

**El único criterio en la selección de los fragmentos que se incluyen a continuación ha sido su lectura y comentario en el aula.**

**PARMÉNIDES**  
**ACERCA DE LA NATURALEZA**

**I. Proemio**

Allí están las puertas de los senderos de la Noche y del Día,  
y en torno a ellas un dintel y un umbral de piedra.

Ellas mismas, etéreas, cubiertas por grandes hojas,  
de las cuales Diké, la de abundantes penas, guarda las llaves de variados usos.  
Hablándole con dulces palabras, las doncellas  
la persuadieron con prudencia para que quitara pronto de las puertas  
el cerrojo asegurado;  
entonces estas abrieron sus hojas en un gigantesco bostezo y las jambas,  
ricamente labradas en bronce, provistas de bisagras y pernos,  
una tras otra giraron en los goznes.

Allí, a través de ellas,  
las doncellas, siguiendo el camino, guiaron con pericia al carro y a las yeguas.

Y la diosa me recibió benévola. Tomó mi mano  
derecha en la suya y me habló con estas palabras:

“¡Oh, joven, que en compañía de inmortales aurigas  
y de sus yeguas llegas hasta nuestra morada,  
bienvenido! Pues no es un hado funesto el que te ha enviado a recorrer  
este camino, apartado como está del paso de los hombres,  
sino Temis y Diké. Y ahora es preciso que te enteres de todo:  
por un lado, el corazón valeroso de la verdad redonda;  
por otro, las opiniones de los mortales, para los cuales no existe la fe verdadera”.

**II. El discurso de la verdad**

Se debe decir y pensar lo que es: pues es posible ser,  
mientras [a la nada] no le es posible [ser]. Esto es lo que te ordeno que muestres.  
Pues jamás se impondrá que no haya cosas que no sean.

Debes apartar tu pensamiento de ese camino [erróneo] de indagación  
en el cual los mortales ignorantes vagan errantes, bicéfalos, mientras la incapacidad  
guía en sus pechos a la turbada inteligencia.  
Son llevados como ciegos y sordos, atónitos, gente que no sabe juzgar,  
para los que el ser y el no ser pasan por lo mismo y no lo mismo.

(...)

Un solo camino narrable queda: que es.

Y sobre este camino hay signos abundantes: que en tanto existe, es no engendrado e imperecedero;

completo, único en su género, sin temblor que lo estremezca y plenamente realizado;

nunca fue ni será, porque es ahora, todo a la vez, uno y continuo.

**HERÁCLITO**  
**FRAGMENTOS**

Todo sucede según discordia.

Si no se espera lo inesperado, no se lo hallará, dado lo inencontrable y difícil de acceder a él que es.

No saben escuchar ni hablar.

Muerte es cuantas cosas vemos al despertar. Sueño cuantas vemos al dormir.

No conocerías el nombre de Diké [Justicia] si tales cosas no existieran.

A los hombres que mueren les aguardan cosas que ni esperan ni se imaginan.

Este mundo, el mismo para todos, ninguno de los hombres ni de los dioses lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto que es fuego siempre vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida.

Una sola cosa es lo sabio: conocer la Inteligencia que guía que guía todas las cosas a través de todas.

El pueblo debe combatir más por la ley que por los muros de la ciudad.

Los límites del alma no los hallarás andando cualquiera que sea el camino que recorras: tan profundo es su fundamento.

El tiempo es un niño que juega, buscando dificultar los movimientos del otro: reinado de un niño.

La armonía invisible vale más que la visible.

El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo.

Para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los dormientes vuelve su mirada hacia un mundo único.

Me investigué a mí mismo.

Para el dios todas las cosas son bellas y justas, mientras que los hombres han supuesto que unas injustas y otras justas.

Común es el comienzo y el fin en la circunferencia de un círculo.

Malos testigos son para el hombre los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras.

El comprender es la suprema perfección, la verdadera sabiduría hablar y obrar según la naturaleza, estando atentos.

El carácter para el hombre es su demonio.

A la naturaleza le place ocultarse.

Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se humedece.

## PLATÓN

### REPÚBLICA. LIBRO VII, EL MITO DE LA CAVERNA

Y a continuación -seguí-, compara con la siguiente escena el estado en que, con respecto a la educación o a la falta de ella, se halla nuestra naturaleza.

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

- Ya lo veo-dijo.

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

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

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

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

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

- ¿Qué otra cosa van a ver?

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

- Forzosamente.

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

- No, ¡por Zeus!- dijo.

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

- Es enteramente forzoso-dijo.

- Examina, pues -dije-, qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia, y si, conforme a naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a la luz, y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor y, por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera d alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?

- Mucho más-dijo.

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

- Así es -dijo.

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

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

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

- ¿Cómo no?

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

- Necesariamente -dijo.

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

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

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

- Efectivamente.

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

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

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

- Ciertamente -dijo.

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

- Claro que sí -dijo.

- Pues bien -dije-, esta imagen hay que aplicarla toda ella, ¡oh amigo Glaucón!, a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión, y la luz del fuego que hay en ella, con el poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las



comparas con la ascensión del alma hasta la. región inteligible no errarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer, y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.

- También yo estoy de acuerdo -dijo-, en el grado en que puedo estarlo.

## ARISTÓTELES

### *METAFÍSICA. LIBRO I*

[Naturaleza de la ciencia. Diferencia entre la ciencia y la experiencia]

Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber. El placer que nos causan las percepciones de nuestros sentidos es una prueba de esta verdad. Nos agradan por sí mismas, independientemente de su utilidad, sobre todo las de la vista. En efecto, no sólo cuando tenemos intención de obrar, sino hasta cuando ningún objeto práctico nos proponemos, preferimos, por decirlo así, el conocimiento visible a todos los demás conocimientos que nos dan los demás sentidos. Y la razón es que la vista, mejor que los otros sentidos, nos da a conocer los objetos, y nos descubre entre ellos gran número de diferencias.

Los animales reciben de la naturaleza la facultad de conocer por los sentidos. Pero este conocimiento en unos no produce la memoria; al paso que en otros la produce. Y así los primeros son simplemente inteligentes; y los otros son más capaces de aprender que los que no tienen la facultad de acordarse. La inteligencia, sin la capacidad de aprender, es patrimonio de los que no tienen la facultad de percibir los sonidos, por ejemplo, la abeja y los demás animales que puedan hallarse en el mismo caso. La capacidad de aprender se encuentra en todos aquellos que reúnen a la memoria el sentido del oído. Mientras que los demás animales viven reducidos a las impresiones sensibles o a los recuerdos, y apenas se elevan a la experiencia, el género humano tiene, para conducirse, el arte y el razonamiento.

En los hombres la experiencia proviene de la memoria. En efecto, muchos recuerdos de una misma cosa constituyen una experiencia. Pero la experiencia al parecer se asimila casi a la ciencia y al arte. Por la experiencia, progresan la ciencia y el arte en el hombre. La experiencia, dice Polus, y con razón, ha creado el arte; la inexperiencia marcha a la aventura. El arte comienza, cuando de un gran número de nociones suministradas por la experiencia, se forma una sola concepción general que se aplica a todos los casos semejantes. Saber que tal remedio ha curado a Calias atacado de tal enfermedad, que ha producido el mismo efecto en Sócrates y en muchos otros tomados individualmente, constituye la experiencia; pero saber, que tal remedio ha curado toda clase de enfermos atacados de cierta enfermedad; los flemáticos, por ejemplo, los biliosos o los calenturientos, es arte. En la práctica la experiencia no parece diferir del arte, y se observa que hasta los mismos que sólo tienen experiencia consiguen mejor su objeto que los que poseen la teoría sin la experiencia. Esto consiste en que la experiencia es el conocimiento de las cosas particulares, y el arte, por lo contrario, el de lo general. Ahora bien, todos los actos, todos los hechos se dan en lo particular. Porque no es al hombre al que cura el médico, sino accidentalmente, y sí a Calias o Sócrates o a cualquier otro individuo que resulte pertenecer al género humano.

Luego si alguno posee la teoría sin la experiencia, y conociendo lo general ignora lo particular en él contenido, errará muchas veces en el tratamiento de la enfermedad.

En efecto, lo que se trata de curar es al individuo. Sin embargo, el conocimiento y la inteligencia, según la opinión común, son más bien patrimonio del arte que de la experiencia, y los hombres de arte pasan por ser más sabios que los hombres de experiencia, porque la sabiduría está en todos los hombres en razón de su saber. El motivo de esto es que los unos conocen la causa, y los otros la ignoran.

En efecto, los hombres de experiencia saben bien que tal cosa existe, pero no saben por qué existe; los hombres de arte, por lo contrario, conocen el porqué y la causa. Y así afirmamos verdaderamente que los directores de obras, cualquiera que sea el trabajo de que se trate, tienen más derecho a nuestro respeto que los simples operarios; tienen más conocimiento y son más sabios, porque saben las causas de lo que se hace; mientras que los operarios se parecen a esos seres inanimados que obran, pero sin conciencia de su acción, como el fuego, por ejemplo, que quema sin saberlo. En los seres inanimados una naturaleza particular es la que produce cada una de estas acciones; en los operarios es el hábito. La superioridad de los jefes sobre los operarios no se debe a su habilidad práctica, sino al hecho de poseer la teoría y conocer las causas. Añádase a esto, que el carácter principal de la ciencia consiste en poder ser transmitida por la enseñanza. Y así, según la opinión común, el arte, más que la experiencia, es ciencia; porque los hombres de arte pueden enseñar, y los hombres de experiencia no.

Por otra parte, ninguna de las acciones sensibles constituye a nuestros ojos el verdadero saber, bien que sean el fundamento del conocimiento de las cosas particulares; pero no nos dicen el porqué de nada; por ejemplo, nos hacen ver que el fuego es caliente, pero sólo que es caliente.

No sin razón el primero que inventó un arte cualquiera, por encima de las nociones vulgares de los sentidos, fue admirado por los hombres, no sólo a causa de la utilidad de sus descubrimientos, sino a causa de su ciencia, y porque era superior a los demás. Las artes se multiplicaron, aplicándose las unas a las necesidades, las otras a los placeres de la vida; pero siempre los inventores de que se trata fueron mirados como superiores a los de todas las demás, porque su ciencia no tenía la utilidad por fin. Todas las artes de que hablamos estaban inventadas, cuando se descubrieron estas ciencias que no se aplican ni a los placeres ni a las necesidades de la vida. Nacieron primero en aquellos puntos donde los hombres gozaban de reposo. Las matemáticas fueron inventadas en Egipto, porque en este país se dejaba un gran solaz a la casta de los sacerdotes.

Hemos asentado en la Moral la diferencia que hay entre el arte, la ciencia y los demás conocimientos. Todo lo que sobre este punto nos proponemos decir ahora, es que la ciencia que se llama Filosofía es, según la idea que generalmente se tiene de ella, el estudio de las primeras causas y de los principios.

Por consiguiente, como acabamos de decir, el hombre de experiencia parece ser más sabio que el que sólo tiene conocimientos sensibles, cualesquiera que ellos sean; el hombre de arte lo es más que el hombre de experiencia; el operario es sobrepujado por el director del trabajo, y la especulación es superior a la práctica. Es, por tanto,

evidente que la Filosofía es una ciencia que se ocupa de ciertas causas y de ciertos principios.

[La filosofía se ocupa sobre todo de la indagación de los principios y las causas]

Puesto que esta ciencia es el objeto de nuestras indagaciones, examinemos de qué causas y de qué principios se ocupa la filosofía como ciencia; cuestión que se aclarará mucho mejor si se examinan las diversas ideas que nos formamos del filósofo. Por de pronto concebimos al filósofo principalmente como conocedor del conjunto de las cosas, en cuanto es posible, pero sin tener la ciencia de cada una de ellas en particular. En seguida, el que puede llegar al conocimiento de las cosas arduas, aquellas a las que no se llega sino venciendo graves dificultades, ¿no le llamaremos filósofo? En efecto, conocer por los sentidos es una facultad común a todos, y un conocimiento que se adquiere sin esfuerzos no tiene nada de filosófico. Por último, el que tiene las nociones más rigurosas de las causas, y que mejor enseña estas nociones, es más filósofo que todos los demás en todas las ciencias. Y entre las ciencias, aquella que se busca por sí misma, sólo por el ansia de saber, es más filosófica que la que se estudia por sus resultados; así como la que domina a las demás es más filosófica que la que está subordinada a cualquiera otra. No, el filósofo no debe recibir leyes, y sí darlas; ni es preciso que obedezca a otro, sino que debe obedecerle el que sea menos filósofo.

Tales son, en suma, los modos que tenemos de concebir la filosofía y los filósofos. Ahora bien; el filósofo, que posee perfectamente la ciencia de lo general, tiene por necesidad la ciencia de todas las cosas, porque un hombre de tales circunstancias sabe en cierta manera todo lo que se encuentra comprendido bajo lo general. Pero puede decirse también, que es muy difícil al hombre llegar a los conocimientos más generales; como que las cosas que son objeto de ellos están mucho más lejos del alcance de los sentidos.

Entre todas las ciencias, son las más rigurosas las que son más ciencias de principios; las que recaen sobre un pequeño número de principios son más rigurosas que aquellas cuyo objeto es múltiple; la aritmética, por ejemplo, es más rigurosa que la geometría. La ciencia que estudia las causas es la que puede enseñar mejor; porque los que explican las causas de cada cosa son los que verdaderamente enseñan. Por último, conocer y saber con el solo objeto de saber y conocer, tal es por excelencia el carácter de la ciencia de lo más científico que existe. El que quiera estudiar una ciencia por sí misma, escogerá entre todas la que sea más ciencia, puesto que esta ciencia es la ciencia de lo que hay de más científico. Lo más científico que existe lo constituyen los principios y las causas. Por su medio conocemos las demás cosas, y no conocemos aquéllos por las demás cosas. Porque la ciencia soberana, la ciencia superior a toda ciencia subordinada, es aquella que conoce el por qué debe hacerse cada cosa. Y este por qué es el bien de cada ser, que, tomado en general, es lo mejor en todo el conjunto de los seres.

De todo lo que acabamos de decir sobre la ciencia misma, resulta la definición de la filosofía que buscamos. Es imprescindible que sea la ciencia teórica de los primeros

principios y de las primeras causas, porque una de las causas es el bien, la razón final. Y que no es una ciencia práctica, lo prueba el ejemplo de los primeros que han filosofado. Lo que en un principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas fue, como lo es hoy, la admiración. Entre los objetos que admiraban y de que no podían darse razón, se aplicaron primero a los que estaban a su alcance; después, avanzando paso a paso, quisieron explicar los más grandes fenómenos; por ejemplo, las diversas fases de la luna, el curso del sol y de los astros, y, por último, la formación del universo. Ir en busca de una explicación y admirarse, es reconocer que se ignora. Y así, puede decirse, que el amigo de la ciencia lo es en cierta manera de los mitos, porque el asunto de los mitos es lo maravilloso. Por consiguiente, si los primeros filósofos filosofaron para librarse de la ignorancia, es evidente que se consagraron a la ciencia para saber, y no por miras de utilidad. El hecho mismo lo prueba, puesto que casi todas las artes que tienen relación con las necesidades, con el bienestar y con los placeres de la vida, eran ya conocidas cuando se comenzaron las indagaciones y las explicaciones de este género. Es por tanto evidente, que ningún interés extraño nos mueve a hacer el estudio de la filosofía.

Así como llamamos hombre libre al que se pertenece a sí mismo y no tiene dueño, en igual forma esta ciencia es la única entre todas las ciencias que puede llevar el nombre de libre. Sólo ella efectivamente depende de sí misma. Y así con razón debe mirarse como cosa sobrehumana la posesión de esta ciencia. Porque la naturaleza del hombre es esclava en tantos respectos, que sólo Dios, hablando como Simónides, debería disfrutar de este precioso privilegio. Sin embargo, es indigno del hombre no ir en busca de una ciencia a que puede aspirar. Si los poetas tienen razón diciendo que la divinidad es capaz de envidia, con ocasión de la filosofía podría aparecer principalmente esta envidia, y todos los que se elevan por el pensamiento deberían ser desgraciados. Pero no es posible que la divinidad sea envidiosa, y los poetas, como dice el proverbio, mienten muchas veces.

Por último; no hay ciencia más digna de estimación que ésta; porque debe estimarse más la más divina, y ésta lo es en un doble concepto. En efecto, una ciencia que es principalmente patrimonio de Dios, y que trata de las cosas divinas, es divina entre todas las ciencias. Pues bien, sólo la filosofía tiene este doble carácter. Dios pasa por ser la causa y el principio de todas las cosas, y Dios sólo, o principalmente al menos, puede poseer una ciencia semejante. Todas las demás ciencias tienen, es cierto, más relación con nuestras necesidades que la filosofía, pero ninguna la supera.

El fin que nos proponemos en nuestra empresa, debe ser una admiración contraria, si puedo decirlo así, a la que provocan las primeras indagaciones en toda ciencia. En efecto, las ciencias, como ya hemos observado, tienen siempre su origen en la admiración o asombro que inspira el estado de las cosas; como, por ejemplo, por lo que hace a las maravillas que de suyo se presentan a nuestros ojos, el asombro que inspiran las revoluciones del Sol o lo inconmensurable de la relación del diámetro con la circunferencia a los que no han examinado aún la causa. Es cosa que sorprende a todos que una cantidad no pueda ser medida ni aun por una medida pequeñísima. Pues bien, nosotros necesitamos participar de una admiración contraria: lo mejor está al fin, como dice el proverbio. A este mejor, en los objetos de que se trata, se

llega por el conocimiento, porque nada causaría más asombro a un geómetra que el ver que la relación del diámetro con la circunferencia se hacía conmensurable.

Ya hemos dicho cuál es la naturaleza de la ciencia que investigamos, el fin de nuestro estudio y de todo este tratado.

**TOMÁS DE AQUINO**  
**SUMA TEOLÓGICA. LAS CINCO VÍAS**

Cuestión 2, artículo 3

Si Dios existe

Dificultades. 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.

Por otra parte, en el libro del éxodo dice Dios de sí mismo: "yo soy el que soy".

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 esta 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. 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 indefinidamente, 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 causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos 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 indefinidamente 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 indefi-

nidamente la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, 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 pueden 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 indefinida 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 atribuyen a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. 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 del mundo. 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, ya éste llamamos Dios.

Soluciones.



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 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 estos 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.

GUILLERMO DE OCKHAM

*SUMA LÓGICA. Primera parte. Capítulos 14-15.*

#### Capítulo 14.

Sobre este término común “universal” y sobre el “singular” opuesto a él.

Como no basta al lógico un conocimiento tan general de los términos, sino que precisa conocer los términos más en especial, por eso después de que se ha tratado de las divisiones generales de los términos, hay que continuar con las cosas contenidas bajo algunas de aquellas divisiones.

Pero primero hay que tratar de los términos de segunda intención, segundo de los términos de primera intención. Pero se dijo que términos de segunda intención son tales [como] 'universal', 'género', 'especie', etc., por eso de aquellos que colocan cinco universales hay que decir algo.

Sin embargo primero hay que hablar de este común 'universal' que se predica de todo universal, y del singular opuesto a él. *Hay dos tipos de conceptos o universales los términos de primera intención, o los nombres comunes (mesa, silla, hombre), y los términos de segunda intención que son conceptos que hacen referencia a otros conceptos. Por ejemplo: universal, género (animales mamíferos aglutina varias especies) y especie (caballo, vaca son especies aglutinadas en el género mamífero) son todos de segunda intención.*

Pero primero hay que saber que 'singular' se toma de dos modos. De un modo este nombre 'singular' significa todo aquello que es uno y no varios. Y de este modo quienes sostienen que el universal es alguna cualidad de la mente predicable de varios, sin embargo no por sí sino por aquellos varios, tienen que decir que cualquier universal es verdadera y realmente un singular: pues así como cualquier palabra, tan común como sea por institución, es verdadera y realmente singular y una en número, pues es una y no varias, así una intención del alma, que significa varias cosas fuera [de ella], es verdadera y realmente singular y una en número, pues es una cosa y no varias, aunque signifique varias cosas. *Primera definición de universal: El universal es una cualidad de la mente que se puede predicar de muchos singulares. El universal es uno, y se refiere a muchos individuos.*

De otro modo se toma este nombre 'singular' por todo aquello que es uno y no varios, ni es por naturaleza signo de varios. Y tomando así 'singular' ningún universal es singular, porque cualquier universal es por naturaleza signo de varios y por naturaleza se predica de varios. De aquí que al llamar universal algo que no es uno en número, —que es la acepción que muchos atribuyen al universal—, digo que nada es universal a menos que quizás abusos de este vocablo, al decir que pueblo es un universal, pues no es uno sino muchos; pero aquello sería pueril.

*Segunda definición de universal y de singular: El universal es signo de muchas cosas y puede ser predicado de muchas cosas.*

*El singular, sin embargo, no puede ser signo de muchos.* Hay que decir entonces que cualquier universal es una cosa singular, y por eso no es universal sino por la significación, porque es signo de varios. Y esto es lo que dice Avicena, en la Metafísica, V, l: "En el intelecto una forma está referida a una multitud, y según este respecto es universal, pues un universal es una intención en el intelecto, cuya disposición no

cambia respecto de cualquier cosa que tornes". Y continúa: "Esta forma, aunque respecto de los individuos sea universal, sin embargo respecto del alma singular, en la que se imprime, es individual. Pues es una de las formas que están en el intelecto". Quiere decir que el universal es una intención singular del alma misma, que por naturaleza se predica de varios, así que gracias a que por naturaleza se predica de varios, no por sí sino por aquellos varios, se llama universal; pero porque es una forma, existente realmente en el intelecto, se llama singular. Y por lo tanto 'singular' se predica del universal del primer modo dicho, pero no del segundo modo; como cuando decimos que el sol es causa universal, y sin embargo ciertamente es una cosa particular y singular, y en consecuencia ciertamente es causa singular y particular. Pues el sol se dice causa universal, porque es causa de varias cosas, a saber, de todas estas cosas inferiores generables y corruptibles. Pero se dice causa particular, porque es una causa y no varias causas. Así una intención del alma se dice universal, porque es un signo predicable de varios; y también se dice singular, porque es una cosa y no varias cosas. *El universal no es muchos, sino una intención singular del alma que se puede predicar de muchos. Por referirse a esos muchos se llama universal, por referirse a una única forma existente en el entendimiento se le llama singular.*

Sin embargo, hay que saber que el universal es doble. Uno es universal naturalmente, a saber, el que naturalmente es un signo predicable de varios, como cuando, análogamente (*proportionaliter*), el humo significa naturalmente el fuego, y el quejido del enfermo, el dolor, y la risa, la alegría interior. Y tal universal no es sino una intención del alma, por lo que ninguna sustancia fuera del alma ni accidente alguno fuera del alma es un universal tal. Y de tal universal hablaré en los siguientes capítulos. *Hay dos tipos de universal, uno son signos naturales, por ejemplo el humo significa fuego. Pero incluso éstos no son ningún tipo de sustancia.* El otro es universal por institución voluntaria. Y así la palabra hablada, que ciertamente es una cualidad numéricamente una, es universal, a saber porque es un signo instituido voluntariamente para significar varios. De aquí que así como la palabra se dice común, así se puede decir universal; pero esto no se tiene por la naturaleza de la cosa sino sólo porque se ha instituido a voluntad. *El segundo tipo de signos son los no naturales, que son convencionales, es decir, que significan sólo por la decisión de los que los crean. Por ejemplo los signos que utiliza la ciencia.*

## Capítulo. 15.

***Que el universal no es cosa alguna fuera del alma.***

1. Y como no basta exponer estas cosas si no se prueban con razones claras, por eso para lo dicho adelantaré algunas razones, y también lo confirmaré con autoridades. Pues que ningún universal es sustancia alguna existente fuera del alma se puede probar con evidencia. Primero: ningún universal es una sustancia singular y una en número. Pues si se dijera eso, se seguiría que Sócrates sería algún universal, pues no hay mayor razón para que una sustancia singular sea más universal que otra. Entonces ninguna sustancia singular es algún universal, pero toda sustancia es una en número y singular, porque toda sustancia o es una cosa y no varias o es varias cosas. Si es una y no varias, es una en número; pues a esto todos llaman uno en número.

Pero si alguna sustancia es varias cosas, o es varias cosas singulares o varias cosas universales. Si se diera lo primero, se sigue que alguna sustancia sería varias sustancias singulares, y a consecuencia de la misma razón alguna sustancia sería varios hombres; y entonces, aunque un universal se distinguiera de un particular, sin embargo no se distinguiría de unos particulares. Pero si alguna sustancia fuese varias cosas universales, tomo una de estas cosas universales y pregunto: o es varias cosas o [es] una y no varias. Si se diera lo segundo, se sigue que es singular; si se diera lo primero, pregunto: o es varias cosas singulares o [es] varias cosas universales. Y así habrá un progreso al infinito o se llegará a que ninguna sustancia es universal que no [sea a la vez] singular, por lo que resta [la alternativa] que ninguna sustancia es universal. *¿Cuál es la realidad del universal? El universal no es ningún tipo de sustancia singular (ni anterior a la cosa, ni en la cosa) es sólo un signo, porque ninguna sustancia es universal.*

2. También, si algún universal fuese una sustancia, existente en las sustancias singulares, distinta de ellas, se seguiría que puede darse sin ellas, porque toda cosa anterior naturalmente a otra puede darse por la potencia divina sin ella; pero el consecuente es absurdo. *El universal no puede ser sustancia porque si no podría existir con independencia de las cosas o sustancias, podría ser subsistente como las ideas de Platón.*

## DESCARTES

### *DISCURSO DEL MÉTODO. LAS REGLAS*

Pero como hombre que tiene que andar solo y en la oscuridad, resolví ir tan despacio y emplear tanta circunspección en todo, que, a trueque de adelantar poco, me guardaría al menos muy bien de tropezar y caer. E incluso no quise empezar a deshacerme por completo de ninguna de las opiniones que pudieron antaño deslizarse en mi creencia, sin haber sido introducidas por la razón, hasta después de pasar buen tiempo dedicado al proyecto de la obra que iba a emprender, buscando el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu fuera capaz.

Había estudiado un poco, cuando era más joven, de las partes de la filosofía, la lógica, y de las matemáticas, el análisis de los géometras y el álgebra, tres artes o ciencias que debían, al parecer, contribuir algo a mi propósito. Pero cuando las examiné, hube de notar que, en lo tocante a la lógica, sus silogismos y la mayor parte de las demás instrucciones que da, más sirven para explicar a otros las cosas ya sabidas o incluso, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las ignoradas, que para aprenderlas. Y si bien contiene, en verdad, muchos, muy buenos y verdaderos preceptos, hay, sin embargo, mezclados con ellos, tantos otros nocivos o superfluos, que separarlos es casi tan difícil como sacar una Diana o una Minerva de un bloque de mármol sin desbastar. Luego, en lo tocante al análisis de los antiguos y al álgebra de los modernos, aparte de que no se refieren sino a muy abstractas materias, que no parecen ser de ningún uso, el primero está siempre tan constreñido a considerar las figuras, que no puede ejercitar el entendimiento sin cansar grandemente la imaginación; y en la segunda, tanto se han sujetado sus cultivadores a ciertas reglas y a ciertas cifras, que han hecho de ella un arte confuso y oscuro, bueno para enredar el ingenio, en lugar de una ciencia que lo cultive.

Por todo lo cual, pensé que había que buscar algún otro método que juntase las ventajas de esos tres, con exclusión de sus defectos.

Y como la multitud de leyes sirve muy a menudo de disculpa a los vicios, siendo un Estado mucho mejor regido cuando hay pocas, pero muy estrictamente observadas, así también, en lugar del gran número de preceptos que encierra la lógica, creí que me bastarían los cuatro siguientes, supuesto que tomase una firme y constante resolución de no dejar de observarlos una vez siquiera:

Fue el primero, no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mí espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.

El segundo, dividir cada una de las dificultades, que examinare, en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.

El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.

Y el último, hacer en todo unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada.

Esas largas series de trabadas razones muy simples y fáciles, que los geómetras acostumbran emplear, para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas, de las que el hombre puede adquirir conocimiento, se siguen unas a otras de igual manera, y que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera una que no lo sea y guardar siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar y descubrir.

Y no me cansé mucho en buscar por cuáles era preciso comenzar, pues ya sabía que por las más simples y fáciles de conocer; y considerando que, entre todos aquellos que hasta ahora han investigado la verdad en las ciencias, sólo los matemáticos han podido encontrar algunas demostraciones, esto es, algunas razones ciertas y evidentes, no dudaba de que había que empezar por las mismas que ellos han examinado, aun cuando no esperaba sacar de aquí ninguna otra utilidad, sino acostumbrar mi espíritu a saciarse de verdades y a no contentarse con falsas razones.

## KANT *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA. PRÓLOGO*

1

Si la elaboración de los conocimientos pertenecientes al dominio de la razón llevan o no el camino seguro de una ciencia, es algo que pronto puede apreciarse por el resultado. Cuando, tras muchos preparativos y aprestos, la razón se queda estancada inmediatamente de llegar a su fin; o cuando, para alcanzarlo, se ve obligada a retroceder una y otra vez y a tomar otro camino; cuando, igualmente, no es posible poner de acuerdo a los distintos colaboradores sobre la manera de realizar el objetivo común; cuando esto ocurre se puede estar convencido de que semejante estudio está todavía muy lejos de haber encontrado el camino seguro de una ciencia: no es más que un andar a tientas. Y constituye un mérito de la razón averiguar dicho camino, dentro de lo posible, aun a costa de abandonar como inútil algo que se hallaba contenido en el fin adoptado anteriormente sin reflexión.

2

Que la lógica ha tomado este camino seguro desde los tiempos más antiguos es algo que puede inferirse del hecho de que no ha necesitado dar ningún paso atrás desde Aristóteles, salvo que se quieran considerar como correcciones la supresión de ciertas sutilezas innecesarias o la clarificación de lo expuesto, aspectos que afectan a la elegancia, más que a la certeza de la ciencia. Lo curioso de la lógica es que tampoco haya sido capaz, hasta hoy, de avanzar un solo paso. Según todas las apariencias se halla, pues, definitivamente concluida. En efecto, si algunos autores modernos han pensado ampliarla a base de introducir en ella capítulos, bien sea psicológicos, sobre las distintas facultades de conocimiento (imaginación, agudeza), bien sea metafísicos, sobre el origen del conocimiento o de los distintos tipos de certeza, de acuerdo con la diversidad de objetos (idealismo, escepticismo, etc.), bien sea antropológicos sobre los prejuicios (sus causas y los remedios en contra), ello procede de una ignorancia de tales autores acerca del carácter peculiar de esa ciencia.

Permitir que las ciencias se invadan mutuamente no es ampliarlas, sino desfigurarlas. Ahora bien, los límites de la lógica están señalados con plena exactitud por ser una ciencia que no hace más que exponer detalladamente y demostrar con rigor las reglas formales de todo pensamiento, sea éste a priori o empírico, sea cual sea su comienzo o su objeto, sean los que sean los obstáculos, fortuitos o naturales, que encuentre en nuestro psiquismo.

3

El que la lógica haya tenido semejante éxito se debe únicamente a su limitación, que la habilita, y hasta la obliga, a abstraer de todos los objetos de conocimiento y de sus diferencias. En la lógica el entendimiento no se ocupa más que de sí mismo y de su forma. Naturalmente, es mucho más difícil para la razón tomar el camino seguro de la ciencia cuando no simplemente tiene que tratar de sí misma, sino también de objetos. De ahí que la lógica, en cuanto propedéutica, constituya simplemente el vestíbulo, por así decirlo, de las ciencias y, aunque se presupone una lógica para en-

juiciar los conocimientos concretos que se abordan, hay que buscar la adquisición de éstos en las ciencias propia y objetivamente dichas.

4

Ahora bien, en la medida en que ha de haber razón en dichas ciencias, tiene que conocerse en ellas algo a priori, y este conocimiento puede poseer dos tipos de relación con su objeto: o bien para determinar simplemente éste último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para convertirlo en realidad. La primera relación constituye el conocimiento teórico de la razón; la segunda, el conocimiento práctico. De ambos conocimientos ha de exponerse primero por separado la parte pura - sea mucho o poco lo que contenga -, a saber, la parte en la que la razón determina su objeto enteramente a priori, y posteriormente lo que procede de otras fuentes, a fin de que no se confundan las dos cosas. En efecto, es ruinoso el negocio cuando se gastan ciegamente los ingresos sin poder distinguir después, cuando aquél no marcha, cuál es la cantidad de ingresos capaz de soportar el gasto y cuál es la cantidad en que hay que reducirlo.

5

La matemática y la física son los dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus objetos a priori. La primera de forma enteramente pura; la segunda, de forma al menos parcialmente pura, estando entonces sujeta tal determinación a otras fuentes de conocimiento distintas de la razón.

6

La matemática ha tomado el camino seguro de la ciencia desde los primeros tiempos a los que alcanza la historia de la razón humana, en el admirable pueblo griego. Pero no se piense que le ha sido tan fácil como a la lógica - en la que la razón únicamente se ocupa de sí misma - el hallar, o más bien, el abrir por sí misma ese camino real. Creo, por el contrario, que ha permanecido mucho tiempo andando a tientas (especialmente entre los egipcios) y que hay que atribuir tal cambio a una revolución llevada a cabo en un ensayo, por la idea feliz de un solo hombre. A partir de este ensayo, no se podía ya confundir la ruta a tomar, y el camino seguro de la ciencia quedaba trazado e iniciado para siempre y con alcance ilimitado. Ni la historia de la revolución del pensamiento, mucho más importante que el descubrimiento del conocido Cabo de Buena Esperanza, ni la del afortunado que la realizó, se nos ha conservado. Sin embargo, la leyenda que nos transmitió Diógenes Laercio -quien nombra al supuesto descubridor de los más pequeños elementos de las demostraciones geométricas y, según el juicio de la mayoría, no necesitados siquiera de prueba alguna- demuestra que el recuerdo del cambio sobrevenido al vislumbrarse este nuevo camino debió ser considerado por los matemáticos como muy importante y que, por ello mismo, se hizo inolvidable. Una nueva luz se abrió al primero (llámese Tales o como se quiera) que demostró el triángulo equilátero. En efecto, advirtió que no debía indagar lo que veía en la figura o en el mero concepto de ella y, por así decirlo, leer, a partir de ahí, sus propiedades, sino extraer éstas a priori por medio de lo que él mismo pensaba y exponía (por construcción) en conceptos. Advirtió también que, para saber a priori algo con certeza, no debía añadir a la cosa sino lo que necesariamente se seguía de lo que él mismo, con arreglo a su concepto, había puesto en ella.



7

La ciencia natural tardó bastante más en encontrar la vía grande de la ciencia. Hace sólo alrededor de un siglo y medio que la propuesta del ingenioso Bacon de Verulam en parte ocasionó el descubrimiento de la ciencia y en parte le dio más vigor, al estar ya sobre la pista de la misma. Este descubrimiento puede muy bien ser explicado igualmente por una rápida revolución previa en el pensamiento. Sólo me referiré aquí a la ciencia natural en la medida en que se basa en principios empíricos.

8

Cuando Galileo hizo bajar por el plano inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto equivalente al de un determinado volumen de agua, o cuando, más tarde, Stahl transformó metales en cal y ésta de nuevo en metal, a base de quitarles algo y devolvérselo, entonces los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo. De lo contrario, las observaciones fortuitas y realizadas sin un plan previo no van ligadas a ninguna ley necesaria, ley que, de todos modos, la razón busca y necesita. La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula. De modo que incluso la física sólo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar (no fingir) en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella, lo que debe aprender de ella, de lo cual no sabrá nada por sí sola. Únicamente de esta forma ha alcanzado la ciencia natural el camino seguro de la ciencia, después de tantos años de no haber sido más que un mero andar a tientas.

9

La metafísica, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia. Y ello a pesar de ser más antigua que todas las demás y de que seguiría existiendo aunque éstas desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que lo aniquilara todo. Efectivamente, en la metafísica la razón se atasca continuamente, incluso cuando, hallándose frente a leyes que la experiencia más ordinaria confirma, ella se empeña en conocerlas a priori. Incontables veces hay que volver atrás en la metafísica, ya que se advierte que el camino no conduce a donde se quiere ir. Por lo que toca a la unanimidad de lo que sus partidarios afirman, está aún tan lejos de ser un hecho, que más bien es un campo de batalla realmente destinado, al parecer, a ejercitar las fuerzas propias en un combate

donde ninguno de los contendiente ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar sobre su victoria una posesión duradera. No hay, pues, duda de que su modo de proceder ha consistido, hasta la fecha, en un mero andar a tientas y, lo que es peor, a base de simples conceptos.

10

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

**MARX**

**CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA. EL MATERIALISMO HISTÓRICO**

El resultado general al que llegué y que una vez obtenido sirvió de hilo conductor a mis estudios puede resumirse así: en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una fase determinada de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta entonces. De ser las formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas de las mismas, y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas transformaciones hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción, que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de transformación por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más elevadas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado dentro de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, porque, bien considerado, se encontrará siempre que estos objetivos sólo surgen cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras épocas de progreso en la formación económica de la sociedad el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana.

NIETZSCHE  
*EL OCASO DE LOS ÍDOLOS*

Lo que debo a los antiguos

4

Yo he sido el primero que, para comprender el antiguo instinto de los griegos, rico y desbordante, haya tomado en serio aquel fenómeno maravilloso que lleva el nombre de Dionisos: sólo es concebible como un exceso de fuerza. Quien, como Jakob Burckhardt, que hoy vive en Basilea, sea un profundo conocedor de los griegos, sabrá medir el valor de mi aportación: Burckhardt agregó a su *Civilización de los griegos* un capítulo correspondiente al fenómeno nombrado. Si se quiere contemplar lo contrario, considérese la casi hilarante pobreza de instinto de los filólogos alemanes confrontados a Dionisos. El famoso Lobeck por ejemplo -que con la venerable seguridad de un gusano disecado entre libros se introduce en este mundo misterioso de estados de ánimo y se persuade de que es científico por mostrarse ligero y pueril hasta la náusea- con todo el despliegue de su erudición ha hecho saber que todas estas curiosidades están vacías de contenido. De hecho, los sacerdotes de estas orgías podrían haber comunicado a los participantes algo no necesariamente desprovisto de valor: que el vino despierta el placer, por ejemplo, o que el hombre, bajo ciertas circunstancias, puede vivir de frutos, o que las plantas florecen en primavera y se marchitan en el otoño. Por lo que se refiere a aquella extraña riqueza de ritos, de símbolos y mitos de origen orgiástico de que se ve materialmente invadido el mundo antiguo, Lobeck encuentra en ella ocasión para mostrarse aún más ingenioso. "Los griegos - dice (*Aglophamus*, 1, 672) cuando no tenían otra cosa que hacer reían, saltaban o, como quiera que el hombre encuentra también placer en ello, se sentaban, gemían y lloraban. Otros acudían más tarde y buscaban algún motivo para este extraño juego; y así surgieron, para explicar aquellos usos, innumerables leyendas y mitos. Por otra parte, se creía que aquellos gestos burlescos, que se verificaban en los días de fiesta, pertenecían también necesariamente a la solemnidad festiva, y fueron conservados como una parte indispensable del culto." Esto no es más que charlatanería irrelevante; a la especie de los Lobeck no se la puede tomar ni por un momento en serio. De un modo completamente diferente nos ocupa el examen del concepto de griego elaborado por Goethe y Winckelman, el cual resulta sin embargo incompatible con aquellos elementos de los que surge el arte dionisiaco: con lo orgánico, con lo orgiástico. De hecho, no dudo de que Goethe haya excluido fundamentalmente tal posibilidad de su concepción del alma griega. En consecuencia, Goethe no entendió a los griegos. Ya que en los misterios dionisiacos en primer lugar, en la psicología del estado dionisiaco se revela el rasgo fundamental del instinto de los griegos: su "voluntad de vivir". ¿Qué es lo que se aseguraba el heleno mediante esos misterios? La vida eterna, el eterno retorno de la vida; el futuro consagrado y prometido en lo que pasa y decae; el sí triunfal a la vida por sobre la muerte y el cambio; la verdadera vida como el proceso total del vivir a través de la generación, de los misterios de la sexualidad. Para los griegos era el símbolo sexual el símbolo venerable en sí, el auténtico sentido profundo dentro de toda la religiosidad antigua.

Cada detalle en el acto de la generación, del embarazo, del nacimiento, despertaba los sentimientos más elevados y festivos. En la enseñanza de los misterios el dolor se

santifica: los "dolores de la parturienta" santifican al dolor en general; todo devenir y crecer, todo lo que garantiza el porvenir tiene por condición el dolor... Para que exista el eterno placer del crear, para que la voluntad de vivir se afirme eternamente, debe existir también eternamente el "dolor de la parturienta"... Todo esto significa la palabra Dionisos: no conozco simbolismo más elevado que este simbolismo griego, el de Dionisos. En él se arraiga el más profundo instinto de la vida, el del futuro de la vida, el de la eternidad de la vida, experimentado religiosamente: el camino mismo a la vida, el alumbramiento, es el camino sagrado... Sólo el cristianismo, con su básico resentimiento hacia la vida, ha hecho de la sexualidad algo impuro: cubrió de mugre el principio, la premisa de nuestra vida...

## 5

La psicología de lo orgiástico como un desborde del sentimiento vital y de fuerza, dentro del cual el dolor actúa como estimulante, me dio la clave para mi concepto del sentimiento trágico, que ha sido malentendido tanto por Aristóteles como, en particular, por nuestros pesimistas. La tragedia está tan lejos de probar el pesimismo de los helenos en el sentido de Schopenhauer, que más bien vale como su decisivo rechazo, como la instancia opuesta. El afirmar la vida, aun en sus problemas más extraños y duros, la voluntad de vivir que, en sacrificio a sus tipos más altos, se alegra de su propia inagotabilidad, esto lo llamo yo dionisiaco y lo adivino como el puente hacia la psicología del poeta trágico. No para librarse del terror y de la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso a través de una vehemente descarga -así lo entendió Aristóteles-: sino para, por sobre el terror y la compasión, ser uno mismo la eterna alegría del devenir -alegría que incluye también la alegría del aniquilamiento... Y de este modo regreso al lugar del que partí una vez; el Origen de la tragedia fue mi primera trasmutación de todos los valores: de este modo regreso al fundamento en el cual se origina mi voluntad y mi poder; yo, último discípulo del Dionisos filósofo; yo, maestro del eterno retorno..

**MARTIN HEIDEGGER**  
**¿QUÉ ES METAFÍSICA?**

Con el estado de ánimo fundamental de la angustia hemos alcanzado el acontecer del Dasein en el que se revela la nada y desde el cual tiene que ser interrogada.  
¿Qué pasa con la nada?

**LA RESPUESTA A LA PREGUNTA**

Habremos ganado ya la única respuesta que en principio era esencial para nuestra pretensión si tomamos la precaución de que la pregunta por la nada siga estando efectivamente planteada, Para ello es preciso que llevemos a cabo la transformación del hombre<sup>19a</sup> en su ser-aquí, que toda angustia hace acontecer en nosotros, a fin de que podamos apresar firmemente la nada que allí se manifiesta<sup>20b</sup> en su manera de evidenciarse. Unido a esto, también nace la exigencia de mantener expresamente alejadas a las caracterizaciones de la nada que no están en correspondencia con ella. La nada se desvela en la angustia, pero no como ente. Tampoco se da como objeto. La angustia no es un captar la nada. Sin embargo, la nada se manifiesta en ella y a través de ella, aunque no hay que imaginarse que la nada se muestra por su cuenta libremente «junto» a lo ente en su totalidad, que se halla en la extrañeza<sup>21c</sup>. Lo que queremos decir es que en la angustia la nada aparece a una con lo ente en su totalidad. ¿Qué significa este «a una»<sup>22d</sup>?

En la angustia, lo ente en su totalidad se vuelve caduco. ¿En qué sentido ocurre esto? Al fin y al cabo, no es que lo ente sea aniquilado por la angustia para que sólo quede la nada. ¿Y cómo iba a ser así, si precisamente la angustia se encuentra en una completa impotencia frente a lo ente en su totalidad? Más bien lo que ocurre es que la nada se manifiesta propiamente con lo ente y en lo ente, por cuanto éste se escapa en su totalidad.

En la angustia no ocurre ninguna aniquilación de todo lo ente en sí, pero tampoco llevamos a cabo una negación de lo ente en su totalidad con el propósito de acabar ganando la nada. Aun pasando por alto el hecho de que la angustia como tal es ajena al cumplimiento expreso de un enunciado negativo, en cualquier caso, con una negación de ese tipo, de la que debería desprenderse la nada, también llegaríamos siempre demasiado tarde. La nada ya nos sale antes al encuentro. Decíamos que nos sale al encuentro «a una» con ese ente que se escapa en su totalidad.

En la angustia reside un retroceder ante... que desde luego ya no es ningún huir, sino una suerte de calma hechizada, Este retroceder ante... toma su punto de partida en la nada. La nada no atrae hacia sí, sino que por esencia rechaza. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, una forma de remitir a lo ente que naufraga en su totalidad, permitiéndole así que escape. Este remitir<sup>23a</sup> que rechaza fuera de sí y empuja hacia la totalidad y remite a eso ente que escapa en la totalidad (que es la forma bajo la cual la nada acosa al Dasein en la angustia) es la esencia de la nada: el desistimiento<sup>24</sup>. Éste no es ni una aniquilación de lo ente ni algo que surja de una negación. El desistimiento tampoco es la suma de negación y aniquilación. Es la propia nada la que desiste<sup>25b</sup>.

Desistir no es un suceso cualquiera, sino que al remitir, en su rechazo, a lo ente que escapa en su totalidad revela a dicho ente, en toda su hasta ahora oculta extrañeza, como aquello absolutamente otro respecto a la nada.

Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada. Este «y no nada» añadido a nuestro discurso no es una explicación a posteriori, sino lo que previamente hace posible<sup>26c</sup> el carácter manifiesto de lo ente en general. La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por vez primera al ser-aquí ante<sup>27d</sup> lo ente como tal.

El Dasein del hombre sólo puede dirigirse a lo ente y entrar en él desde el fundamento del originario carácter manifiesto de la nada. Pero en la medida en que, según su esencia, el Dasein actúa ateniéndose a lo ente, lo ente que él no es y lo ente que es él mismo, en cuanto tal Dasein siempre procede ya de la nada manifiesta.

Ser-aquí significa<sup>28a</sup>: estar inmerso en la nada.

Estando inmerso<sup>29b</sup> en la nada, el Dasein está siempre más allá de lo ente en su totalidad. Este estar más allá de lo ente es lo que llamamos trascendencia. Si en el fondo de su esencia el Dasein no consistiera en este trascender, es decir, si desde el principio no estuviese inmerso en la nada, nunca podría actuar ateniéndose<sup>30c</sup> a lo ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo.

Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí mismo ni libertad<sup>31d</sup> alguna.

Con esto tenemos ya la respuesta a la pregunta por la nada. La nada no es ni un objeto ni en absoluto un ente. La nada no aparece por sí misma ni tampoco junto a lo ente al que prácticamente se adhiere. La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para<sup>32e</sup> el Dasein humano. La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser<sup>33f</sup>. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada.

Pero ha llegado finalmente el momento de dejar que tome voz una objeción que hemos ido postergando demasiado tiempo. Si el Dasein sólo puede comportarse en relación con lo ente, es decir, existir, estando inmerso en la nada, y si la nada sólo se manifiesta originariamente en la angustia, ¿acaso no tendremos que estar permanentemente sumidos en dicha angustia a fin de poder existir en general? ¿Pero no hemos admitido nosotros mismos que esa angustia originaria es rara? Y, sobre todo, no cabe duda de que todos nosotros existimos y nos comportamos en relación con eso ente que no somos o que somos nosotros mismos sin esa angustia. ¿No será esa angustia una invención arbitraria y esa nada que le atribuimos una exageración?

Pero ¿qué significa que esa angustia originaria sólo acontece en raros instantes? Sólo esto: que en principio y la mayor parte de las veces, la nada se nos disimula en su originariedad. ¿Pero de qué manera o a través de qué? Pues bien, por el hecho de que nosotros en cierto modo nos perdemos completamente en lo ente. Cuanto más nos volvemos hacia lo ente en nuestro quehacer, tanto menos lo dejamos escapar como tal, tanto más le damos la espalda a la nada. Pero con tanta mayor seguridad nos precipitamos nosotros mismos a la superficie abierta y pública del Dasein.

Y, sin embargo, este constante rechazo a la nada, dentro de ciertos límites, está de acuerdo con su sentido más propio por ambiguo que sea. En su desistir, la nada nos remite precisamente a lo ente<sup>34a</sup>. La nada desiste permanentemente, sin que noso-

tros, con el saber en el que nos movemos cotidianamente, sepamos verdaderamente de este acontecimiento.

¿Qué demuestra de modo más eficaz que la negación el carácter manifiesto de la nada en nuestro Dasein, que, aunque es permanente y está muy extendido, también se halla disimulado? Pero la negación está muy lejos de aportar por sí misma el no como medio de diferenciación y oposición respecto a lo dado, para como quien dice entremeterlo en su medio. ¿Cómo puede la negación aportar de suyo el no, si sólo puede negar cuando previamente se le ha dado algo negable? Pero ¿cómo va a entenderse lo negable y que debe ser negado como algo a lo que es inherente la negación, a no ser que todo pensar como tal tenga ya de antemano a la vista el no<sup>35</sup>? El no sólo puede manifestarse si su origen, el desistir que es la nada, y con ello la propia nada, están sustraídos al ocultamiento. El no ciertamente no se forma por medio de la negación, sino que la negación se funda sobre el no<sup>36a</sup> que surge del desistir que es la nada. Pero la negación no es más que un modo de ese actuar que consiste en desistir, es decir, del actuar que se atiene de antemano a ese desistir que es la nada.

Con esto queda demostrada la tesis anterior en sus rasgos fundamentales: la nada es el origen de la negación y no a la inversa. Si se quiebra de este modo el poder del entendimiento en el campo de las preguntas por la nada y el ser, con esto también se decide el destino del dominio de la «lógica»<sup>37b</sup> en el seno de la filosofía. La idea de la propia «lógica» se disuelve en el torbellino de un preguntar más originario.

Por muy frecuentemente y de múltiples modos que se imponga la negación sobre todo pensar, ya sea expresa o no, lo cierto es que ella no es el único testimonio plenamente válido del carácter manifiesto de la nada que pertenece esencialmente al Dasein. Pues, en efecto, la negación no puede ser considerada ni como el único ni como el principal comportamiento que consiste en desistir y en el que el Dasein queda conmovido por ese desistir que es la nada. Más abismales que la simple adecuación de la negación propuesta por el pensar son, sin embargo, la dureza de una actuación hostil y el rigor de un desprecio implacable. De más responsabilidad son el dolor del fracaso y la inclemencia de la prohibición. De mayor peso es la amargura de la privación y la renuncia.

Estas posibilidades de la conducta que consiste en desistir -fuerzas en las que el Dasein soporta su carácter de arrojado<sup>38</sup> aunque sin dominarlo- no son distintos tipos del mero negar. Pero ello no les impide expresarse en el no y en la negación. Por el contrario, es gracias a ello como por fin se delatan de verdad la vaciedad y la amplitud de la negación. El hecho de que el Dasein esté completamente atravesado por una conducta que consiste en desistir da testimonio del permanente carácter manifiesto, aunque desde luego oscurecido, de la nada, la cual originariamente sólo se desvela en la angustia. Pero esto significa que dicha angustia originaria suele mantenerse reprimida en el Dasein. La angustia está aquí. Sólo está adormecida. Su aliento vibra permanentemente atravesando todo el Dasein: donde menos, en el Dasein «angustiado», de modo imperceptible en el «sí, sí» y «no, no» del Dasein afanado; donde más, en el Dasein que sabe conducirse; con toda certeza, en el Dasein que en el fondo es temerario. Pero todo esto sólo ocurre en razón de aquello para lo que se prodiga, con el fin de preservar la última grandeza del Dasein.

La angustia del temerario no admite contraposición alguna a la alegría o siquiera al agradable placer de un tranquilo ir viviendo. Se encuentra, más acá de semejantes oposiciones, en secreto vínculo con la serenidad y templanza del deseo creativo.



La angustia originaria puede despertar en cualquier momento en el Dasein. Para ello no es necesario que la despierte ningún acontecimiento extraordinario. El profundo alcance de su reino se halla en proporción con la pequeñez de lo que puede llegar a ocasionarla. Está siempre alerta y lista para saltar, si bien raras veces llega a hacerlo y a dejarnos en suspenso.

Lo que convierte al hombre en el lugarteniente de la nada es el hecho de que el Dasein esté inmerso en la nada sobre el fundamento de la angustia oculta. Tan finitos somos, que precisamente no somos capaces de trasladarnos originariamente delante de la nada mediante una decisión y voluntad propias. Tan abismalmente ahonda y socava la finidad<sup>39</sup> en el Dasein, que a nuestra libertad se le niega la finitud<sup>40</sup> más propia y profunda.

El estar inmerso en la nada del Dasein sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia.

Nuestro preguntar por la nada debe traer ante nuestros ojos la propia metafísica. El nombre «metafísica» proviene del griego *metá tēn fysikēn*. Este curioso título fue interpretado más tarde como designación para el preguntar que sobresale, *metá* (trans), «más allá» de lo ente como tal.

La metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto.

En la pregunta por la nada ocurre tal sobrepasamiento<sup>41</sup> más allá de lo ente como ente en su totalidad. De este modo se muestra como una pregunta «metafísica». Al principio enunciamos una doble característica de las preguntas de este tipo: por un lado, toda pregunta metafísica abarca la totalidad de la metafísica; y por ende en toda pregunta metafísica queda incluido el Dasein que pregunta dentro de la pregunta.

¿En qué medida la pregunta por la nada abarca y atraviesa la totalidad de la metafísica?

La metafísica se expresa sobre la nada desde los tiempos antiguos en una frase que desde luego es susceptible de varias interpretaciones: *ex nihilo nihil fit*, de la nada nada nace. Si bien es cierto que cuando se explica esta frase nunca se problematiza de verdad a la propia nada, en cualquier caso dicha frase permite expresar la concepción fundamental de lo ente que rige en cada caso. La metafísica de la Antigüedad concibe la nada con el significado de lo no ente, es decir, la materia informe que no puede formarse a sí misma y por ende no puede formar un ente con forma y aspecto (*eäadow*). Ente es la configuración que se configura<sup>42</sup> y se presenta como tal en la imagen y figura (vista, aspecto). El origen, el derecho y los límites de esta concepción del ser se explican tan poco como la propia nada. La dogmática cristiana, por el contrario, niega la verdad de la frase *ex nihilo nihil fit* y de este modo le da a la nada un significado distinto, en el sentido de la completa ausencia del ente extradivino: *ex nihilo fit-ens creatum*. Ahora la nada se convierte en el concepto opuesto al ente auténtico, al *summun ens*, a Dios como *ens increatum*. Llegados aquí, la interpretación de la nada también muestra cuál es la concepción fundamental de lo ente. Ahora bien, la explicación metafísica de lo ente se mantiene en el mismo plano que la pregunta por la nada. Siguen faltando las dos preguntas por el ser y la nada como tales. Por eso, tampoco preocupa en absoluto la dificultad de que, si Dios crea desde la nada, tiene que poder relacionarse él mismo de algún modo con la nada. Pero si

Dios es Dios, no puede conocer la nada, si admitimos que lo «absoluto» excluye de sí todo lo que tiene que ver con la nada<sup>43</sup>.

Este tosco repaso histórico muestra la nada como concepto opuesto al auténtico ente, es decir, como su negación. Pero si la nada se convierte de algún modo en problema, entonces esa relación de oposición no sólo experimenta una determinación más precisa, sino que además surge por fin el auténtico planteamiento metafísico que pregunta por el ser de lo ente. La nada no sigue siendo ya el opuesto indeterminado de lo ente, sino que se revela como perteneciente al ser de lo ente.

«Así pues, el puro ser y la pura nada son lo mismo.» Esta frase de Hegel (*Ciencia de la lógica*, libro I, WW III, p. 74) tiene toda legitimidad. Ser y nada se pertenecen mutuamente, pero no porque desde el punto de vista del concepto hegeliano del pensar coincidan los dos en su indeterminación e inmediatez, sino porque el propio ser es finito en su esencia y sólo se manifiesta en la trascendencia de ese Dasein que se mantiene fuera, que se arroja a la nada.

Si la pregunta por el ser como tal es de veras la pregunta que abarca toda la metafísica, entonces la pregunta por la nada se revela tal que engloba la totalidad de la metafísica. Pero la pregunta por la nada también atraviesa toda la metafísica, desde el momento en que nos obliga a situarnos ante el problema del origen de la negación, es decir, en el fondo, ante la decisión acerca de la legitimidad del dominio de la «lógica»<sup>44a</sup> en la metafísica.

Entonces, la antigua frase *ex nihilo nihil fit* encierra otro sentido que afecta al problema mismo del ser y que reza así: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Lo ente en su totalidad sólo llega a sí mismo en la nada del Dasein de acuerdo con su posibilidad más propia, es decir, de modo finito. Pero si de verdad se trata de una pregunta metafísica, entonces ¿en qué medida queda incluido en la pregunta por la nada nuestro Dasein que pregunta? Hemos caracterizado a nuestro Dasein, experimentado aquí y ahora, como algo esencialmente determinado por la ciencia. Pero si nuestro Dasein, así determinado, está incluido en la pregunta por la nada, también tiene que haberse vuelto cuestionable a través de esa pregunta.

El Dasein que se comporta científicamente alberga su simplicidad y nitidez en el hecho de que se relaciona de un modo destacado y únicamente con lo ente mismo. La ciencia querría desembarazarse de la nada con un ademán de superioridad. Pero ahora, en la pregunta por la nada, se hace patente que ese Dasein científico sólo es posible si previamente está inmerso en la nada. Sólo llega a comprenderse en lo que verdaderamente es cuando no prescinde de la nada. La supuesta lucidez y superioridad de la ciencia se convierte en algo ridículo cuando no se toma en serio la nada. Sólo porque la nada es patente puede la ciencia hacer de lo ente mismo objeto de la investigación. Sólo cuando la ciencia vive de la metafísica es capaz de volver a lograr una y otra vez su tarea esencial, que no consiste en coleccionar y ordenar conocimientos, sino en volver a abrir siempre de nuevo el espacio completo de la verdad de la naturaleza y de la historia.

Es únicamente porque la nada está patente en el fondo del Dasein por lo que puede llamarnos la atención la total extrañeza de lo ente. Lo ente sólo provoca y atrae sobre sí el asombro cuando nos oprime su carácter de extrañeza. Sólo sobre el fundamento de dicho asombro, esto es, del carácter manifiesto de la nada, surge el «¿por qué?». Y sólo en la medida en que el porqué es posible como tal, podemos preguntar de manera determinada por los fundamentos y por el fundamentar. Sólo porque po-

demos preguntar y fundamentar le ha sido confiada a nuestra existencia el destino de investigar.

La pregunta por la nada nos sitúa a nosotros mismos, los que preguntamos, dentro de la pregunta: nos pone en cuestión. Es una pregunta metafísica.

El Dasein humano sólo puede relacionarse con lo ente si se mantiene en la nada. El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia del Dasein. Pero es que este ir más allá es la propia metafísica. Es eso lo que explica y determina el que la metafísica forme parte de la «naturaleza del hombre» No es ni una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo. Y puesto que la verdad de la metafísica habita en este fondo abismal, tiene permanentemente al acecho y en su vecindad más próxima la posibilidad del más profundo de los errores. Y por eso no hay ciencia cuyo rigor iguale la seriedad de la metafísica. La filosofía nunca puede medirse por el baremo de la idea de la ciencia.

Si la pregunta por la nada que hemos desarrollado aquí ha sido de veras preguntada incluyéndonos a nosotros mismos en ella, entonces no nos habremos mostrado la metafísica desde fuera. Tampoco nos habremos limitado a «introducirnos» en ella. No podemos introducirnos en ella de ningún modo, porque, en la medida en que existimos, ya estamos siempre en ella.

Desde el momento en que existe el hombre, acontece de algún modo el filosofar. La filosofía, esto es, lo que así llamamos, consiste en poner en marcha la metafísica, a cuyo través la filosofía llega<sup>45a</sup> hasta sí misma y a sus tareas expresas. La filosofía sólo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del Dasein en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, por un lado, darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, abandonarse a la nada, es decir, librarse de los ídolos que todos tenemos y en los que solemos evadirnos; finalmente, dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada?

THEODOR W. ADORNO

PRISMAS. LA CRÍTICA DE LA CULTURA Y LA SOCIEDAD

Si el concepto de símbolo quiere decir algo adecuado en estética -ámbito en el cual no se encuentra demasiado a gusto el autor- es que los diversos elementos individuales de la obra de arte aluden, por la fuerza de su conexión, a más allá de sí mismos: que su totalidad pasa sin ruptura a un sentido. Ahora bien: ninguna afirmación más injustificada podría hacerse sobre la obra de Kafka. Incluso en configuraciones como aquella goethiana [se refiere a la obra *Pandora*], que juega tan profundamente con los momentos alegóricos, estos, sin embargo, y por fuerza de la conexión en que se encuentran, ceden finalmente su significación al impulso del todo. En Kafka, en cambio, todo está tan dura y determinadamente suelto como es posible, como en las novelas de aventuras y según la máxima antepuesta por Cooper al *Corsario Rojo*: *La verdadera edad de oro de la literatura no empezará hasta que las obras se impriman como libros de a bordo o cuadernos de bitácora, y hasta que su contenido no sea sustancial como un parte de guardia*". En ningún momento se enciende en Kafka el aura de la idea infinita, y en ninguna parte se abre el horizonte. Cada frase vale literalmente y cada una de ellas vale de por sí. No hay, como exigiría el símbolo, una fusión de ambas cosas, sino su plena separación, y, del abismo entre ellas sale el violento rayo de la fascinación. Pese a la protesta de su amigo [Max Brod], la prosa de Kafka está del lado del proscrito también por el hecho de buscar la alegoría más que el símbolo. Con razón la ha definido Benjamin como una parábola. Es una prosa que no se expresa por lo que expresa, sino por la negativa a la expresión, por la ruptura. Es una parábola sin clave; e incluso aquel que creyó poder convertir en clave la falta misma cayó en error al confundir la tesis abstracta de la obra de Kafka, la oscuridad de la existencia, con el contenido de esa obra. Cada frase dice: interprétame, pero nadie quiere hacerlo. Cada frase impone con la reacción "así es" la pregunta: ¿Dónde he visto yo esto? Es la explicación permanente del *déjà vu*. Por la misma violencia con que exige interpretación, Kafka elimina distancia estética. Kafka impone al supuestamente desinteresado contemplador de otro tiempo un esfuerzo desesperado, le asalta y le sugiere que de su acertada comprensión depende mucho más que su equilibrio espiritual, a saber: la vida o la muerte. Entre los presupuestos de Kafka no es el menor la fundamental perturbación de la relación contemplativa entre el texto y el lector. Sus textos pretenden que no exista ente ellos y su víctima una distancia constante; agitan de tal modo la afectividad del lector que éste tiene que temer que lo narrado se le eche encima como las locomotoras al público en los comienzos de la técnica cinematográfica tridimensional. Tal agresiva proximidad física coarta la costumbre del lector de identificarse con figuras de la novela. En razón de ese principio, el superrealismo puede con justicia reivindicar a Kafka como a uno de los suyos. Kafka es Turandot hecho escritura. El que se da cuenta de ello y no prefiere darse a la huída, tiene que disponer de cabeza para el golpe, o, más bien, tiene que intentar abrir el muro a cabezadas, con el peligro de no tener más éxito que sus predecesores. Como en los cuentos, el destino de éstos aumenta el atractivo en vez de alejar el terror. Mientras no se halle la palabra, el lector está en deuda.

(...)

El artista no tiene obligación de entender su propia obra, y hay motivo especial para dudar de que Kafka entendiera la suya. En todo caso, sus aforismos no alcanzan apenas a sus obras más enigmáticas o a sus episodios más difíciles, como *La preocupación del padre de familia* o el *Jinete del cubo*. Las formaciones de Kafka se defendieron del asesino error de artista que consiste en creer que el contenido metafísico de aquellas formaciones sea la filosofía que el autor le inyecta. Si así fuera, la obra nacería ya muerta, se agotaría en lo que dice y no se desarrollaría con el tiempo. Como defensa para no caer en la indiferencia precipitada que consiste en considerar sólo las significaciones demasiado inmediatas, ya explícitamente pensadas en la obra, puede servir la siguiente regla: tomarlo todo literalmente, sin recubrirlo desde arriba con conceptos. La autoridad de Kafka es autoridad de textos. Sólo la fidelidad a la letra, no la comprensión orientada, podrá ayudar a entender. En esta obra que constantemente se oscurece y se retira a sí misma, cada proposición determinada contrapesa la cláusula general de la indeterminación.

WALTER BENJAMIN

## LA OBRA DE ARTE EN LA ÉPOCA DE SU REPRODUCTIBILIDAD TÉCNICA

El aquí y el ahora del original de que se trate constituye el concepto de lo que es su autenticidad. Así, en tal sentido, los análisis químicos hechos sobre la pátina de un bronce pueden traer su establecimiento: correspondientemente, la comprobación efectiva de que un manuscrito medieval procede de un archivo de siglo XV puede contribuir del mismo modo a establecer su autenticidad. El ámbito *de la autenticidad en cuanto tal se sustrae por entero a la reproductibilidad técnica indicado, y, en realidad, no sólo a ella*. Pero que mientras que frente a la reproducción manual tradicional, tildada casi siempre por aquél de falsificación, lo auténtico conserva plena autoridad, no es ése el caso en cambio frente a la reproducción técnica de la obra. Y la razón es doble. En primer lugar, la reproducción técnica resulta mucho más independiente respecto al original que la manual. Puede así, por ejemplo, resaltar en la fotografía ciertos aspectos del original sólo accesibles a la lente móvil que elige su punto de vista a voluntad, pero no al ojo humano, o, con la ayuda de procedimientos como la ampliación o la larga exposición, captar imágenes fuera del alcance del que es el propio original. Ante todo, permite que este salga al encuentro del propio perceptor, ya sea en forma de fotografía o en la de disco fonográfico. La catedral abandona su emplazamiento para ser acogida en el estudio del amante del arte, la obra coral que se ejecutó en una sala, o bien al aire libre, puede escucharse en una habitación.

Las circunstancias a que hoy puede someterse lo que es el producto de la reproductibilidad técnica de la obra de arte quizá dejen por lo demás intacta la consistencia de la obra de arte, pero en todos los casos devalúan su aquí y ahora. Si esto tampoco vale solamente para la obra de arte sino del mismo modo por ejemplo para el paisaje que pasa en la película por delante del espectador, en el objeto de arte este proceso va a afectar a un núcleo muy sensible que en ningún objeto de la naturaleza resulta vulnerable en tal medida. Y eso es su autenticidad. La autenticidad de una cosa es la suma de cuanto desde su origen nos resulta en ella transmisible, desde su duración material hasta lo que históricamente testimonia. Como lo último se funda en la primera, al producirse la reproducción, donde la primera se sustrae a los hombres, el testimonio histórico de la cosa igualmente vacila. Sin duda, por supuesto, sólo este; pero lo que vacila de este modo es la autoridad de la cosa como tal.

Lo que aquí falla se puede resumir en el concepto de aura, diciendo en consecuencia: en la época de la reproductibilidad técnica, lo que queda dañado de la obra de arte, eso mismo es su aura.

Y es que el proceso es sintomático, desbordando su significado el estricto ámbito del arte, ya que *la técnica de la reproducción, según puede formularse en general, desgaja al tiempo lo reproducido respecto al ámbito de la tradición. Al multiplicar la reproducción, sustituye su ocurrencia irreplicable por una masiva. Y al permitir a la reproducción el encontrarse con el espectador en la situación en que este se encuentra, actualiza lo reproducido*. Estos dos procesos llevan a una violenta sacudida de lo que es transmitido: la sacudida de la tradición que resulta el reverso de la crisis y renovación actuales de la humanidad, tan estrechamente conectadas con los movimientos de masas de nuestros días. Su más poderoso agente es sin duda el cine, cuyo significado social, hasta en la más positiva de sus formas y justamente en ella, no

resulta por cierto concebible sin incluir su aspecto destructivo, catártico: la liquidación del valor de la tradición dentro de la herencia cultural. Donde más se muestra este fenómeno es en las grandes películas históricas. El cine integra en su ámbito posiciones crecientemente más remotas. En el 1927 Abel Gance exclamó con entusiasmo: “Shakespeare, Rembrandt, Beethoven, harán cine... Todas las leyendas, las mitologías y los mitos, todos los fundadores de religiones, e incluso las religiones en su conjunto... esperan su luminosa resurrección, mientras los héroes se agolpan las puertas”. A esta general liquidación nos invitaba, inconsciente, el cineasta.

**GIORGIO AGAMBEN**  
**PROFANACIONES. DESEAR**

Desear es lo más simple y humano que existe. ¿Por qué, entonces, nuestros deseos nos resultan inconfesables? ¿Por qué es tan difícil ponerlos en palabras? Tan difícil que terminamos por esconderlos; construimos para ellos una cripta en alguna parte de nosotros, donde permanecen embalsamados, a la espera.

No podemos trasladar al lenguaje nuestros deseos porque los hemos imaginado. En realidad la cripta sólo contiene imágenes, como un libro de figuras para niños que todavía no saben leer, como las *images d'Epinal* de un pueblo analfabeto. El cuerpo de los deseos es una imagen. Lo inconfesable del deseo es la imagen que nos hemos hecho de él.

Comunicar a alguien los propios deseos sin las imágenes sería brutal. Comunicarles las propias imágenes sin los deseos, un aburrimiento (como contar los sueños o los viajes): pero, en ambos casos, resulta fácil. Comunicar los deseos imaginados y las imágenes deseadas es la tarea más ardua. Por eso la postergamos. Hasta el momento en que comenzamos a comprender que el asunto quedará para siempre sin despachar. Que nosotros mismos somos deseos inconfesados, para siempre prisioneros en la cripta.

El mesías viene por nuestros deseos. Él los separa de las imágenes para satisfacerlos. O mejor dicho, para mostrarlos ya satisfechos. Aquello que hemos imaginado, ya lo hemos tenido. Quedan -imposibles de satisfacer- las imágenes de lo que ha sido satisfecho. Con los deseos satisfechos, él construye el infierno; con las imágenes que no pueden ser satisfechas, el limbo. Con el deseo imaginado, con la pura palabra, la beatitud del paraíso.