado plebeyos para ver el insondable abismo que nos separa a uno de los otros; tales hombres, con su "igualdad ante Dios", han dirigido hasta hoy los designios de Europa y han logrado formar una especie enana, una variedad ridícula, un animal de rebaño, bonachón, enfermo, mediocre, el moderno europeo...

**Fragmento 8:** *La voluntad de poderío*, nn. 428, 434, 461.

*Los filósofos morales, no menos que los sacerdotes, enseñan a despreciar la vida, y Nietzsche ataca la superstición que ha sido común entre los filósofos: una falsa psicología, una falsa lógica, y una falsa comprensión del papel de la razón en la vida.*

Hasta dónde llega la corrupción de los psicólogos por la idiosincrasia moral: —Nadie, entre los antiguos filósofos, tuvo el valor de afirmar la teoría de la voluntad no libre (es decir, de afirmar una teoría que niega la moral); nadie tuvo el valor de definir como un sentimiento de

poderío lo que hay de típico en la alegría, en toda especie de alegría ("felicidad"): pues la alegría que proporciona el poder era considerada como inmoral; nadie tuvo el valor de considerar la virtud como una consecuencia de la inmoralidad (de una voluntad de poderío) al servicio de la especie (o de la raza, o de la "polis") (pues la voluntad de poderío era considerada como una inmoralidad).

En toda la evolución de la moral no hay una sola verdad: todos los elementos ideales con los que se trabaja son ficciones; todos los hechos psicológicos sobre los cuales nos basamos son falsos; todas las formas de la lógica que se introducen en este reino de la mentira son sofismas. Lo que distingue a los filósofos de la moral es la completa ausencia de toda limpieza, de toda disciplina de la inteligencia: consideran los "bellos sentimientos" como argumentos; cuando su pecho se eleva les parece que está animado por el soplo de la divinidad... La filosofía moral es el período escabroso en la historia del espíritu.

El primer gran ejemplo: bajo el nombre de moral, bajo el patrocinio de la moral, nos hemos entregado al delito más grave que puede cometerse, haciendo en realidad obra de decadencia en todos conceptos. No insistiremos nunca bastante en la afirmación de que los grandes filósofos griegos son los que representan la decadencia de toda verdadera capacidad griega y que hacen a esta decadencia contagiosa... Esta "virtud", hecha completamente abstracta, fue la gran seductora, lanzando a los hombres a hacerse ellos mismos abstractos; es decir, a disolverse.

El momento es muy curioso: los sofistas comienzan la crítica de la moral, el primer conocimiento de la moral —colocan unas frente a otras, la mayor parte de las evaluaciones morales—; dan a entender que toda moral se justifica desde el punto de vista de la dialéctica; es decir, que nos enseñan cómo toda fundamentación de una moral debe ser necesariamente sofística —proposición que fue demostrada luego, en el estilo más elevado, por los filósofos antiguos posteriores a Platón (hasta Kant)—; establecen la primera verdad de que una "moral en sí", un "bien en sí" no existen, y que es locura hablar de verdad en este terreno. ¿Dónde estaba, pues, en esta época la probidad intelectual?

La cultura griega de los sofistas tenía sus raíces en todos los instintos griegos; forma parte de la cultura de la época de Pericles, tan necesariamente como Platón no puede formar parte de ella; tiene sus precursores en Heráclito, en Demócrito, en los tipos científicos de la

antigua filosofía; encuentra, por ejemplo, su expansión en la cultura superior de un Tucídides. Terminó por tener razón: todo progreso del conocimiento psicológico o moral ha restaurado a los sofistas... Nuestro espíritu de hoy es completamente el espíritu de Heráclito, el de Demócrito y el de Protágoras... Basta con decir que es protagórico, porque Protágoras resumió en él a los dos hombres: Heráclito y Demócrito.

(Platón, un gran Cagliostro —recordemos la manera como le juzgaba Epicuro; en la manera como le juzgó Timón, el amigo de Pirrón.) La lealtad de Platón ¿no está fuera de duda?... Pero, por lo menos, sabemos lo que quería que se enseñase como verdad absoluta, de las cosas que no le aparecían como verdades condicionadas: quiero decir la existencia personal y la inmortalidad personal del "alma".

SÓCRATES.—Este cambio del gusto en favor de la dialéctica es un gran signo de interrogación. ¿Qué sucedió realmente? Sócrates, el que le realizó, llegó a vencer un gusto principesco, el gusto de lo noble: el pueblo venció por medio de la dialéctica. Ante Sócrates la buena sociedad rechazaba la dialéctica; se creía que ella nos hacía vulnerables; se prevenía a la juventud contra ella. ¿A qué este aparato de razonamientos? Contra los demás se tiene la autoridad. Se manda esto y basta. Entre sí, "inter pares", se tiene la tradición, aun sin autoridad; y, en último término, se "comprenden". No quedaba lugar para la dialéctica. También se desconfiaba de aquella facilidad para encontrar argumentos. Las cosas honestas no tenían su razón tan a mano. Es algo indecente mostrar los cinco dedos de la mano. Lo que se puede demostrar tiene poco valor. La dialéctica despierta desconfianza, y el instinto de todos los oradores de todos los partidos sabe que es poco persuasiva. Nada es más fácil de destruir que un efecto dialéctico. La dialéctica sólo puede ser un arma de defensa. Hay que estar en un apuro, se tiene que ver pisoteado el propio derecho: antes no hay que hacer uso de ella. Los judíos eran por esto dialécticos; el zorro lo es, Sócrates lo fue. Se tiene en la mano, con ella, un instrumento despiadado. Se puede tiranizar con ella. Se está indefenso al vencer. Se abandona a su víctima: la prueba de que no se es un idiota. Se exaspera a la gente permaneciendo fríos como la razón vencedora; se despoticiza la inteligencia de sus adversarios. La ironía del dialéctico es una forma de la venganza popular: los oprimidos tienen su ferocidad en la fría punta de acero del silogismo.

En Platón, como hombre de excesiva sensibilidad y de fantasía, el encanto del concepto fue tan grande que divinizó y reverenció

involuntariamente el concepto como forma ideal. La embriaguez dialéctica, como conciencia de adquirir por ella un señorío sobre sí mismo, como instrumento de la voluntad de poderío.

Por qué los filósofos son calumniadores. La pérfida y ciega enemistad de los filósofos respecto de los sentidos, ¡cuánto de plebeyo y de bravucón hay en todo este odio!

El pueblo siempre ha considerado un abuso, cuyas consecuencias ha sentido, como un argumento contra aquello de que se ha abusado: todos los movimientos insurreccionales contra los príncipes, ya sea en el terreno de la política o en el de la economía, argumentan siempre de manera que presentan un abuso como necesario e inherente al principio.

Es ésta una historia lamentable: el hombre busca un principio sobre el cual pueda apoyarse para despreciar al hombre: inventa un mundo para poder calumniar y salir de este mundo: de hecho, extiende siempre la mano hacia la nada, y de esta nada saca un Dios, la "verdad", y, en todo caso, un juez y un condenador de este ser...

Si queremos tener una prueba de la manera profunda y fundamental cómo las necesidades verdaderamente bárbaras del hombre tratan de satisfacerse, aun en su estado domesticado y su "civilización", es preciso buscar los leimotivos de toda la evolución de la filosofía. De este modo encontraremos una especie de venganza de la realidad, una destrucción socarrona de las evaluaciones, en medio de las cuales vive el hombre, un alma insatisfecha que considera el estado de disciplina como una tortura y que experimenta una voluptuosidad particular en cortar, de un modo enfermizo, todos los lazos que le ataban a él.

La historia de la filosofía es una rabia secreta contra las condiciones de la vida, contra los sentimientos de valor de la vida, contra la decisión en favor de la vida. Los filósofos jamás dudaron en afirmar un mundo, a condición de que estuviera en contradicción con este mundo, de que pusiera en sus manos un instrumento que pudiese servir para hablar mal de este mundo. La filosofía fue hasta aquí la gran escuela de la calumnia, y de tal modo se impuso, que aún hoy día nuestra ciencia, que se hacía pasar por intérprete de la vida, ha aceptado la posición fundamental de la calumnia y manipula este mundo como si no fuera más que apariencia, este encadenamiento de causas como si no fuera más que fenomenal. ¿Cuál es el odio que entra en juego?



Yo creo que es siempre la "Circe" de los filósofos, la moral, que les juega la mala partida de forzarles a ser, en todo tiempo, calumniadores... Creían en las "verdades" morales, encontraban allí valores superiores: ¿qué les quedaba por hacer sino decir "non" a la existencia a medida que la comprendían mejor?... Pues esta existencia es inmoral... Y esta vida reposa en hipótesis inmorales: y toda moral niega la vida.

Suprimamos el mundo verdadero: para hacer esto, tenemos que suprimir los valores superiores que tiene en curso hasta aquí la moral... Basta demostrar que la moral ella también es inmoral, en el sentido en que la inmoralidad ha sido condenada hasta aquí. Cuando hayamos roto de esta manera la tiranía de los valores que han tenido curso hasta aquí, cuando hayamos suprimido el mundo-verdad, un nuevo orden de valores aparecerá naturalmente.

El mundo-apariencia y el mundo-mentira: he ahí la contradicción. Este último fue llamado hasta aquí mundo-verdad, "verdad absoluta", "Dios". Este es el que hemos suprimido.

Lógica de mi concepción:

1) La moral como valor superior (dueña de todas las fases de la filosofía, hasta del escepticismo). Resultado: este mundo no vale nada, no es el "mundo-verdad".

¿Qué es lo que determina aquí el valor superior? ¿Qué es exactamente la moral? El instinto de decadencia; para los agotados y los desheredados, es una manera de vengarse. Prueba histórica: los filósofos son siempre decadentes al servicio de la religión nihilista.

El instinto de decadencia que se presenta como voluntad de poderío. Prueba: la inmoralidad absoluta de los medios en toda la historia de la moral.

No hemos reconocido en toda la corriente más que un caso particular de la voluntad de poderío: la moral misma es un caso especial de inmoralidad.

**Fragmento 9:** *Más allá del bien y del mal*, nn. 229-30.

*Nietzsche redescubre los valores que favorecen la vida de crueldad y decepción homérica entre los valores que permanecerán entre los hechos duros de la existencia.*

Hasta las verdades más palpables permanecen por siglos y siglos comúnmente ignoradas, porque se teme que puedan devolver la vida a la fiera felizmente destruida. Quizá es un atrevimiento mío el dejar traslucir semejante verdad: otros quizá la tomarán por su cuenta y le harán beber tanta "leche de piadosas virtudes", que la dejen tranquila, muda y olvidada en su vieja madriguera. Menester es comenzar a penar de diverso modo y a abrir bien los ojos en el asunto de la crueldad; menester es armarse de impaciencia para no tolerar más los triunfos insolentes de las virtudes que explicaron a propósito de la tragedia los filósofos antiguos y modernos. Casi todo lo que llamamos "cultura superior" se basa en la espiritualización de la crueldad; esta es mi tesis: la fiera no ha muerto, vive, próspera, sólo que ha sido divinizada.

El deleite doloroso que constituye la esencia de la tragedia, no es más que crueldad; todo lo que hay de sublime en la compasión trágica, así como en los supremos y delicadísimos escalofríos de la alta metafísica, obtiene su dulzura de la crueldad con que va mezclado. Todo el goce que saboreaban los romanos en la arena del circo, y los cristianos en los arrobos de la cruz, y los españoles ante las hogueras o en las corridas de todos, y los japoneses cuando escuchan amontonados la tragedia, y los obreros parisienses que sienten la nostalgia de revoluciones sangrientas, y la wagneriana que escucha extática Tristán e Isolde, no son otra cosa que los hechizos mágicos de la gran Circe que se llama Crueldad. (...)

Finalmente, conviene observar también aquella voluntariedad desengañar a otros, de fingirse órgano de una fuerza creadora, plasmadora y nobilísima: con esto saborea el deleite de la multiplicidad de sus máscaras, de su astucia y de su seguridad: ¡precisamente sus artes proteicas son las que mejor le defienden y le esconden!

Contra esta voluntad de las apariencias, de la significación, de la máscara, del mando, en suma, de lo superficial, reacciona la inclinación sublime del pensador, que toma o quiere tomar las cosas profundamente, de modo múltiple, radicalmente: es una especie de crueldad en la conciencia y en el gusto intelectual que todo pensador habrá sentido en sí mismo, siempre que haya abierto el ojo y se haya sujetado a disciplina rigurosa y a palabras serias.

Él dirá: "Hay algo cruel en la inclinación de mi espíritu. Sí; pero que prueben los virtuosos y los amables a quitárselo de la cabeza! Realmente, sería muy bonito si en lugar de la crueldad se pudiera vituperar, imputar o alabar en nosotros alguna otra cosa, por ejemplo, una honradez exuberante; a nosotros, a nosotros, espíritus libres!, ¡muy libres!, como algún día nos juzgará la fama.

**Fragmento 10:** *Más allá del bien y del mal*, n. 44.

*El carácter ennoblecedor del sufrimiento puede ser apreciado solamente por los aristócratas. Despreciando como debilidad el deseo de la masa de liberarse del dolor, los espíritus libres se descubren a través del sufrimiento, pues éste los lleva a convertir la voluntad de vivir en "voluntad incondicional de poderío".*

En todos los países de Europa y América hay quien abusa de aquel nombre, hay una especie de espíritus muy estrechos (...). Pertenecen a la especie de niveladores, falsamente llamados espíritus libres (...). Tienen con todas sus fuerzas al contentamiento universal de los rebaños en el prado; tienden a procurar a cada ciudadano una vida segura, exenta de peligros, cómoda y fácil; sus más frecuentes estribillos son "igualdad de derechos" y "compasión de todos los dolores", y hasta dicen que debiera abolirse el sufrir.

Nosotros, por el contrario, que nos hemos hecho un ojo y una conciencia para responder a la cuestión "dónde y cómo nació y creció más vigorosa la planta hombre", creemos que ha sido en condiciones opuestas, y que para llegar a este fin debieron aumentarse monstruosamente las dificultades de su situación; que la imaginación del individuo, su simulación (su "espíritu") bajo una larga opresión, hubieron de desarrollar finura y audacia, y que la voluntad de vivir hubo de sublimarse hasta ser voluntad de dominar: nosotros creemos que la dureza, la violencia, la esclavitud, los peligros externos e internos, el estoicismo, las artes diabólicas y tentadoras de mala especie, que todo el mal, todo lo terrible, todo lo tiránico, toda la brutalidad de los animales rapaces, toda la perfidia de serpiente que halla en el hombre, todo esto ha contribuido a realzar y perfeccionar el tipo "hombre" tanto o más que sus contrarios; y al decir esto, no lo decimos todo, pero ya se ve por lo que decimos y por lo que callamos que estamos en el polo opuesto de todas las modernas ideologías y aspiraciones pastoriles; ¡quizá seamos sus antípodas! ¿Y qué maravilla si los más "espíritus libres", no somos precisamente nosotros, locuaces y no

deseamos publicar a cada momento, de qué cosa puede librarse el espíritu y hacia qué cosa se siente empujado? Apelando a la peligrosa fórmula "más allá del bien y del mal", con la cual nos preservamos del riesgo de ser confundidos con los demás, conocemos ser algo diverso de los "librepensadores", o como quieran llamarse estos abogados de las ideas modernas. Nosotros, dueños, o por lo menos huéspedes, de muchas regiones intelectuales; huyendo siempre de los lugares enervantes y sin aire, en los cuales pugnan por meternos nuestras simpatías y nuestras antipatías, la juventud, el nacimiento, el acaso de los hombres o de los libros, y hasta el cansancio de un largo viaje; llenos de malignidad, contra los cebos de dependencia que se ocultan en los honores, en el dinero, en los cargos públicos y en los entusiasmos sensuales; agradecidos hasta con las necesidades y enfermedades, porque nos descubrieron la posibilidad de librarnos de cierta regla y de sus "prejuicios ajenos"; agradecidos a todo lo que en nosotros es Dios y demonio, oveja y gusano; curiosos hasta el vicio; investigadores hasta la crueldad; con los dedos que palpan lo impalpable, con dientes y estómago que desafían las cosas más indigestas; prontos a toda obra que requiera sagacidad; prontos a todas las aventuras, gracias a un exceso de libre albedrío; llenos de almas y subalmas, cuyas últimas intenciones nadie penetra; con fondos y dobles fondos, que ningún pie recorrerá por completo; escondidos en la sombra en medio de la luz; conquistadores, aunque parezcamos herederos y disipadores; clasificadores y recolectores desde por la mañana hasta por la noche; avaros de nuestras riquezas y de nuestras arcas llenas; económicos en el aprender y en el olvidar; ingeniosos para inventar esquemas; orgullosos, a veces, por las tablas de categorías; pedantes otras; a veces búhos nocturnos del trabajo, aun en pleno día, y aun si es necesario, espantapájaros; y hoy sí que es necesario, porque somos los amigos natos, jurados y celosos de la soledad, de nuestra interna soledad, lo mismo en la media noche que en medio del día; ¡he aquí lo que nosotros somos, espíritus libres!

**Fragmento 11:** *Más allá del bien y del mal*, nn. 43-44

*El filósofo del futuro, que entiende los valores dictados por la voluntad de poderío, se apartará de las masas. Será un aristócrata, no un nivelador, como los actuales. La verdadera libertad, y no la falsa libertad buscada por los esclavos, será su doctrina.*

¿Son amigos de la verdad estos filósofos que vienen? Es probable; porque, hasta ahora, todos los filósofos amaban sus propias verdades. Mas, de cierto, no serán dogmáticos.

Sentiríanse contrariados en su orgullo y también en su gusto, si su verdad estuviese al alcance de todos, como fue hasta ahora el íntimo deseo y el sentido recóndito de todas las aspiraciones dogmáticas. "Mi juicio es mío y los demás no tienen derecho a él", dirán tal vez los filósofos del porvenir. Menester es librarse del mal gusto de querer andar al paso de la multitud.

La palabra "bien" no suena lo mismo en mi boca que en la del vecino. ¿Cómo, pues, podrá darse un "sentido común"? Esta palabra se contradice a sí misma: lo que es común vale poco. Al fin y al cabo, las cosas deben ser como son y como siempre fueron: las cosas grandes reservadas a los hombres grandes, los abismos a las profundidades, las dulzuras y espasmos a los refinados; en suma, todo lo que es raro a los que son raros.

¿Será necesario que después de esto añada que también los filósofos del provenir serán espíritus libres, muy libres, algo mucho más elevado, algo muy diverso e inconfundible?

Empero al decir esto, mirándoles a ellos y mirándonos a nosotros, veo que somos sus heraldos, sus precursores, nosotros, espíritus libres también, y que tenemos el deber de esquivar un antiguo prejuicio, un equívoco que llena de espesa niebla el concepto "espíritu libre".

**Fragmento 12:** *La voluntad de poderío*, nn. 1007-1009

*El futuro progreso de la humanidad requiere una subversión de los valores, la cual dará a la voluntad de poderío su lugar correcto.*

Invertir los valores.--¿Qué sería esto? Deben existir todos los movimientos espontáneos, los nuevos, fuertes, del porvenir: pero hoy se encuentran todavía bajo nombres falsos y evaluaciones falsas y no han adquirido aún consciencia de sí mismos.

Queremos obtener una valerosa conciencia y afirmación de lo que hemos conseguido; queremos desembarazarnos del hábito de las valoraciones antiguas que nos desvaloran en las cosas mejores y más fuertes conseguidas hasta ahora por nosotros.

Toda doctrina para la cual no está acumulada ya toda la fuerza y la materia explosiva, necesaria, es superflua. Se pueden invertir los valores cuando existe una tensión de nuevas necesidades, de gentes que tienen nuevas necesidades, que sufren de los viejos valores sin tener conciencia de ello.

Punto de vista para mis valores.--¿Se obra por abundancia o por deseo? ¿Se mira solamente o se pone mano a la obra? ¿O se tuerce la mirada y se aparta? ¿Se obra por fuerza acumulada, "espontáneamente", o se es estimulado y excitado de un modo simplemente reactivo? ¿Se es simple por pobreza de elementos o se obra por preponderante dominio sobre un gran número, hasta poner este gran número al propio servicio cuando se tiene necesidad de ello? (...)

**Fragmento 13:** *Más allá del bien y del mal*, n. 230

*Antes de que la nueva filosofía de la fuerza pueda ser efectiva, hay una tarea que debe ser completada: la verdad debe ser mostrada a aquellos que son capaces de recibirla. Esta es la tarea que Nietzsche se asigna a sí mismo.*

Entretanto (y aun queda tiempo) seremos los últimos en adornarnos con tales guirnaldas morales: todos nuestros trabajos nos hacen tomar hastío a tales gustos y a sus alegres pompas. Son palabras bellas, resplandecientes, resonantes, aparatosas: honradez, amor de la verdad, amor de la sabiduría, sacrificio por la ciencia, heroísmo por la simplicidad.

Pero nosotros, marmotas solitarias, en el secreto de nuestra conciencia de ermitaños, nos hemos convencido de que aun esta pompa de palabras pertenece al antiguo aparato de mentira de la inconsciente vanidad humana, y que aun bajo estos lisonjeros colores vive y predomina el terrible texto fundamental *homo natura*. Restituir el hombre a la Naturaleza, dominar sobre las muchas interpretaciones vanas y sentimentales y enigmáticas que hasta hoy cubrieron con un barniz de brillantes colores el eterno texto fundamental *homo natura*, hacer posible que de hoy en adelante el hombre se presente al hombre, endurecido en la disciplina de la ciencia, de la misma manera que hoy se presenta a la Naturaleza con ojos impertérritos de Edipo, con las orejas cerradas de Ulises, sordo a las lisonjas de todos los ruiñesores metafísicos, que no cesan de cantarle: "¡Tú eres más! ¡Tú eres más alto! ¡Tú eres de otro origen!". He aquí nuestra tarea. Será una tarea extraña y loca, pero al fin es una tarea (...).