

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por ALBERTO DEL POZO ORTIZ.

© EDITORIAL GREDOS, S. A.

Sánchez Pacheco, 81. Madrid. España. 1988.

PRIMERA EDICIÓN, mayo de 1986.

I.^a reimpresión, enero de 1988.

REPÚBLICA

Depósito Legal: M. 525-1988.

ISBN 84-249-1027-3.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81. Madrid, 1988. — 6162.

II

357a Después de haber dicho estas cosas, creía yo haber puesto fin a la conversación; pero, al parecer, había sido sólo el prelude. Glaucón, en efecto, quien solía ser el más valeroso de todos, en esta ocasión no consintió la retirada de Trasímaco y exclamó:

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

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

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

—Creo que sí —respondí.

c —Pero hay bienes que anhelamos tanto por sí mismos como por lo que de ellos se genera, tales como la comprensión, la vista y la salud. Esas cosas, en efecto, nos agradan por ambos motivos.

—Así es.

—¿Adviertes una tercera clase de bienes, en la cual se encuentran la práctica de la gimnasia, el tratamiento

médico que recibe un enfermo, el ejercicio de la medicina y cualquier otro modo de ganar dinero? Pues de estas cosas diríamos que son penosas pero que nos benefician, y que no las deseamos poseer por sí mismas, sino por los salarios y demás beneficios que se generan de ellas.

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

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

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

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

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

—Escúchame, entonces —dijo Glaucón—, para ver si estás de acuerdo conmigo; pues Trasímaco, me parece, se ha rendido demasiado pronto, encantado por ti como por una serpiente. Pero aún no se ha hecho una exposición de una y otra a mi gusto. Deseo escuchar, en efecto, qué es cada una de ellas y qué poder tienen por sí mismas al estar en el alma, con independencia de los salarios y de las consecuencias que derivan de ellas. Esto es lo que haré, si tú estás de acuerdo: retomaré el argumento de Trasímaco, y primeramente te diré qué es lo que se dice que es la justicia y de dónde se ha originado; en segundo lugar, cómo todos los que la cultivan no la cultivan voluntariamente sino por ne-

cesidad, pero no por ser para ellos un bien; y en tercer lugar, por qué es natural que obren así, ya que dicen que es mucho mejor el modo de vivir del injusto que el del justo. En lo que a mí concierne, Sócrates, no soy de esa opinión, pero tengo la dificultad de que los oídos se me aturden al escuchar a Trasímaco y a muchos otros, en tanto que de nadie he escuchado el argumento que quisiera oír en favor de la justicia y de su superioridad sobre la injusticia. Desearía escuchar un elogio de la justicia en sí misma y por sí misma; y creo que de ti, más que de cualquier otro, podría aprenderlo. Por eso hablaré poniendo todas mis energías en defender el modo de vida del injusto; y después de ello te mostraré de qué modo quisiera oírte censurando la injusticia y alabando la justicia. Pero ahora mira si te place lo que digo.

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

—Perfectamente —dijo Glaucón—; oyéme hablar sobre aquello que afirmé que lo haría en primer lugar: cómo es la justicia y de dónde se ha originado. Se dice, en efecto, que es por naturaleza bueno el cometer injusticias, malo el padecerlas, y que lo malo del padecer injusticias supera en mucho a lo bueno del cometerlas. De este modo, cuando los hombres cometen y padecen injusticias entre sí y experimentan ambas situaciones, aquellos que no pueden evitar una y elegir la otra juzgan ventajoso concertar acuerdos entre unos hombres y otros para no cometer injusticias ni sufrirlas. Y a partir de allí se comienzan a implantar leyes y convenciones mutuas, y a lo prescrito por la ley se lo llama 'legítimo' y 'justo'. Y éste, dicen, es el origen y la esencia de la justicia, que es algo intermedio entre lo mejor —que sería cometer injusticias impunemente— y lo peor —no poder desquitarse cuando se padece injusticia—;

por ello lo justo, que está en el medio de ambas situaciones, es deseado no como un bien, sino estimado por los que carecen de fuerza para cometer injusticias; pues el que puede hacerlas y es verdaderamente hombre jamás concertaría acuerdos para no cometer injusticias ni padecerlas, salvo que estuviera loco. Tal es, por consiguiente, la naturaleza de la justicia, Sócrates, y las situaciones a partir de las cuales se ha originado, según se cuenta.

Veamos ahora el segundo punto: los que cultivan la justicia no la cultivan voluntariamente sino por imposibilidad de cometer injusticias. Esto lo percibiremos mejor si nos imaginamos las cosas del siguiente modo: demos tanto al justo como al injusto el poder de hacer lo que cada uno de ellos quiere, y a continuación sigámoslos para observar adónde conduce a cada uno el deseo. Entonces sorprenderemos al justo tomando el mismo camino que el injusto, movido por la codicia, lo que toda criatura persigue por naturaleza como un bien, pero que por convención es violentamente desplazado hacia el respeto a la igualdad. El poder del que hablo sería efectivo al máximo si aquellos hombres adquirieran una fuerza tal como la que se dice que cierta vez tuvo Gíges, el antepasado del lidio. Gíges era un pastor que servía al entonces rey de Lidia. Un día sobrevino una gran tormenta y un terremoto que rasgó la tierra y produjo un abismo en el lugar en que Gíges llevaba el ganado a pastorear. Asombrado al ver esto, descendió al abismo y halló, entre otras maravillas que narran los mitos, un caballo de bronce, hueco y con ventanillas, a través de las cuales divisó adentro un cadáver de tamaño más grande que el de un hombre, según parecía, y que no tenía nada excepto un anillo de oro en la mano. Gíges le quitó el anillo y salió del abismo: Ahora bien, los pastores hacían su reunión habitual para dar

al rey el informe mensual concerniente a la hacienda, cuando llegó Gíges llevando el anillo. Tras sentarse entre los demás, casualmente volvió el engaste del anillo hacia el interior de su mano. Al suceder esto se tornó invisible para los que estaban sentados allí, quienes se pusieron a hablar de él como si se hubiera ido. Gíges se asombró, y luego, examinando el anillo, dio vuelta el engaste hacia afuera y tornó a hacerse visible. Al advertirlo, experimentó con el anillo para ver si tenía tal propiedad, y comprobó que así era: cuando giraba el engaste hacia adentro, su dueño se hacía invisible, y, cuando lo giraba hacia afuera, se hacía visible. En cuanto se hubo cerciorado de ello, maquinó el modo de formar parte de los que fueron a la residencia del rey como ^b informantes; y una vez allí sedujo a la reina, y con ayuda de ella mató al rey y se apoderó del gobierno. Por consiguiente, si existiesen dos anillos de esa índole y se otorgara uno a un hombre justo y otro a uno injusto, según la opinión común no habría nadie tan íntegro que perseverara firmemente en la justicia y soportara el abstenerse de los bienes ajenos, sin tocarlos, cuando podría tanto apoderarse impunemente de lo que quisiera del mercado, como, al entrar en las casas, acostarse con la mujer que prefiriera, y tanto matar a unos como librar de las cadenas a otros, según su voluntad, y hacer todo como si fuera igual a un dios entre los hombres. En esto el hombre justo no haría nada diferente del injusto, sino que ^c ambos marcharían por el mismo camino. E incluso se diría que esto es una importante prueba de que nadie es justo voluntariamente, sino forzado, por no considerarse a la justicia como un bien individual, ya que allí donde cada uno se cree capaz ^d de cometer injusticias, las comete. En efecto, todo hombre piensa que la injusticia le brinda muchas más ventajas individuales que la justicia, y está en lo cierto, si habla de acuerdo con esta teoría. Y si alguien, dotado

de tal poder, no quisiese nunca cometer injusticias ni echar mano a los bienes ajenos, sería considerado por los que lo vieran como el hombre más desdichado y tonto, aunque lo elogiaran en público, engañándose así mutuamente por temor a padecer injusticia. Y esto es todo sobre este punto.

En cuanto al juicio sobre el modo de vida de los dos hombres que hemos descrito, pondremos aparte al más justo del más injusto; de ese modo podremos juzgar correctamente. ¿Qué clase de separación efectuaremos? La siguiente: no quitaremos al injusto nada de la injusticia, ni al justo nada de la justicia, sino que supondremos a uno y otro perfectos en lo que hace al comportamiento que les es propio. En primer lugar, el hombre injusto ha de actuar como los artesanos expertos. El mejor piloto o el mejor médico, por ejemplo, discriminan lo que es imposible de lo que es posible, en sus respectivas artes, para intentar la empresa en el último ^{361a} caso, abandonarla en el primero. Incluso si en algún sentido dan un paso en falso, son capaces de enmendarlo. De este modo, el hombre injusto intentará cometer delitos correctamente, esto es, sin ser descubierto, si quiere ser efectivamente injusto: en poco es tenido quien es sorprendido en el acto de delinquir, ya que la más alta injusticia consiste en parecer justo sin serlo. Que se confiera al que es perfectamente injusto la perfecta injusticia, sin quitarle nada, pero a la vez que se conceda al que comete las mayores injusticias la mejor reputación que, en cuanto a justicia, se le pueda procurar. Y si da un paso en falso, que lo pueda enmendar y ^b ser capaz de hablar de modo que convenza de su inocencia si es denunciado en alguno de sus delitos; o bien hacer violencia cuantas veces sea necesaria la violencia, por medio de su fuerza y su coraje, o por medio de sus amigos y de la fortuna que se haya procurado. Una vez supuesto semejante hombre, coloquemos en teo-

ría, junto a él al hombre justo, simple y noble, que no quiere, al decir de Esquilo, parecer bueno sino serlo¹. Por consiguiente, hay que quitarle la apariencia de justo; pues si parece que es justo, su apariencia le reportará honores y recompensas, y luego no quedará en claro si es justo con miras a lo justo o con miras a las recompensas y honores. Despojémoslo de todo, pues, excepto de la justicia, y concibámoslo en la condición opuesta a la del anterior: que, sin cometer injusticia, posea la mayor reputación de injusticia, a fin de que, tras haber sido puesta a prueba su consagración a la justicia en no haberse ablandado por causa de la mala reputación y de todo lo que de ésta se deriva, permanezca inalterable hasta la muerte, pareciendo toda la vida injusto aun siendo justo. De esta suerte, llegados ambos al punto extremo, de la justicia uno, de la injusticia el otro, se podrá juzgar cuál de ellos es el más feliz.

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

—Hago lo mejor que puedo —respondió—. Y me parece que, por ser ambos de tal índole, no hay dificultad alguna en describir qué clase de vida aguarda a cada uno. Hablemos, pues. Y si lo que digo resulta chocante, Sócrates, no pienses que soy yo quien habla, sino aquellos que alaban a la injusticia por sobre la justicia. Ellos dirán que el justo, tal como lo hemos presentado, será azotado y torturado, puesto en prisión, se le quemarán los ojos y, tras padecer toda clase de castigos, será empalado, y reconocerá que no hay que querer ser justo, sino parecerlo. En ese caso lo dicho por Esquilo sería mucho más correcto si se refiriera al injusto. En

¹ Esquilo, *Siete contra Tebas* 592: «pues [Anfiarco] no quiere parecer el mejor sino serlo». Pocas líneas más abajo, en 362a-b, Platón cita los versos 593-594.

efecto, dirán que el injusto es el que en realidad se ocupa de lo suyo ateniéndose a la verdad y no viviendo según la apariencia: no quiere parecer injusto sino serlo, cosechando en los surcos profundos que atraviesan su corazón, de donde brotan sus nobles propósitos.

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

Una vez que Glaucón dijo estas cosas, me propuse responderle, pero su hermano Adimanto me preguntó:

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

—¿Qué? ¿Hay algo más aún? —exclamé.

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

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

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

robles

*porten bellotas en sus copas y abejas en el medio
y las ovejas estén cargadas de lana*²

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

*Tal como la gloria de un rey irreproachable y temeroso
[de los dioses,
que mantiene recta justicia, la negra tierra le aporta
c trigo y cebada, mientras los árboles se cargan de frutos,
el ganado pare sin cesar y el mar lo provee de peces*³.

² Hesíodo, *Trabajos y Días* 232-234.

³ Od. XIX 109-113. Platón omite, en el verso 110, «que impera sobre muchos y vigorosos varones».

Museo y su hijo, por su parte, conceden a los justos, de parte de los dioses, bienes más resplandecientes que los de Homero y Hesíodo. Según lo que se narra, en efecto, los llevan al Hades, coronadas sus cabezas, les preparan un banquete de santos y les hacen pasar todo el tiempo embriagados, con el pensamiento de que la retribución más bella de la virtud es una borrachera eterna. Y otros prolongan más aún que ellos las recompensas con que los dioses retribuyen: dicen que, tras el varón pío y fiel a sus juramentos, quedan hijos de sus hijos y, de allí en adelante, toda una estirpe. Estas y otras cosas análogas refieren en favor de la justicia. En cuanto a los sacrílegos e injustos, en cambio, los sumergen en el fango en el Hades y los obligan a llevar agua en una criba⁴, haciéndolos portadores de mala reputación mientras viven y de todos los castigos que Glaucón describió respecto de los justos que han adquirido fama de injustos; y estos castigos —y no otros— tienen en cuenta al hablar acerca de los injustos. Tal es el elogio y tal la censura de la justicia y de la injusticia.

Considera, además, Sócrates, otra especie de discursos respecto de la justicia y de la injusticia, dichos tanto por poetas como por profanos. Todos a una voz, en efecto, cantan a la sobriedad y a la justicia por ser algo bello, aunque también difícil y penoso; la intemperancia y la injusticia, en cambio, son algo agradable y fácil de adquirir, vergonzoso sólo para la opinión y la convención. Afirman que la injusticia es más ventajosa, por lo general, que lo justo; y que los perversos son ricos

⁴ Alusión, según ADAM y el LSJ, al castigo de las Danaides, que es mencionado por primera vez en el pseudo-platónico *Atíaco* 371c (GUTHRIE, *Orfeo y la religión griega*, trad. J. VALMARD, Buenos Aires, 1970, pág. 192, n. 10). Sin la referencia a las hijas de Dánao se halla ya en *Gorgias* 493b.

y cuentan con otros poderes, por lo cual están dispuestos a considerarlos felices y a honrarlos inescrupulosamente, tanto en público como en privado, y a subestimar e ignorar a quienes son débiles y pobres, aun cuando reconozcan que éstos son mejores que los otros. Pero los relatos que cuentan acerca de los dioses y de la excelencia son los más asombrosos de todos: los dioses han acordado, a la mayoría de los buenos, infortunios y una vida desdichada, en tanto que a los malos la suerte contraria. Sacerdotes mendicantes y adivinos acuden a las puertas de los ricos, convenciéndolos de que han sido provistos por los dioses de un poder de reparar, mediante sacrificios y encantamientos acompañados de festines placenteros, cualquier delito cometido por uno mismo o por sus antepasados; o bien, si se quiere dañar a algún adversario por un precio reducido, trátase de un hombre justo lo mismo que de uno injusto, por medio de encantamientos y ligaduras mágicas, ya que —según afirman— han persuadido a los dioses y los tienen a su servicio. Como testigos de todas estas narraciones ponen a los poetas. Unos confieren⁵ a la maldad fácil acceso, de modo que

*también en abundancia se puede alcanzar a la perversidad
a fácilmente; el camino es liso y ella mora muy cerca.*

Frente a la excelencia, en cambio, los dioses han impuesto el sudor⁶, y un camino largo y escarpado. Otros invocan a Homero como testigo de la persuasión de los dioses por los hombres, porque también él dijo:

⁵ Aquí nos apartamos de Adam y seguimos los manuscritos, con Burnet.

⁶ *Trabajos y Días* 787-789. Aunque en el texto de Hesíodo la traducción más conveniente de *aretē* parece ser la de Paola Vianello, «éxito», seguimos la interpretación de Platón como «excelencia».

los dioses mismos son también accesibles a los ruegos, por medio de sacrificios y tiernas plegarias, con libaciones y aroma de sacrificios los conmueven e [los hombres que imploran, cuando se ha cometido alguna transgresión lo alguna falta?]

Proveen, por otra parte, un fárrago de libros de Museo y de Orfeo, descendientes de la Luna y de las Musas, según afirman, y llevan a cabo sacrificios de acuerdo con tales libros. Y persuaden no sólo a individuos sino a Estados de que, por medio de ofrendas y juegos de placeres, se producen tanto absoluciones como purificaciones de crímenes, tanto mientras viven como incluso tras haber muerto: y a estas cosas las llaman 'iniciaciones', que nos libran de los males del más allá. A los que no han hecho esos sacrificios, en cambio, aguardan cosas terribles.

Si se cuentan todas estas cosas, de tal indole y tanta cantidad, acerca de la excelencia y del malogro, así como del modo en que hombres y dioses las estiman, mi querido Sócrates —añadió Adimanto—, ¿cómo pensaremos que, una vez escuchadas, afectarán las almas de jóvenes bien dotados y capaces de revolotear, por así decirlo, de una a otra sobre todas estas leyendas, y de inferir de ellas de qué modo se ha de ser y por dónde hay que encaminar la vida para pasarla lo mejor posible? Probablemente, siguiendo a Píndaro, se dirá a sí mismo aquello de

⁷ Este pasaje de la exhortación de Fénix a Aquiles en *Il.* IX 497-501, citado de memoria aquí o no, guarda algunas diferencias con los Mss. de Homero, de las cuales la más notable se halla en el v. 497, donde el adjetivo *strepotōi* («mudables de ánimo») es sustituido por el extraño vocablo *listoi* (traducimos «accesibles a los ruegos»). Es omitido el v. 498, «la virtud, la fuerza y la honra de ellos es mucho mayor».

*¿por cuál de las dos vías ascenderé a la alta ciudadela, por la justicia o por las trapacerías tortuosas?*⁸

para atrincherarme allí y así pasar toda la vida? Pues se me dice que, si soy justo realmente y no lo parezco, no obtendré ventaja alguna, sino penas y castigos manifiestos; en cambio, si soy injusto y me proveo de una reputación de practicar la justicia, se dice que lo que me espera es una vida digna de los dioses. Ahora, puesto que, según muestran los sabios, el parecer prevalece sobre la verdad y decide en cuanto a la felicidad, debo abocarme por entero a eso. He de trazar a mi derredor una fachada exterior que forje una ilusión de virtud, y arrastrar tras de mí al astuto y sutil zorro del sapientísimo Arquíloco. «Pero», dirá alguien, «no siempre es fácil al malo pasar inadvertido». Por nuestra parte responderemos que nada de envergadura es de fácil obtención. No obstante, si hemos de ser felices, debemos marchar por el camino que trazan los pasos de estos argumentos. En cuanto a lo de pasar inadvertidos, nos reuniremos en ligas secretas y hermandades; y hay maestros que enseñan a persuadir mediante una sabiduría adecuada a las asambleas populares o a las cortes judiciales. Con estos recursos persuadiremos en algunos casos, en otros ejerceremos la violencia, para prevalecer sin sufrir castigo. «Pero no es posible ocultarse de los dioses ni hacerles violencia.» Ahora bien, si los dioses no existen o no se mezclan en los hechos humanos, ¿por qué preocuparse en ocultarnos de ellos? Si existen y se preocupan por nosotros, no sabemos de ellos ni hemos oído nada que proceda de alguna otra parte que de las leyendas y de los poetas que han hecho su genealogía: los mismos poetas que dicen que los dioses son de tal índole que se les puede hacer mudar de opinión convencién-

dolos «por medio de sacrificios y tiernas plegarias» y ofrendas. Hay que creer a los poetas en ambos puntos o en ninguno de ellos. Si hemos de creerles; debemos obrar injustamente y hacer sacrificios por los crímenes cometidos. Ciertamente, si somos justos no sufriremos castigos de los dioses, pero rechazaremos las ganancias de la injusticia. Si somos injustos, en cambio, obtendremos esas ganancias y, cuando cometamos transgresiones o faltas, implorando persuadiremos a los dioses para evitar ser castigados. Se nos dirá: «Pero en el Hades expiaremos la culpa de los delitos que hemos cometido en esta vida y, si no nosotros, al menos los hijos de nuestros hijos.» «Sin embargo, mi amigo», responderá haciendo sus cálculos, «es mucho lo que pueden las 'iniciaciones' y los dioses absolutorios, según afirman los Estados más importantes y los hijos de dioses, convertidos en poetas y en intérpretes de los dichos divinos, quienes han revelado que estas cosas son así».

En tal caso, ¿qué razón nos llevaría aún a preferir la justicia antes que la máxima injusticia, si podemos practicar ésta con un disfraz de respetabilidad y obrar a nuestro gusto tanto en lo concerniente a los dioses como a los hombres, tal como lo afirma no sólo la multitud sino también la élite? Pues bien, Sócrates, una vez dichas estas cosas, ¿por qué artificio estaría dispuesto a venerar a la justicia alguien que contara con algún poder mental o físico, o con riquezas o noble linaje, en lugar de echarse a reír al oír que se la elogia? Porque incluso si alguien pudiera demostrar que es falso lo que hemos dicho y tuviese un conocimiento satisfactorio de que la justicia es lo mejor, tendría mucha indulgencia con los hombres injustos y no se encolerizaría con ellos: sabría que sólo por inspiración divina a uno le repugna cometer injusticia, o bien que se abstiene de ello por haber tenido acceso a la ciencia; pero que, en los demás casos, nadie es justo voluntariamente

⁸ Fr. 213 SCHÜDDER (90 de origen incierto, PUECH).

y que sólo por cobardía, por vejez o por cualquier otro tipo de debilidad, censura la acción injusta, al ser incapaz de llevarla a cabo. Que es así es evidente, ya que el primero de tales censores que acceda al poder será el primero en cometer injusticias tanto cuanto le sea posible. Y la causa de todo esto no es otra que aquello de lo que partió el argumento que Glaucón, aquí presente, y también yo, te exponemos a ti, Sócrates, a saber:

«Admirable amigo: entre todos cuantos recomendáis la justicia, comenzando por los héroes antiguos cuyos discursos se han conservado, hasta los de los hombres de hoy en día, jamás alguno ha censurado la injusticia o alabado la justicia por otros motivos que la reputación, los honores y dádivas que de ellas derivan. Pero en cuanto a lo que la justicia y la injusticia son en sí mismas, por su propio poder en el interior del alma que lo posee, oculto a dioses y a hombres, nadie jamás ha demostrado —ni en poesía ni en prosa— que la injusticia es el más grande de los males que puede albergar el alma dentro de sí misma, ni que la justicia es el ^{367a} supremo bien. Pues si desde un comienzo hubierais hablado de este modo y desde niños hubiésemos sido persuadidos por todos vosotros, no tendríamos que vigilarnos los unos a los otros para no cometer injusticias, sino que cada uno de nosotros sería el propio vigilante de sí mismo, temeroso de que, al cometer injusticia, quedara conviviendo con el peor de los males.»

Estas cosas, Sócrates, y probablemente muchas otras más las podría decir Trasímaco o cualquier otro a propósito de la justicia y de la injusticia, invirtiendo groseramente, me parece, la propiedad de una y otra. En lo ^b que a mí respecta, me siento obligado a no ocultarte nada. Si hablo con toda la vehemencia que me es posible, es porque deseo escuchar de ti lo contrario. Por lo tanto, no sólo debes demostrar con tu argumento que la justicia es superior a la injusticia, sino qué produce

—el mal en un caso, el bien en el otro— sobre su portador cada una por sí sola, despojada de su reputación, tal como Glaucón reclamaba. En efecto, si no suprimes en ambos casos la reputación verdadera y añades en cambio la falsa, diremos que no elogias lo justo sino lo que parece ser justo, y que no censuras lo que es injusto sino lo que parece ser injusto, y que recomiendas ser injusto ocultamente. Y también, que estás de acuerdo con Trasímaco en que lo justo es un bien ajeno para quien lo practica, ventajoso para el más fuerte; lo injusto, en cambio, es ventajoso y útil en sí mismo, pero desventajoso para el más débil. Has convenido en que la justicia es uno de los bienes supremos, o sea, de los que merecen ser poseídos por las consecuencias que de ellos se derivan, pero mucho más por sí mismos, como, por ejemplo, ver, escuchar, comprender, estar sano, y todos aquellos bienes genuinos por su naturaleza y no por lo que se juzgue de ellos. Elogia, pues, la justicia por lo que por medio de ella se beneficia el que la posee —mientras se perjudica por la injusticia—, y deja a otros el encomio de honores y recompensas. Yo admitiría que otros elogiaran la justicia y censuraran la injusticia de ese modo, así como que alabaran o vituperaran los honores y recompensas correspondientes, pero no que lo hagas tú, salvo que lo ordenes, ya que has pasado toda tu vida examinando sólo esto. No sólo debes demostrar con tu argumento, por ende, que la justicia es superior a la injusticia, sino qué produce —el bien en un caso, el mal en el otro— sobre el portador cada una por sí sola, pase inadvertido o no a los hombres y a los dioses.

Yo siempre había admirado las dotes naturales de Glaucón y de Adimanto, pero en esta ocasión, tras escucharlos, me regocijé mucho y exclamé:

—Oh, hijos de aquel varón, con razón el amante de Glaucón os ha distinguido a propósito de la batalla de

Megara, cuando dice al comienzo de la elegía que compuso:

hijos de Aristón, linaje divino de un varón renombrado.

Y esto, mis amigos, me parece bien dicho. Sin duda habéis experimentado algo divino, para que no os hayáis persuadido de que la injusticia es mejor que la justicia, cuando sois capaces de hablar de tal modo en favor de esa tesis. Y me dais la impresión de que realmente no estáis persuadidos de ella. Pero el juicio me lo formo a partir de vuestro modo de ser, ya que, si me atuviera a vuestros argumentos, debería desconfiar de vosotros. Ahora bien, cuanto más confío en vosotros, tanto más siento la dificultad respecto de lo que debo hacer. Pues ya no sé con qué recursos cuento, y me parece una tarea imposible. Señal de eso es, para mí, que cuando creía demostrar, al hablar a Trasímaco, que la justicia es mejor que la injusticia, no os he satisfecho. Pero tampoco puedo dejar de acudir en su defensa, ya que temo que sea sacrilego estar presente cuando se injuria a la justicia y renunciar a defenderla mientras respire y pueda hacerme oír. Por ello lo más valioso es prestarle ayuda en la medida que me sea posible.

Entonces Glaucón y los demás me pidieron que apelara a todos mis recursos, y que no abandonara la discusión sin indagar previamente qué es la justicia, qué la injusticia, y qué hay de cierto acerca de las ventajas de cada una de ambas. Yo dije a continuación lo que opinaba:

—La investigación que intentaremos no es sencilla, sino que, según me parece, requiere una mirada penetrante. Ahora bien, puesto que nosotros, creo, no somos suficientemente hábiles para ello —dije—, dicha investigación debe realizarse de este modo: si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tienen una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mis-

mas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del cielo el reconocer primeramente las letras más grandes, para observar después si las pequeñas son las mismas que aquéllas.

—Muy bien, Sócrates —dijo Adimanto—, pero ¿qué hay de similar entre eso y la indagación de la justicia?

—Te lo diré —contesté—. Hay una justicia propia del individuo; ¿y no hay también una justicia propia del Estado?

—Claro que sí —respondió.

—¿Y no es el Estado más grande que un individuo?

—Por cierto que más grande.

—Quizás entonces en lo más grande baya más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis, indagaremos primeramente cómo es ella en los Estados; y después, ^{369a} del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño.

—Me parece que hablas correctamente —expresó Adimanto.

—En tal caso —proseguí—, si contempláramos en teoría un Estado que nace, ¿no veríamos también la justicia y la injusticia que nacen en él?

—Probablemente —respondió.

—Una vez logrado eso, ¿no podremos esperar ver más fácilmente aquello que indagamos?

—Ciertamente.

—¿Os parece que es necesario intentar llevar a cabo esta tarea? Creo que no es una tarea pequeña; examínadlo mejor.

—Ya está examinado —repuso Adimanto—. No hagas de otro modo.

—Pues bien —dije—, según estimo, el Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas. ¿O piensas que es otro el origen de la fundación del Estado?

—No.

c —En tal caso, cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse. ¿No daremos a este alojamiento común el nombre de 'Estado'?

—Claro que sí.

—Ahora bien; cuando alguien intercambia algo con otro, ya sea dando o tomando, lo hace pensando que es lo mejor para él mismo.

—Es cierto.

—Vamos, pues —dije—, y forjemos en teoría el Estado desde su comienzo; aunque, según parece, lo forjarán nuestras necesidades.

—Sin duda.

d —En tal caso, la primera y más importante de nuestras necesidades es la provisión de alimentos con vista a existir y a vivir.

—Completamente de acuerdo.

—La segunda de tales necesidades es la de vivienda y la tercera es la de vestimenta y cosas de esa índole.

—Así es.

—Veamos ahora —continué—: ¿cómo satisfará un Estado la provisión de tales cosas? Para la primera, hará falta al menos un labrador; para la segunda, un constructor; y para la tercera, un tejedor. ¿No añadiremos también un fabricante de calzado y cualquier otro de los que asisten en lo concerniente al cuerpo?

—Ciertamente.

—Por ende, un Estado que satisfaga las necesidades mínimas constará de cuatro o cinco hombres.

e —Es manifiesto.

—Ahora bien, ¿debe cada uno de ellos contribuir con su propio trabajo a la comunidad de todos, de modo que, por ejemplo, un solo labrador surta de alimentos

a los cuatro y dedique el cuádruple de tiempo y de esfuerzo a proveerlos de granos, asociándose con los demás? ¿O, por el contrario, no se preocupará de ellos y producirá, sólo para sí mismo, la cuarta parte del grano en la en la cuarta parte del tiempo, y pasará las otras tres en proveerse de casa, vestimenta y calzado, sin producir cosas que comparta con los demás sino obrando por sí solo en lo que él necesita?

Y dijo Adimanto:

—Probablemente, Sócrates, la primera alternativa sea más fácil que la otra.

—¡Nada insólito, por Zeus, es lo que dices! —exclamé—. Pues me doy cuenta, ahora que lo dices, de que cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra. ¿No te parece?

—A mí sí.

—Entonces, ¿será mejor que uno solo ejercite muchos oficios o que ejercite uno solo?

—Que ejercite uno solo.

—Pero está claro, me parece, que, si se deja pasar el momento propicio para una tarea, la obra se estropea.

—Está claro, en efecto.

—Y es, pienso, porque el trabajo no ha de aguardar el tiempo libre del trabajador, como si fuera un pasatiempo, sino que es forzoso que el trabajador se consagre a lo que hace.

—Es forzoso.

—Por consiguiente, se producirán más cosas y mejor y más fácilmente si cada uno trabaja en el momento oportuno y acorde con sus aptitudes naturales, liberado de las demás ocupaciones.

—Absolutamente cierto.

—En tal caso, Adimanto, se necesitan más de cuatro ciudadanos para procurarse las cosas de que acabamos

de hablar. Pues el labrador no fabricará su arado, al menos si quiere que esté bien hecho, ni su azada ni las demás herramientas que conciernen a la agricultura; tampoco el constructor, a quien también le hacen falta muchas cosas, ni el tejedor ni el fabricante de calzado.

—Es verdad.

—He aquí, pues, a carpinteros, herreros y muchos artesanos de esa índole que, al convertirse en nuestros asociados en el pequeño Estado, aumentarán su población.

—Con seguridad.

—Mas no sería muy grande incluso si le añadiéramos boyeros, pastores y cuidadores de los diversos tipos de ganado, para que el labrador tenga bueyes para arar, y también para que los constructores dispongan, junto con los labradores, de yuntas de bueyes para el traslado de materiales, y los tejedores y fabricantes de calzado de cueros y lana.

—Pues no será un Estado pequeño —replicó Adimanto—, si debe contener a toda esa gente.

—Y además —dije—, sería prácticamente imposible fundar el Estado en un lugar de tal índole que no tuviera necesidad de importar nada.

—Imposible.

—En ese caso requerirá también gente que se ocupe de traer de los otros Estados lo que hace falta.

—La requerirá.

—Pero si el servidor encargado de eso va con las manos vacías, sin portar nada de lo que necesitan importar aquellos Estados para satisfacer sus propias necesidades, regresará de ellos también con las manos vacías. ¿No te parece?

—A mí sí.

—Por consiguiente, se debe producir en el país no sólo los bienes suficientes para la propia gente, sino tam-

bién del tipo y cantidad requeridos por aquellos con los cuales se necesita intercambiar bienes.

—En efecto.

—Entonces tendremos que aumentar el número de labradores y demás artesanos del Estado.

—Aumentémoslo.

—Y también el número de servidores a cargo de la importación y exportación de bienes. ¿Son comerciantes, verdad?

—Sí.

—Por lo tanto, ¿también necesitamos comerciantes?

—Por cierto.

—Y en caso de que este comercio se realice por mar, harán falta muchos otros hombres conocedores de las tareas marítimas.

—Muchos, sin duda.

—Ahora bien, en el seno del Estado mismo, ¿cómo intercambiarán los ciudadanos aquello que cada uno ha fabricado? Pues con vistas a eso creamos la sociedad y fundamos un Estado.

—Es obvio que por medio de la venta y de la compra.

—De ahí, por ende, surgirá un mercado y un signo monetario con miras al intercambio.

—Claro.

—Y en caso de que el labrador o cualquier otro artesano que lleva al mercado lo que produce no llegue en el mismo momento que los que necesitan intercambiar mercadería con él, ¿no dejará de trabajar en su propio oficio y permanecerá sentado en el mercado?

—De ningún modo —repuso—, porque existen quienes, al ver esta situación, se asignan a sí mismos este servicio. En los Estados correctamente administrados son, en general, los más débiles de cuerpo y menos aptos para ejercitar cualquier otro oficio. Deben permanecer en el mercado y adquirir, a cambio de plata, lo

que unos necesitan vender, y vender, también a cambio de plata, lo que otros necesitan comprar.

—Esta necesidad, pues —dije a mí vez—, da origen en el Estado a los mercaderes. ¿O no llamamos 'mercaderes' a los que, instalados en el mercado, se encargan de la compra y venta, y 'comerciantes' a los que comercian viajando de un Estado a otro?

—¡Por supuesto!

e —Hay aún otros tipos de servidores, que no son muy valiosos para nuestra sociedad en inteligencia, pero que poseen la fuerza corporal suficiente para las tareas pesadas. Porque ponen en venta el uso de su fuerza y denominan 'salario' a su precio son llamados 'asalariados'. ¿No es así?

—Sí.

—Lo que completa el Estado, pues, son, me parece, los asalariados.

—A mí también me parece.

—En tal caso, Adimanto, nuestro Estado ha crecido ya como para ser perfecto.

—Probablemente.

—¿Cómo se hallará en él la justicia y la injusticia?

¿Y con cuál de los hombres que hemos considerado sobrevienen?

—No me doy cuenta, Sócrates —contestó Adimanto—.

372a A no ser que sobrevenga en el trato de unos con otros.

—Tal vez sea correcto lo que dices —dije—, y hay que examinarlo sin retroceder. Observemos, en primer lugar, de qué modo viven los que así se han organizado. ¿Producirán otra cosa que granos, vino, vestimenta y calzado? Una vez construidas sus casas, trabajarán en verano desnudos y descalzos. En invierno en cambio, b arropados y calzados suficientemente. Se alimentarán con harina de trigo o cebada, tras amasarla y cocerla, servirán ricas tortas y panes sobre juncos o sobre hojas limpias, recostados en lechos formados por hojas des-

parramadas de nueza y mirto; festejarán ellos y sus hijos bebiendo vino con las cabezas coronadas y cantando himnos a los dioses. Estarán a gusto en compañía y no tendrán hijos por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza o de la guerra.

Entonces Glaucón tomó la palabra y dijo:

—Parece que les das festines con pan seco.

—Es verdad —respondí—; me olvidaba que también tendrán condimentos. Pero es obvio que cocinarán con sal, oliva y queso, y hervirán con cebolla y legumbres como las que se hierven en el campo. Y a manera de postre les serviremos higos, garbanzos y habas, así como bayas de mirto y bellotas que tostarán al fuego, d bebiendo moderadamente. De este modo, pasarán la vida en paz y con salud, y será natural que lleguen a la vejez y transmitan a su descendencia una manera de vivir semejante.

Y él replicó:

—Si organizaras un Estado de cerdos, Sócrates, ¿les darías de comer otras cosas que esas?

—Pero entonces, ¿qué es necesario hacer Glaucón? —inquirí.

—Lo que se acostumbra —respondió—: que la gente se recueste en camas, pienso, para no sufrir molestias, y coman sobre mesas manjares y postres como los que e se dispone actualmente.

—Ah, ya comprendo —dije—. No se trata meramente de examinar cómo nace un Estado, sino también cómo nace un Estado lujoso. Tal vez no esté mal lo que sugieres; pues al estudiar un Estado de esa índole probablemente percibamos cómo echan raíces en los Estados la justicia y la injusticia. A mí me parece que el verdadero Estado —el Estado sano, por así decirlo— es el que hemos descrito; pero si vosotros queréis, estudiaremos también el Estado afiebrado; nada lo impide. En efecto, para algunos no bastarán las cosas mencionadas, 373a

según parece, ni aquel régimen de vida, sino que querrán añadir camas, mesas y todos los demás muebles, y también manjares, perfumes, incienso, cortesanas y golosinas, con todas las variedades de cada una de estas cosas. Y no se considerarán ya como necesidades sólo las que mencionamos primeramente, o sea, la vivienda, el vestido y el calzado, sino que habrá de ponerse en juego la pintura y el bordado, y habrá que adquirir oro, marfil y todo lo demás. ¿No es verdad?

b —Sí —contestó.

—Entonces, ¿no será necesario agrandar el Estado? Porque aquel Estado sano no es ya suficiente, sino que debe aumentarse su tamaño y llenarlo con una multitud de gente que no tiene ya en vista las necesidades en el Estado. Por ejemplo, toda clase de cazadores y de imitadores, tanto los que se ocupan de figuras y colores cuanto los ocupados en la música; los poetas y sus auxiliares, tales como los rapsodas, los actores, los bailarines, los empresarios; y los artesanos fabricantes *c* de toda variedad de artículos, entre otros también de los que conciernen al adorno femenino. Pero necesitaremos también más servidores. ¿O no te parece que harán falta pedagogos, nodrizas, institutrices, modistas, peluqueros, y a su vez confiteros y cocineros? Y aún necesitaremos porquerizos. Esto no existía en el Estado anterior, pues allí no hacía falta nada de eso, pero en éste será necesario. Y deberá haber otros tipos de ganado en gran cantidad para cubrir la necesidad de comer carne. ¿Estás de acuerdo?

—¿Cómo no habría de estarlo?

d —Y si llevamos ese régimen de vida habrá mayor necesidad de médicos que antes, ¿verdad?

—Verdad.

—Y el territorio que era anteriormente suficiente para alimentar a la gente no será ya suficiente, sino pequeño. ¿No es así?

—Sí, así.

—En tal caso deberemos amputar el territorio vecino, si queremos contar con tierra suficiente para pastorear y cultivar; así como nuestros vecinos deberán hacerlo con la nuestra, en cuanto se abandonen a un afán ilimitado de posesión de riquezas, sobrepasando el límite de sus necesidades.

—Parece forzoso, Sócrates —respondió Glaucón.

—Después de esto, Glaucón, ¿haremos la guerra? ¿O puede ser de otro modo?

—No, así.

—Por ahora no diremos —añadió— si la guerra produce perjuicios o beneficios, sino sólo que hemos descubierto el origen de la guerra: es aquello a partir de lo cual, cuando surge, se producen las mayores calamidades, tanto privadas como públicas.

—Muy de acuerdo.

—Entonces el Estado debe ser aún más grande, pero no añadiéndole algo pequeño, sino todo un ejército que *374a* pueda marchar en defensa de toda la riqueza propia —combatiendo a los invasores— y de aquellos que acabamos de enumerar.

—¿Por qué? —preguntó Glaucón—. ¿No se bastarán ellos mismos?

—No —respondí—, al menos si tú y todos nosotros hemos convenido correctamente cuando modelamos el Estado. Porque has de recordar que nos pusimos de acuerdo en que es imposible que una sola persona ejercite bien muchas artes.

—Es cierto lo que dices —contestó.

—Pues bien, ¿no crees que la lucha bélica se hace *b* con reglas propias de un arte?

—Claro que sí.

—¿Y acaso hemos de prestar mayor atención al arte de fabricar calzado que al de la guerra?

—De ningún modo.

—Pero el caso es que al fabricante de calzado le hemos prohibido que intentara al mismo tiempo ser labrador o tejedor o constructor, sino sólo fabricante de calzado, a fin de que la tarea de fabricar calzado fuera bien hecha; y del mismo modo hemos asignado a cada uno de los demás una tarea única, respecto de la cual cada uno estaba dotado naturalmente, y en la cual debía trabajar a lo largo de su vida, liberado de las demás tareas, sin dejar pasar los momentos propicios para realizarla bien. Y en el caso de lo concerniente a la guerra ¿no será de la mayor importancia el que sea bien efectuada? ¿O acaso el arte de la guerra es tan fácil que cualquier labrador puede ser a la vez guerrero, y también el fabricante de calzado y todo aquel que se ejercite en cualquiera de las otras artes, mientras que, para ser un diestro jugador de fichas o dados, se requiere practicar desde niño, aun cuando sea tenido por algo incidental? ¿O será suficiente haber tomado un escudo u otra cualquiera de las armas y herramientas de combate para convertirse, el mismo día, en un combatiente de infantería pesada o en cualquier otro cuerpo de combate? Porque en lo que concierne a las demás herramientas, ninguna de ellas convertirá en atleta o en artesano a quien la tome, ni será de utilidad a quien no haya adquirido los conocimientos propios de cada arte ni se haya ejercitado adecuadamente en su manejo.

—De otro modo —dijo Glaucón—, se daría a las herramientas un valor excesivo.

—Por consiguiente —continué—, cuanto más importante sea la función de los guardianes, tanta más liberación de las otras tareas ha de requerir, así como mayor arte y aplicación.

—Así me parece —contestó.

—¿Y no se necesita también una naturaleza adecuada a la actividad misma?

—Por supuesto.

—Nuestra tarea sería entonces, según parece, si es que somos capaces de ello, decidir qué naturalezas y de qué índole son las apropiadas para ser guardián del Estado.

—Sin duda.

—¡Por Zeus! —exclamé—. Nada insignificante es el asunto del que nos hacemos cargo. No obstante, no debemos titubear, al menos en cuanto nuestras fuerzas lo permitan.

—No, no titubearemos.

—Ahora bien, ¿piensas que, en cuanto al ser guardián, difieren la naturaleza de un cachorro bien alimentado y la de un joven de noble cuna?

—¿Qué es lo que quieres decir?

—Que ambos, por ejemplo, deben poseer agudeza en la percepción, rapidez en la persecución de lo percibido, y también fuerza, si tiene que luchar con la presa.

—En efecto, deben poseer todas esas cosas.

—Además de valentía, si queremos que combatan bien.

—Por cierto.

—Pero ¿llegará a ser valiente un caballo o un perro o cualquier otro animal que no sea fogoso? ¿O no te has percatado de cuán irresistible e invencible es la fogosidad, merced a cuya presencia ningún alma es temerosa o conquistable?

—Sí, me he percatado.

—Entonces está a la vista cómo deben ser las cualidades corporales que debe poseer el guardián.

—Sí.

—Y en cuanto a las del alma, es obvio que el guardián debe ser fogoso.

—Eso también.

—Pero si tal ha de ser su naturaleza, Glaucón —pregunté—, ¿no se comportarán como salvajes entre sí y frente a los demás ciudadanos?

según parece, ni aquel régimen de vida, sino que querrán añadir camas, mesas y todos los demás muebles, y también manjares, perfumes, incienso, cortesanas y golosinas, con todas las variedades de cada una de estas cosas. Y no se considerarán ya como necesidades sólo las que mencionamos primeramente, o sea, la vivienda, el vestido y el calzado, sino que habrá de ponerse en juego la pintura y el bordado, y habrá que adquirir oro, marfil y todo lo demás. ¿No es verdad?

b —Sí —contestó.

—Entonces, ¿no será necesario agrandar el Estado? Porque aquel Estado sano no es ya suficiente, sino que debe aumentarse su tamaño y llenarlo con una multitud de gente que no tiene ya en vista las necesidades en el Estado. Por ejemplo, toda clase de cazadores y de imitadores, tanto los que se ocupan de figuras y colores cuanto los ocupados en la música; los poetas y sus auxiliares, tales como los rapsodas, los actores, los bailarines, los empresarios; y los artesanos fabricantes de toda variedad de artículos, entre otros también de los que conciernen al adorno femenino. Pero necesitaremos también más servidores. ¿O no te parece que harán falta pedagogos, nodrizas, institutrices, modistas, peluqueros, y a su vez confiteros y cocineros? Y aún necesitaremos porquerizos. Esto no existía en el Estado anterior, pues allí no hacía falta nada de eso, pero en éste será necesario. Y deberá haber otros tipos de ganado en gran cantidad para cubrir la necesidad de comer carne. ¿Estás de acuerdo?

—¿Cómo no habría de estarlo?

d —Y si llevamos ese régimen de vida habrá mayor necesidad de médicos que antes, ¿verdad?

—Verdad.

—Y el territorio que era anteriormente suficiente para alimentar a la gente no será ya suficiente, sino pequeño. ¿No es así?

—Sí, así.

—En tal caso deberemos amputar el territorio vecino, si queremos contar con tierra suficiente para pastorear y cultivar; así como nuestros vecinos deberán hacerlo con la nuestra, en cuanto se abandonen a un afán ilimitado de posesión de riquezas, sobrepasando el límite de sus necesidades.

—Parece forzoso, Sócrates —respondió Glaucón.

—Después de esto, Glaucón, ¿haremos la guerra? ¿O puede ser de otro modo?

—No, así.

—Por ahora no diremos —añadí— si la guerra produce perjuicios o beneficios, sino sólo que hemos descubierto el origen de la guerra: es aquello a partir de lo cual, cuando surge, se producen las mayores calamidades, tanto privadas como públicas.

—Muy de acuerdo.

—Entonces el Estado debe ser aún más grande, pero no añadiéndole algo pequeño, sino todo un ejército que pueda marchar en defensa de toda la riqueza propia —combatiendo a los invasores— y de aquellos que acabamos de enumerar.

—¿Por qué? —preguntó Glaucón—. ¿No se bastarán ellos mismos?

—No —respondí—, al menos si tú y todos nosotros hemos convenido correctamente cuando modelamos el Estado. Porque has de recordar que nos pusimos de acuerdo en que es imposible que una sola persona ejerce bien muchas artes.

—Es cierto lo que dices —contestó.

—Pues bien, ¿no crees que la lucha bélica se hace b con reglas propias de un arte?

—Claro que sí.

—¿Y acaso hemos de prestar mayor atención al arte de fabricar calzado que al de la guerra?

—De ningún modo.

—Pero el caso es que al fabricante de calzado le hemos prohibido que intentara al mismo tiempo ser labrador o tejedor o constructor, sino sólo fabricante de calzado, a fin de que la tarea de fabricar calzado fuera bien hecha; y del mismo modo hemos asignado a cada uno de los demás una tarea única, respecto de la cual cada uno estaba dotado naturalmente, y en la cual debía trabajar a lo largo de su vida, liberado de las demás tareas, sin dejar pasar los momentos propicios para realizarla bien. Y en el caso de lo concerniente a la guerra ¿no será de la mayor importancia el que sea bien efectuada? ¿O acaso el arte de la guerra es tan fácil que cualquier labrador puede ser a la vez guerrero, y también el fabricante de calzado y todo aquel que se ejercite en cualquiera de las otras artes, mientras que, para ser un diestro jugador de fichas o dados, se requiere practicar desde niño, aun cuando sea tenido por algo incidental? ¿O será suficiente haber tomado un escudo u otra cualquiera de las armas y herramientas de combate para convertirse, el mismo día, en un combatiente de infantería pesada o en cualquier otro cuerpo de combate? Porque en lo que concierne a las demás herramientas, ninguna de ellas convertirá en atleta o en artesano a quien la tome, ni será de utilidad a quien no haya adquirido los conocimientos propios de cada arte ni se haya ejercitado adecuadamente en su manejo.

—De otro modo —dijo Glaucón—, se daría a las herramientas un valor excesivo.

—Por consiguiente —continuó—, cuanto más importante sea la función de los guardianes, tanta más liberación de las otras tareas ha de requerir, así como mayor arte y aplicación.

—Así me parece —contestó.

—¿Y no se necesita también una naturaleza adecuada a la actividad misma?

—Por supuesto.

—Nuestra tarea sería entonces, según parece, si es que somos capaces de ello, decidir qué naturalezas y de qué índole son las apropiadas para ser guardián del Estado.

—Sin duda.

—¡Por Zeus! —exclamé—. Nada insignificante es el asunto del que nos hacemos cargo. No obstante, no debemos titubear, al menos en cuanto nuestras fuerzas lo permitan.

—No, no titubearemos.

—Ahora bien, ¿piensas que, en cuanto al ser guardián, difieren la naturaleza de un cachorro bien alimentado y la de un joven de noble cuna?

—¿Qué es lo que quieres decir?

—Que ambos, por ejemplo, deben poseer agudeza en la percepción, rapidez en la persecución de lo percibido, y también fuerza, si tiene que luchar con la presa.

—En efecto, deben poseer todas esas cosas.

—Además de valentía, si queremos que combatan bien.

—Por cierto.

—Pero ¿llegará a ser valiente un caballo o un perro o cualquier otro animal que no sea fogoso? ¿O no te has percatado de cuán irresistible e invencible es la fogosidad, merced a cuya presencia ningún alma es temerosa o conquistable?

—Sí, me he percatado.

—Entonces está a la vista cómo deben ser las cualidades corporales que debe poseer el guardián.

—Sí.

—Y en cuanto a las del alma, es obvio que el guardián debe ser fogoso.

—Eso también.

—Pero si tal ha de ser su naturaleza, Glaucón —pregunté—, ¿no se comportarán como salvajes entre sí y frente a los demás ciudadanos?

—¡Por Zeus! —exclamó Glaucón—. Difícilmente no lo sean.

c —Sin embargo, es necesario que sean mansos con sus compatriotas y feroces frente a sus enemigos. De otro modo, no aguardarán a que otros los destruyan, sino que ellos mismos serán los primeros en actuar.

—Es verdad —contestó.

—En ese caso —dije—, ¿qué haremos? ¿Dónde encontraremos un carácter que sea a la vez manso y de gran fogosidad? Porque sin duda una naturaleza fogosa es opuesta a otra mansa.

—Eso parece.

—Pero si está privado de alguna de esas dos cualidades nunca llegará a ser un buen guardián. Y parece d imposible que estén ambas, por lo cual el resultado es que es imposible que haya un buen guardián.

—Me temo que sí.

Me quedé un momento dudando, y, tras revisar en silencio lo dicho anteriormente, dije:

—Con razón, amigo, estábamos envueltos en dudas; pues hemos dejado de lado la comparación que habíamos propuesto.

—¿A qué te refieres?

—No nos hemos dado cuenta de que, de hecho, existen naturalezas tales como las que no podíamos concebir, que poseen aquellas cualidades opuestas.

—¿Dónde?

—Se las ve también en otros animales, pero ante todo en el que nosotros hemos parangonado con el guardián. Seguramente has advertido el carácter que por naturaleza tienen los perros de raza: éstos son mansísimos con los que conocen y a los que están habituados, pero todo lo contrario frente a los desconocidos.

—Ahora lo veo.

—Se trata, pues, de algo posible —declaré—, y nuestra búsqueda de un guardián de esa índole no va contra la naturaleza.

—No parece ir contra la naturaleza.

—Ahora bien, no te parece que, para llegar a ser un verdadero guardián, se requiere aún algo más que lo dicho: a la fogosidad, añadir el ser filósofo por naturaleza?

—¿Cómo? —inquirió Glaucón—. No me doy cuenta. 376a

—También esto lo percibirás en los perros: algo digno de admiración en un animal.

—¿Qué cosa?

—Que, al ver un desconocido, aun cuando no haya sufrido antes nada malo de parte de éste, se enfurece con él; en cambio, al ver a un conocido, aunque éste jamás le haya hecho bien alguno, lo recibe con alegría. ¿No te has maravillado nunca de eso?

—Hasta ahora no había prestado mucha atención a eso —respondió Glaucón—, pero es patente que obra de esa manera.

—Bien, ése es un rasgo exquisito de la naturaleza del perro, el de ser verdaderamente amante del conocimiento, o sea, filósofo.

—¿De qué modo?

—De este modo: no distingue un aspecto amigo de un enemigo por ningún otro medio que por haber conocido el primero y desconocido el segundo. Y bien, ¿cómo no habría de ser amante de aprender quien delimita mediante el conocimiento y el desconocimiento lo propio de lo ajeno?

—No puede ser de ninguna otra manera.

—¿Y acaso no es lo mismo —proseguí— el ser amante de aprender y el ser filósofo? ⁹

—Es lo mismo, en efecto.

—¿Admitiremos confiadamente, entonces, que, también en el caso del hombre, si queremos que alguien c

⁹ Traducimos *philomathês* («amante de aprender») y transliteramos simplemente *philosophos* («amante de la sabiduría»).

sea manso frente a los familiares y conocidos debe ser por naturaleza filósofo y amante de aprender?

—Admitámoslo —respondió.

—Filósofo, fogoso, rápido y fuerte, por consiguiente, ha de ser, por naturaleza, el que pueda llegar a ser el guardián señorial de nuestro Estado.

—Absolutamente en todo de acuerdo.

—Así ha de ser por naturaleza. Ahora bien, ¿de qué modo debemos criarlos y educarlos? Y ¿no nos será útil d ese examen para divisar aquello en vista de lo cual examinamos todo: cómo nacen en el Estado la justicia y la injusticia? Lo digo para no omitir un concepto importante ni extendernos más de la cuenta.

Y el hermano de Glaucón intervino:

—Por mi parte —dijo—, espero que tal examen nos sea útil para ese fin.

—¡Por Zeus! —repliqué—. No debemos entonces abandonarlo, incluso aunque el examen resulte más extenso.

—No, por cierto.

—Adelante, pues, y, como si estuviéramos contando mitos, mientras tengamos tiempo para ello, eduquemos e en teoría a nuestros hombres.

—Hagámoslo.

—¿Y qué clase de educación les daremos? ¿No será difícil hallar otra mejor que la que ha sido descubierta hace mucho tiempo, la gimnástica para el cuerpo y la música para el alma?

—Será difícil, en efecto.

—Pues bien, ¿no comenzaremos por la música antes que por la gimnástica?

—Ciertamente.

—¿Y en la música incluyes discursos o no?

—Por mi parte sí.

—Ahora bien, hay dos clases de discurso, uno verdadero y otro falso.

—¡Así es!

—¿Y no hay que educarlos por medio de ambas 372a clases, y en primer lugar por medio de los discursos falsos?

—No entiendo qué quieres decir.

—¿No entiendes —pregunté— que primeramente contamos a los niños mitos, y que éstos son en general falsos, aunque también haya en ellos algo de verdad? Y antes que de la gimnasia haremos uso de los mitos.

—Es como dices.

—Por eso dije que debemos ocuparnos antes en la música que en la gimnástica.

—Correcto —respondió Adimanto.

—¿Y no sabes que el comienzo es en toda tarea de suma importancia, sobre todo para alguien que sea b joven y tierno? Porque, más que en cualquier otro momento, es entonces moldeado y marcado con el sello con que se quiere estampar a cada uno.

—Así es.

—En tal caso, ¿hemos de permitir que los niños escuchan con tanta facilidad mitos cualesquiera forjados por cualesquiera autores, y que en sus almas reciban opiniones en su mayor parte opuestas a aquellas que pensamos deberían tener al llegar a grandes?

—De ningún modo lo permitiremos.

—Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien c hechos y rechazarlos en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas y a las madres a que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con éstos modelaremos sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos. Respecto a los que se cuentan ahora, habrá que rechazar la mayoría.

—¿Cuáles son éstos?

—En los mitos mayores —respondí— podremos observar también los menores. El sello, en efecto, debe

ser el mismo, y han de tener el mismo efecto tanto los mayores como los menores. ¿Eres de otro parecer?

—No, pero no advierto cuáles son los que denominas 'mayores'.

—Aquellos que nos cuentan Hesíodo y Homero, y también otros poetas, pues son ellos quienes han compuesto los falsos mitos que se han narrado y aún se narran a los hombres.

—¿A qué mitos te refieres y qué es lo que censuras en ellos?

—Lo que en primer lugar hay que censurar —y más que cualquier otra cosa— es sobre todo el caso de las mentiras innobles.

—¿A qué llamas así?

—Al caso en que se representan mal con el lenguaje los dioses y los héroes, tal como un pintor que no pinta retratos semejantes a lo que se ha propuesto pintar.

—Es en efecto correcto censurar tales casos. Pero ¿cuáles serían en aquellos que estamos examinando, y de qué modo?

—Primeramente —expliqué—, aquel que dijo la mentira más grande respecto de las cosas más importantes es el que forjó la innoble mentira de que Urano obró del modo que Hesíodo le atribuye y de cómo Cronos se vengó de él¹⁰. En cuanto a las acciones de Cronos y los padecimientos que sufrió a manos de su hijo¹¹, incluso si fueran ciertas, no me parece que deban contarse con tanta ligereza a los niños aún irreflexivos. Sería preferible guardar silencio; pero si fuera necesario contarlos, que unos pocos los oyesen secretamente, tras haber sacrificado no un cerdo sino una víctima más importante y difícil de conseguir, de manera que tuvieran acceso a la audición la menor cantidad posible de niños.

¹⁰ Cf. *Teogonía* 154-182.

¹¹ *Ibid.* 453-500.

—En efecto —dijo—, esos relatos presentan dificultades.

—Y no deben ser narrados en nuestro Estado, Adimanto, como tampoco hay que decir, a un joven que nos escucha, que al cometer los delitos más extremos no haría nada asombroso, o que si su padre delinque y él lo castiga de cualquier modo, sólo haría lo mismo que los dioses primeros y más importantes.

—¡No, por Zeus! Tampoco a mí me parecen cosas adecuadas para narrar.

—Ni admitamos en absoluto que los dioses hagan la guerra a dioses, se confabulen o combatan unos contra otros; pues nada de eso es cierto: al menos si exigimos que los que van a guardar el Estado consideren como lo más vergonzoso el disputar entre sí. Y con menor razón aún han de narrarse —o representarse en bordados— gigantomaquias y muchos otros enfrentamientos de toda clase de dioses y héroes con sus parientes y prójimos. Antes bien, si queremos persuadirlos de que ningún ciudadano ha disputado jamás con otro y de que eso habría sido un sacrilegio, tales cosas son las que, tanto los ancianos como las ancianas, deberán contar a los niños desde la infancia; y aun llegados a adultos, hay que forzar a los poetas a componer, para éstos, mitos de índole afín a aquella. Narrar en cambio, los encadenamientos de Hera por su hijo o que Hefesto fue arrojado fuera del Olimpo por su padre cuando intentó impedir que éste golpeará a su madre, así como cuantas batallas entre dioses ha compuesto Homero, no lo permitiremos en nuestro Estado, hayan sido compuestos con sentido alegórico o sin él. El niño, en efecto, no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es, y las impresiones que a esa edad reciben suelen ser las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas. Por ese motivo, tal vez, debe ponerse el máximo cuidado en los primeros rela-

tos que los niños oyen, de modo que escuchen los mitos más bellos que se hayan compuesto en vista a la excelencia.

—Eso es razonable —repuso Adimanto—. Pero si alguien nos preguntara aún, concretamente, qué cosa son éstas y cuáles son los mitos a que nos referimos, ¿qué contestaríamos?

Y yo le contesté:

379a —En este momento, ni tú ni yo somos poetas sino fundadores de un Estado. Y a los fundadores de un Estado corresponde conocer las pautas según las cuales los poetas deben forjar los mitos y de las cuales no deben apartarse sus creaciones; mas no corresponde a dichos fundadores componer mitos.

—Correcto —dijo—, pero precisamente en relación con este mismo punto: ¿cuáles serían estas pautas referentes al modo de hablar sobre los dioses?

—Aproximadamente éstas: debe representarse siempre al dios como es realmente, ya sea en versos épicos o líricos o en la tragedia.

—Eso es necesario.

—Ahora bien, ¿no es el dios realmente bueno por sí, b y de ese modo debe hablarse de él?

—¡Claro!

—Pero nada que sea bueno es perjudicial. ¿O no?

—Me parece que no puede ser perjudicial.

—¿Y acaso lo que no es perjudicial perjudica?

—De ningún modo.

—Lo que no perjudica ¿produce algún mal?

—Tampoco.

—Y lo que no produce mal alguno ¿podría ser causa de un mal?

—No veo cómo.

—Pues bien, ¿es benéfico lo bueno?

—Sí.

—¿Es, entonces, causa de un bienestar?

—Sí.

—En ese caso, lo bueno no es causa de todas las cosas; es causa de las cosas que están bien, no de las malas.

—Absolutamente de acuerdo —expresó Adimanto. c

—Por consiguiente —proseguí—, dado que Dios es bueno, no podría ser causa de todo, como dice la mayoría de la gente; sería sólo causante de unas pocas cosas que acontecen a los hombres, pero inocente de la mayor parte de ellas. En efecto, las cosas buenas que nos suceden son muchas menos que las malas, y si de las buenas no debe haber otra causa que el dios, de las malas debe buscarse otra causa.

—Gran verdad me parece que dices.

—Pero entonces no debemos admitir, ni por parte de Homero ni por parte de ningún otro poeta, errores tales acerca de los dioses como los que cometen tontamente, al decir que «dos toneles yacen en el suelo frente a Zeus»¹², llenos de suertes: propicias en el primero, desdichadas en el otro, y que aquel a quien Zeus ha otorgado una mezcla de ambas¹³ «encuentra a veces el bien, a veces el mal»¹⁴, pero que a aquel a quien Zeus no le otorga la mezcla sino los males inmezclados, «una desdichada miseria lo hace emigrar por sobre la tierra divina»¹⁵. Ni admitiremos tampoco que se diga que Zeus es para nosotros dispensador de bienes y de males. En cuanto a la violación de los juramentos y pactos en que ha incurrido Pándaro, si alguien afirma que se ha producido por causa de Palas Atenea y de Zeus no lo aprobaremos, como tampoco que haya tenido

¹² Il. XXIV 527. Las palabras siguientes parafrasean el v. 528: «de dones que se distribuyen, malos en un caso, buenos en el otro».

¹³ Paráfrasis del v. 529; sólo falta el epíteto de Zeus, «quien se deleita con el rayo».

¹⁴ Ibid. 530. La frase siguiente es una paráfrasis muy libre del v. 531.

¹⁵ Ibid. 532.

380a lugar una discordia y un juicio de los dioses por obra de Temis y de Zeus ¹⁶. Ni debemos permitir que los jóvenes oigan cosas como las que dice Esquilo, a saber, que

*un dios hace crecer la culpa entre los hombres,
cuando quiere arruinar una casa por completo* ¹⁷.

Y si algún poeta canta los padecimientos de Níobe en yambos como éstos, o los referidos a los Pelópidas o a los troyanos o algún otro tema de esa índole, no le hemos de permitir que diga que esos pesares son obra de un dios, o, si lo dice, debe idear una explicación como la que nosotros buscamos ahora, declarando que el dios ha producido cosas justas y buenas, y que los que han sido castigados se han beneficiado con ello. Pero afirmar que son infortunados los que expían sus delitos y que el autor de sus infortunios es el dios, no hemos de permitirselo al poeta. Si dijera, por el contrario, que los malos son infortunados porque necesitaban de un castigo, y que se han beneficiado por obra del dios al expiar sus delitos, eso sí se lo permitiremos. En cuanto a que Dios, que es bueno, se ha convertido en causante de males para alguien, debemos oponernos por todos los medios a que sea dicho o escuchado en nuestro Estado, si pretendemos que esté regido por leyes adecuadas; ni el hombre más joven ni el más anciano narrarán tales mitos, estén en verso o en prosa, puesto que serían relatos sacrílegos, y ni son convenientes para nosotros ni coherentes entre sí.

—Sumo mi voto al tuyo —repuso Adimanto— en favor de esta ley: también a mí me place.

—Esta será, pues, la primera de las leyes y de las pautas que conciernen a los dioses, a la cual deberán

¹⁶ *Ibid.* XX 1-74.

¹⁷ Esquilo, fr. 156 Nauck.

ajustarse los discursos acerca de los dioses, si se habla, y los poemas, si se compone: que el dios no es causa de todas las cosas, sino sólo de las buenas.

—Y eso basta.

—Veamos ahora la segunda: ¿crees que el dios es un hechicero capaz de mostrarse, por medio de artificios, en momentos distintos con aspectos distintos, de manera tal que a veces él mismo aparece y altera su propio aspecto de muchas formas, en tanto otras veces nos engaña, haciéndonos creer tales cosas acerca de él? ¿No crees, por el contrario, que el dios es simple y es, de todos los seres, quien menos puede abandonar su propio aspecto?

—Ahora mismo no podría contestarte.

—Pues dime: ¿no es forzoso que si alguien abandona su propio aspecto lo haga transformándose por sí mismo o por obra de otro?

—Sí, es forzoso.

—En el caso de que sea por obra de otro hallaremos que las cosas mejores son las que menos pueden ser alteradas o modificadas. Por ejemplo, el cuerpo más sano y más robusto es el que menos puede ser alterado por obra de alimentos, bebidas y fatigas, así como la planta más fuerte es la que menos puede ser alterada por obra del calor solar, o de los vientos y otros accidentes similares.

—Sin duda.

—¿Y no es el alma más vigorosa y más sabia la que menos puede ser perturbada o modificada por cualquier factor externo?

—Sí.

—Y también cabe suponer que, por la misma razón, todos los objetos fabricados: utensilios, edificaciones y vestimentas, si han sido bien elaborados y se hallan en buen estado, son los que menos pueden ser alterados por la acción del tiempo y de las diversas influencias.

—Es cierto.

—Por consiguiente, todo lo que es excelente, sea por naturaleza, sea por arte o por ambas a la vez, es lo que menor modificación admite por obra de otro.

—Así parece.

—Pues bien, tanto el dios como las cualidades propias del dios en todo sentido son perfectas.

—Claro que sí.

—Por ese motivo, el dios es quien menos podría adoptar formas múltiples.

—En efecto, nadie podría menos que él.

—Pero ¿acaso no podría él mismo transformarse y alterarse por sí solo?

—Evidentemente, si es cierto que se altera.

—¿Se transformaría en lo mejor y más bello o en lo peor y más feo que él mismo?

—En lo peor, necesariamente —respondió—, siempre que sea cierto que se altera. Pues hemos dicho que al dios nada le falta en cuanto a belleza y a perfección.

—Has hablado correctamente. Y si es así, Adimanto, ¿te parece que alguno de los dioses o de los hombres se volvería, voluntariamente, peor en algún sentido?

—Es imposible.

—En tal caso, es imposible que un dios esté dispuesto a alterarse; creo, por el contrario, que cada uno de los dioses, por ser el más bello y mejor posible, ha de permanecer siempre simplemente, en su propia forma.

—Todo eso me parece forzoso.

—Pues entonces, mi querido amigo, que ningún poeta nos venga a decir que

*dioses, semejantes a extranjeros de todas las partes, tomando toda clase de apariencias, visitan las ciudades*¹⁸.

Ni que nadie cuente mentiras acerca de Proteo¹⁹ y de Tetis²⁰, ni presente a Hera —en tragedias u otro tipo de poemas— transformándose en una sacerdotisa mendigando

*para los hijos —dadores de vida— de Ínaco, el rey [de Argos]*²¹.

Y que no nos pretendan engañar con muchas otras falsedades similares, ni que las madres, convencidas por estos poetas, asusten a sus hijos contándoles indebidamente mitos según los cuales ciertos dioses rondan de noche, con apariencias semejantes a las de muchos extranjeros de las más diversas regiones, para no blasfemar contra los dioses y hacer a la vez a sus hijos más cobardes.

—Deben evitarlo.

—Pero ¿no podría suceder que los dioses mismos no puedan transformarse, y nos hagan creer que se manifiestan de diversos modos, echando mano a engaños y brujerías?

—Tal vez.

—En ese caso, ¿estaría un dios dispuesto a mentir, con palabras o actos, recurriendo a una falsa apariencia?

—No sé.

—¿No sabes acaso que la verdadera mentira —si se puede hablar así— es odiada por todos los dioses y hombres?

—¿Qué quieres decir?

—Esto: que nadie está dispuesto a ser engañado voluntariamente en lo que de sí mismo más le importa

¹⁹ En Od. IV se narran las sucesivas transformaciones de Proteo en león, dragón, pantera, jabalí, agua y árbol, para intentar inútilmente escapar de Menelao y sus hombres.

²⁰ Las transformaciones de Tetis para escapar al matrimonio con Peleo son cantadas por Píndaro, Nemeas IV 62 ss. (nota de Adam).

²¹ Esouilo, fr. 168 Nauck.

¹⁸ Od. XVII 485-486.

ni respecto de las cosas que más le importan, sino que teme sobre todo ser engañado en cuanto a eso.

—Aún no te entiendo.

—Lo que sucede —dije— es que piensas que me refiero a algo maravilloso. Pero lo que yo quiero decir es que lo que menos admitiría cualquier hombre es ser engañado y estar engañado en el alma con respecto a la realidad y, sin darse cuenta, aloja allí la mentira y la retiene; y que esto es lo que es más detestado.

—Ciertamente.

—Y sin duda es lo más correcto de todo llamar a eso, como lo hice hace apenas un momento, «una verdadera mentira»: la ignorancia en el alma de quien está engañado. Porque la mentira expresada en palabras es sólo una imitación de la que afecta al alma; es una imagen que surge posteriormente, pero no una mentira absolutamente pura. ¿No es así?

—Muy de acuerdo.

—Por consiguiente, la mentira real no es sólo odiosa para los dioses, sino también para los hombres.

—Así me parece.

—En cuanto a la mentira expresada en palabras, ¿cuándo y a quién es útil como para no merecer ser odiosa? ¿No se volverá útil, tal como un remedio que se emplea preventivamente, frente a los enemigos, y también cuando los llamados amigos intentan hacer algo malo, por un arranque de locura o de algún tipo de insensatez? Y también en la composición de los mitos de que acabamos de hablar ¿no tornamos a la mentira útil cuando, por desconocer hasta qué punto son ciertos los hechos de la antigüedad, la asimilamos lo más posible a la verdad?

—Sin duda.

—Pero ¿en cuál de estos casos la mentira será útil al dios? ¿Acaso sería en el caso de que, por desconocer

él cómo han sido los hechos de la antigüedad, asimilara la mentira a la verdad?

—No, eso sería ridículo.

—Por consiguiente, no puede hallarse en Dios un poeta mentiroso.

—Me parece que no.

—¿Mentiría, entonces, por temor a sus enemigos?

—Eso menos aún.

—¿O por la insensatez o arranque de locura de sus amigos?

—No —dijo Adimanto—, porque ningún loco o insensato es amigo de Dios.

—En tal caso, no hay motivo alguno para que Dios mienta.

—No lo hay.

—Por ende, lo propio de Dios y lo divino es en todo sentido ajeno a la mentira.

—Por completo.

—Por lo tanto, el dios es absolutamente simple y veraz tanto en sus hechos como en sus palabras, y él mismo no se transforma ni engaña a los demás por medio de una aparición o de discursos o del envío de signos, sea en vigilia o durante el sueño.

—Al decirlo tú, también me parece a mí.

383a

—Entonces estarás de acuerdo conmigo en cuanto a la segunda pauta a la que hay que atenerse para hablar y obrar respecto de los dioses: que no son hechiceros que se transformen a sí mismos ni nos induzcan a equivocarnos de palabra o acto.

—Estoy de acuerdo.

—Por consiguiente, aun cuando alabemos muchas cosas en Homero, no elogiaremos el pasaje en que se refiere el mensaje que, mientras duerme Agamenón, le envía Zeus²², ni tampoco aquellos versos de Esquilo

²² Cf. *Il.* II 1-34.

b en los cuales Tetis dice que Apolo, cantando en sus bodas,

*exaltó mi feliz progeñe
con vidas extensas, libres de enfermedades.
Y tras decir todo esto, celebró mi fortuna, cara a*
[los dioses,
*con un pedrón con que deleiró mi corazón.
Y yo no imaginaba que la boca divina de Febo,
plena del arte de la profecía, fuera mentirosa.
Pero este mismo dios que cantaba, el mismo que*
[asistió al festín
*en persona, y que había predicho todo aquello fue
quien asesinó a mi hijo*²³.

c Cuando un poeta diga cosas de tal índole acerca de los dioses, nos encolerizaremos con él y no le facilitaremos un coro. Tampoco permitiremos que su obra sea utilizada para la educación de los jóvenes; al menos si nos proponemos que los guardianes respeten a los dioses y se aproximen a lo divino, en la medida que eso es posible para un hombre.

—En cuanto a mí —respondió Adimanto—, estoy completamente de acuerdo con estas pautas; y, llegado el caso, las adoptaría como leyes.

²³ Esouilo, fr. 350, 1-9, Nauck. El primer verso es acomodado por Platón a su propia redacción.

III

—En lo tocante a los dioses —proseguí—, me parece ^{386a} que esta índole de cosas es la que debemos permitir o prohibir que, ya desde niños, oigan quienes hayan de honrar a los dioses y a sus propios padres, así como quienes no vayan a tener en poco la amistad entre sí.

—También a nosotros nos parece, y creo que correctamente.

—Pues veamos; si deben ser valientes, ¿no conviene acaso que se les diga cosas que les hagan temer la muerte lo menos posible? ¿O consideras que alguien que dé b cabida dentro de sí a ese temor alguna vez llegará a ser valiente?

—No, por Zeus, no lo creo.

—¿Y te parece que el que crea que el Hades¹ existe y es terrible no ha de temer a la muerte y la preferirá en el combate antes que a la derrota y a la esclavitud?

—De ningún modo.

—Pues entonces será necesario, creo, que supervisemos también a los que se ponen a contar tales clases de mitos, y que les pidamos que no desacrediten tan absolutamente lo que concierne al Hades, sino que más bien lo elogien; ya que lo que relatan ahora no es cierto ni provechoso para los que vayan a ser combatientes. c

¹ La morada subterránea del dios Hades o Plutón.



RENÉ
DESCARTES

**DISCURSO
DEL MÉTODO**

**MEDITACIONES
METAFÍSICAS**

Edición y traducción
Manuel García Morente



MEDITACIÓN PRIMERA

De las cosas que pueden ponerse en duda

Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endebles principios no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso acometer seriamente, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. Mas pareciéndome muy grande la empresa, he aguardado hasta llegar a una edad tan madura, que no pudiera esperar otra más propia luego para llevar a bien mi proyecto; por lo cual lo he diferido tanto tiempo, que ya creo que cometería una falta grave si perdiera en deliberar el que me queda para la acción. Hoy, pues, habiendo, muy a punto para mis designios, librado mi espíritu de toda suerte de cuidados, sin pasiones que me agiten, por fortuna, y gozando de un seguro reposo en un apacible retiro, voy a aplicarme seriamente y con libertad a destruir en general todas mis opiniones antiguas. Y para esto no será necesario que demuestre que todas son falsas, lo que acaso no podría conseguir, sino que —por cuanto la razón me convence de que a las cosas, que no sean enteramente ciertas e indudables, debo negarles crédito con tanto cuidado a las que me parecen manifiestamente falsas—, bastará, pues, para rechazarlas todas, que encuentre, en cada una razones para ponerla en duda. Y para esto no será necesario tampoco que vaya examinándolas una por una, pues fuera un trabajo infinito; y puesto que la ruina de los cimientos arrastra necesariamente consigo la del edificio todo,

bastará que dirija primero mis ataques contra los principios sobre que descansaban todas mis opiniones antiguas.

Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos: ahora bien: he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez.

Pero aunque los sentidos nos engañen, a las veces, acerca de cosas muy poco sensibles o muy remotas, acaso haya otras muchas, sin embargo, de las que no pueda razonablemente dudarse, aunque las conozcamos por medio de ellos; como son, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos, y otras por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, a no ser que me empareje a algunos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que afirman de continuo ser reyes, siendo muy pobres, estar vestidos de oro y púrpura, estando en realidad desnudos, o se imaginan que son cacharros, o que tienen el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos; y no menos extravagante fuera yo si me rigiera por sus ejemplos.

Sin embargo, he de considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas y aun a veces cosas menos verosímiles que esos insensatos cuando velan. ¡Cuántas veces me ha sucedido soñar de noche que estaba en este mismo sitio, vestido, sentado junto al fuego, estando en realidad desnudo y metido en la cama! Bien me parece ahora que, al mirar este papel, no lo hago con ojos dormidos; que esta cabeza, que muevo, no está somnolienta; que si alargo la mano y la siento, es de propósito y a sabiendas; lo que en sueños sucede no parece tan claro y tan distinto como todo esto. Pero si pienso en ello con atención, me acuerdo de que, muchas veces, ilusiones semejantes me han burlado mientras dormía; y, al detenerme en este pensamiento, veo tan claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia, que me quedo atónito, y es tal mi extrañeza, que casi es bastante a persuadirme de que estoy durmiendo.

Supongamos, pues, ahora, que estamos dormidos y que todas estas particularidades, a saber: que las manos y otras por el estilo, no son sino

engañosas ilusiones; y pensemos que, acaso, nuestras manos y nuestro cuerpo todo no son tales como los vemos. Sin embargo, hay que confesar, por lo menos, que las cosas que nos representamos durante el sueño son como unos cuadros y pinturas que tienen que estar hechas a semejanza de algo real y verdadero, y, por lo tanto, que esas cosas generales, a saber: ojos, cabeza, manos, cuerpo, no son imaginarias, sino reales y existentes. Pues los pintores, cuando se esfuerzan con grandísimo artificio en representar sirenas y sátiros, por medio de extrañas y fantásticas figuras, no pueden, sin embargo, darles formas y naturalezas totalmente nuevas, y lo que hacen es sólo una cierta mezcla y composición de las partes de diferentes animales; y aun suponiendo que la imaginación del artista sea lo bastante extravagante para inventar algo tan nuevo que nunca haya sido visto, y que así la obra represente una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, sin embargo, por lo menos, los colores de que se compone deben ser verdaderos.

Y por la misma razón, aun cuando pudieran ser imaginarias esas cosas generales, como cuerpo, ojos, cabeza, manos y otras por el estilo, sin embargo, es necesario confesar que hay, por lo menos, algunas otras más simples y universales, que son verdaderas y existentes, de cuya mezcla están formadas todas esas imágenes de las cosas, que residen en nuestro pensamiento, ora sean verdaderas y reales, ora fingidas y fantásticas, como asimismo están formadas de la mezcla de unos cuantos colores verdaderos.

Entre las tales cosas están la naturaleza corporal en general y su extensión, y también la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, como asimismo el lugar en donde se hallan, el tiempo que mide su duración y otras semejantes^[48]. Por lo cual, acaso haríamos bien en inferir de esto que la física, la astronomía, la medicina y cuantas ciencias dependen de la consideración de las cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas: pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de esta naturaleza, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin preocuparse mucho de si están o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable, pues duerma yo o esté despierto, siempre dos y tres sumarán cinco y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; y no parece posible que

unas verdades tan claras y tan aparentes puedan ser sospechosas de falsedad o de incertidumbre.

Sin embargo, tiempo ha que tengo en el espíritu cierta opinión de que hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido hecho y creado como soy. Y ¿qué sé yo si no habrá querido que no haya tierra, ni cielo, ni cuerpo extenso, ni figura, ni magnitud, ni lugar, y que yo, sin embargo, tenga el sentimiento de todas estas cosas, y que todo ello no me parezca existir de distinta manera de la que yo lo veo? Y es más aún: como yo pienso, a las veces, que los demás se engañan en las cosas que mejor creen saber, ¿qué se yo si Dios no ha querido que yo también me engañe cuando adiciono dos y tres, o enumero los lados de un cuadrado, o juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que puede imaginarse algo que sea más fácil? Más acaso Dios no ha querido, que yo sea de esa suerte burlado, pues dicese de Él que es suprema bondad. Sin embargo, si repugnase a su bondad el haberme hecho de tal modo que me equivoque siempre, también parecería contrario a esa bondad el permitir que me equivoque alguna vez, no obstante lo cual no es dudoso que lo ha permitido. A esto dirán quizá algunos, que prefieren negar la existencia de tan poderoso Dios, que creer que todas las demás cosas son inciertas. Mas por el momento no les opongamos nada y hagamos, en su obsequio, la suposición de que todo cuanto se ha dicho aquí de un Dios es pura fábula; sin embargo, cualquiera que sea la manera en que supongan haber yo llegado al estado y ser que tengo, atribuyanla a algún destino o fatalidad, refiéranla al azar o explíquenla por una continua consecuencia y enlace de las cosas o de cualquiera otra suerte, puesto que errar y equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que asignen a mi origen, tanto más probable será el que yo sea tan imperfecto que siempre me engañe. A estas razones nada tengo, ciertamente, que oponer: pero, en suma, heme aquí obligado a confesar que todo cuanto yo creía antes verdadero, puede, en cierto modo, ser puesto en duda, y no por desconsideración o ligereza, sino por muy fuertes razones, consideradas con suma atención; de suerte que, en adelante, si he de hallar algo cierto y seguro en las ciencias, deberé abstenerme de darle crédito, con tanto cuidado como si fuera manifiestamente falso.

Mas no basta haber hecho las anteriores advertencias; he de cuidar además de recordarlas siempre: que esas viejas y ordinarias opiniones tornan a menudo a ocupar mi pensamiento, pues el trato familiar y continuado que han tenido conmigo les da derecho a penetrar en mi espíritu sin mi permiso y casi adueñarse de mi creencia; y nunca perderé la costumbre de inclinarme ante ellas y entregarles mi confianza, mientras las considere como efectivamente son, a saber: dudosas en cierto modo, como acabo de mostrar, pero muy probables, sin embargo, de suerte que más razón hay para creer en ellas que para negarlas. Por todo lo cual, pienso que no será mal que, adoptando de intento un sentir contrario, me engañe a mí mismo y finja por algún tiempo que todas las opiniones esas son enteramente falsas e imaginarias; hasta que, por fin, habiendo equilibrado tan exactamente mis antiguos y mis nuevos prejuicios, que no pueda inclinarse mi opinión de un lado ni de otro, no sea mi juicio en adelante presa de los malos usos y no se aparte del camino recto que puede conducirle al conocimiento de la verdad. Pues estoy bien seguro de que, mientras tanto, no puede haber peligro ni error en ese camino, y de que no será nunca demasiada la desconfianza que hoy demuestro, pues no se trata ahora de la acción, sino sólo de la meditación y el conocimiento.

Supondré, pues, no que Dios, que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad, me engaña, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme^[49]; pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y engaños de que hace uso, como cebos, para captar mi credulidad: me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre: creeré que sin tener sentidos, doy falsamente crédito a todas esas cosas; permaneceré obstinadamente adicto a ese pensamiento, y, si por tales medios no llego a poder conocer una verdad, por lo menos en mi mano está el suspender mi juicio. Por lo cual, con gran cuidado procuraré no dar crédito a ninguna falsedad, y prepararé mi ingenio tan bien contra las astucias de ese gran burlador, que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.

Mas este designio es penoso y laborioso, y cierta dejadez me arrastra insensiblemente al curso de mi vida ordinaria; y como un esclavo que sueña que está gozando de una libertad imaginaria, al empezar a sospechar que su libertad es un sueño, teme el despertar y conspira con esas gratas ilusiones para seguir siendo más tiempo engañado, así yo vuelvo insensiblemente a caer en mis antiguas opiniones y temo el despertar de esta somnolencia, por miedo de que las laboriosas vigiliass que habían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en lugar de darme alguna vez en el conocimiento de la verdad, no sean bastantes a aclarar todas las tinieblas de las dificultades que acabo de remover.

MEDITACIÓN SEGUNDA

De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil conocer que el cuerpo

La meditación que hice ayer me ha llenado el espíritu de tantas dudas, que ya no me es posible olvidarlas. Y, sin embargo, no veo de qué manera voy a poder resolverlas; y, como si de pronto hubiese caído en unas aguas profundísimas, quedóme tan sorprendido, que ni puedo afirmar los pies en el fondo ni nadar para mantenerme sobre la superficie. Haré un esfuerzo, sin embargo, y seguiré por el mismo camino que ayer emprendí, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la menor duda, como si supiese que es absolutamente falso, y continuaré siempre por ese camino, hasta que encuentre algo que sea cierto, o por lo menos, si otra cosa no puedo, hasta que haya averiguado con certeza que nada hay cierto en el mundo. Arquímedes, para levantar la Tierra y transportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo firme e inmóvil, también tendré yo derecho a concebir grandes esperanzas si tengo la fortuna de hallar sólo una cosa que sea cierta e indudable.

Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; estoy persuadido de que nada de lo que mi memoria, llena de mentiras, me representa, ha existido jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son ficciones de mi espíritu. ¿Qué, pues, podrá estimarse verdadero? Acaso nada más sino esto: que nada hay cierto en el mundo.

Pero ¿qué sé yo si no habrá otra cosa diferente de las que acabo de juzgar inciertas y de la que no pueda caber duda alguna? ¿No habrá algún

Dios o alguna otra potencia que ponga estos pensamientos en mi espíritu? No es necesario; pues quizá soy yo capaz de producirlos por mí mismo. Y yo, al menos, ¿no soy algo? Pero ya he negado que tenga yo sentido ni cuerpo alguno; vacilo, sin embargo, pues ¿qué se sigue de aquí? ¿Soy yo tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no pueda ser? Pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo: ni cielos, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpos; ¿estaré, pues, persuadido también de que yo no soy? Ni mucho menos; si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo era. Pero hay cierto burlador muy poderoso y astuto que dedica su industria toda a engañarme siempre. No cabe, pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña y, por mucho que me engañe, nunca conseguiré hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: «yo soy, yo existo», es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu^[50].

Pero yo, que estoy cierto de que soy, no conozco aún con bastante claridad quién soy, de suerte que en adelante debo tener mucho cuidado de no confundir, por imprudencia, alguna otra cosa conmigo, y de no equivocarme en este conocimiento, que sostengo es más cierto y evidente que todos los que he tenido anteriormente. Por lo cual, considerar, ahora de nuevo lo que yo creía ser, antes de entrar en estos últimos pensamientos; y restaré de mis antiguas opiniones todo lo que pueda combatirse, aunque sea levemente, con las razones anteriormente alegadas; de tal suerte, que lo que quede será por completo cierto e indudable. ¿Qué he creído ser, pues, anteriormente? Sin dificultad he pensado que era un hombre. Y ¿qué es un hombre? ¿Diré que un animal racional? No, por cierto, pues tendría que indagar luego lo que es animal y lo que es racional; y así una sola cuestión me llevaría insensiblemente a infinidad de otras más difíciles y embarazosas; y no quisiera abusar del poco tiempo y ocio que me quedan, empleándolo en descifrar semejantes dificultades. Pero me detendré más bien a considerar aquí los pensamientos que anteriormente brotaban en mi mente por sí solos e inspirados por mi sola naturaleza, cuando me aplicaba

a considerar mi ser. Consideraba, primero, que tenía una cara, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y carne, como se ve en un cadáver, la cual designaba con el nombre de cuerpo. Consideraba, además, que me alimentaba, y andaba, y sentía, y pensaba, y todas estas acciones las refería al alma; o bien, si me detenía en este punto, imaginaba el alma como algo en extremo raro y sutil, un viento, una llama o un soplo delicadísimo, insinuado y esparcido en mis más groseras partes. En cuanto al cuerpo, no dudaba en modo alguno de su naturaleza, y pensaba que la conocía muy distintamente; y si hubiera querido explicarla, según las nociones que entonces tenía, hubiérala descrito de esta manera: entiendo por cuerpo todo aquello que puede terminar por alguna figura, estar colocado en cierto lugar y llenar un espacio de modo que excluya a cualquier otro cuerpo; todo aquello que pueda ser sentido por el tacto o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que pueda moverse en varias maneras, no ciertamente por sí mismo, pero sí por alguna cosa extraña que lo toque y le comunique la impresión; pues no creía yo que a la naturaleza del cuerpo perteneciese la potencia de moverse por sí mismo, de sentir y pensar; por el contrario, hubiérame extrañado ver que estas facultades se encontrasen en algunos.

Pero ¿quién soy yo ahora, que supongo que hay cierto geniecillo en extremo poderoso y, por decirlo así, maligno y astuto, que dedica todas sus fuerzas e industria a engañarme? ¿Puedo afirmar que poseo alguna cosa de las que acabo de decir que pertenecen a la naturaleza del cuerpo? Deténgome a pensar en esto con atención; paso y repaso todas estas cosas en mi espíritu y ni una sola hallo que pueda decir que está en mí. No es necesario que la recuento. Vamos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son alimentarme y andar; mas si es cierto que no tengo cuerpo, también es verdad que no puedo ni andar ni alimentarme. Otro es sentir; pero sin cuerpo no se puede sentir y, además, me ha sucedido anteriormente que he pensado que sentía varias cosas durante el sueño, y luego, al despertar, he visto que no las había efectivamente sentido. Otro es pensar; y aquí encuentro que el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar; pues acaso podría

suceder que, si cesase por completo de pensar, cesara al propio tiempo por completo de existir. Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero; ya no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos éstos cuya significación desconocía yo anteriormente. Soy, pues, una cosa verdadera, verdaderamente existente. Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. Y ¿qué más? Excitaré mi imaginación para ver si no soy algo más aún. No soy este conjunto de miembros, llamado cuerpo humano; no soy un aire delicado y penetrante repartido por todos los miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor; no soy nada de todo eso que puedo fingir e imaginar, ya que he supuesto que todo eso no es nada y que, sin alterar esa suposición, hallo que no dejo de estar cierto de que yo soy algo.

Pero acaso acontezca que esas mismas cosas, que supongo que no son, porque me son desconocidas, no son, en efecto, diferentes de mí, a quien conozco. No lo sé; de eso no disputo ahora y sólo puedo dar mi juicio acerca de las cosas que conozco, conozco que existo e indago quién soy yo, qué sé que soy. Y es muy cierto que el conocimiento de mí mismo, tomado precisamente así, no depende de las cosas, la existencia de las cuales aún no me es conocida, y, por consiguiente, no depende de ninguna de las que puedo fingir e imaginar, me descubren mi error; pues sería, en efecto, fingir, si imaginase que soy alguna cosa, puesto que imaginar no es sino contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal; ahora bien: ya sé ciertamente que soy y que, a la vez, puede ocurrir que todas esas imágenes y, en general, cuanto a la naturaleza del cuerpo se refiere, no sean más que sueños o ficciones. Por lo cual veo claramente que al decir: excitaré mi imaginación para conocer más distintamente quién soy, obro con tan poca razón como si dijera; ahora estoy despierto y percibo algo real y *verdadero*, pero como no lo percibo con bastante claridad, voy a dormirme expresamente para que mis sueños me representen eso mismo con mayor verdad y evidencia. Por lo tanto, conozco manifiestamente que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación, pertenece a ese conocimiento que tengo de mí mismo, y que es necesario recoger el espíritu y apartarlo de ese modo de concebir, para que pueda conocer él mismo, muy detenidamente, su propia naturaleza.

¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente. Ciertamente no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. Mas ¿por qué no ha de pertenecerle? ¿No soy yo el mismo que ahora duda de casi todo y, sin embargo, entiende y concibe ciertas cosas, asegura y afirma que sólo éstas son verdaderas, niega todas las demás, quiere y desea conocer otras, o quiere ser engañado, imagina muchas cosas a veces, aun a pesar suyo, y siente también otras muchas por medio de los órganos del cuerpo? ¿Hay algo de esto que no sea tan verdadero como es cierto que yo soy y que existo, aun cuando estuviere siempre dormido y aun cuando el que me dio el ser emplease toda su industria en engañarme? ¿Hay alguno de esos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento o decirse separado de mí? Pues es tan evidente de suyo que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir nada para explicarlo. Y también tengo, ciertamente, el poder de imaginar, pues aun cuando puede suceder (como antes supuse) que las cosas que yo imagino no sean verdaderas, sin embargo, el poder de imaginar no deja de estar realmente en mí y formar parte de mi pensamiento. Por último, soy el mismo que siente, es decir, que percibe ciertas cosas, por medio de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo. Bien: sea así. Sin embargo, por lo menos, es cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso, y esto es, propiamente, lo que en mí se llama sentir, y esto, precisamente, es pensar. Por donde empiezo a conocer quién soy con alguna mayor claridad y distinción que antes.

Pero, sin embargo, aún me parece que no puedo por menos de creer que las cosas corporales, cuyas imágenes se forman por el pensamiento y que caen bajo los sentidos, y que los sentidos mismos examinan, son conocidas mucho más distintamente que esta parte, no sé cuál, de mí mismo, que no cae bajo la imaginación; aunque, efectivamente, es bien extraño decir que conozco y comprendo más distintamente unas cosas, cuya existencia me parece dudosa y que me son desconocidas y no me pertenecen, que aquellas otras de cuya verdad estoy persuadido y me son conocidas y pertenecen a

mi propia naturaleza; en una palabra, que a mí mismo. Pero ya veo bien lo que es; mi espíritu es un vagabundo que gusta de extraviarse y no puede aún tolerar el quedar mantenido en los justos límites de la verdad. Démosle, pues, por otra vez, rienda suelta, y, dejándole en libertad, permitámosle que considere los objetos que le aparecen fuera, para que, retirándose luego despacio y a punto esa libertad, y deteniéndolo a considerar su ser y las cosas que en sí mismo encuentre, se deje, después, conducir y dirigir con más facilidad.

Consideremos, pues, ahora las cosas que vulgarmente se tienen por las más fáciles de conocer y pasan también por ser las más distintamente conocidas, a saber: los cuerpos que tocamos y vemos; no ciertamente los cuerpos en general, pues las nociones generales son, por lo común, un poco confusas, sino un cuerpo particular. Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera; acaba de salir de la colmena; no ha perdido aún la dulzura de la miel que contenía; conserva algo del olor de las flores, de que ha sido hecho; su color, su figura, su tamaño son aparentes; es duro, frío, manejable y, si se le golpea, producirá un sonido. En fin, en él se encuentra todo lo que puede dar a conocer distintamente un cuerpo. Mas he aquí que, mientras estoy hablando, lo acercan al fuego, lo que quedaba de sabor se exhala, el olor se evapora, el color cambia, la figura se pierde, el tamaño aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas si puede ya manejarse y, si lo golpeo, ya no dará sonido alguno. ¿Sigue siendo la misma cera después de tales cambios? Hay que confesar que sigue siendo la misma; nadie lo duda, nadie juzga de distinto modo. ¿Qué es, pues, lo que en este trozo de cera se conocía con tanta distinción? Ciertamente no puede ser nada de lo que he notado por medio de los sentidos, puesto que todas las cosas percibidas por el gusto, el olfato, la vista, el tacto y el oído han cambiado y, sin embargo, la misma cera permanece. Acaso sea lo que ahora pienso, a saber: que esa cera no era ni la dulzura de la miel, ni el agradable olor de las flores, ni la blandura, ni la figura, ni el sonido, sino sólo un cuerpo que poco antes me parecía sensible bajo esas formas y ahora se hace sentir bajo otras. Pero ¿qué es, hablando con precisión, lo que yo imagino cuando lo concibo de esta suerte? Considerémosle atentamente y, separando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos lo que queda. No queda ciertamente más que

algo extenso, flexible y mudable. Ahora bien: ¿qué es eso de flexible y mudable? ¿No será que imagino que esta cosa, si es redonda, puede tornarse cuadrada y pasar del cuadrado a una figura triangular? No, por cierto; no es eso, puesto que la concibo capaz de recibir una infinidad de cambios semejantes, y, sin embargo, no podría yo correr esta infinidad con mi imaginación; por consiguiente, la concepción que tengo de la cera no se realiza por la facultad de imaginar. Y ¿qué es esa extensión? ¿No es también desconocida? Se hace mayor cuando se derrite la cera, mayor aún cuando hierve y mayor todavía cuando el calor aumenta; y no concebiría yo claramente, conforme a la verdad, lo que es la cera, si no pensara que aun este mismo pedazo, que estamos considerando, es capaz de recibir más variedades de extensión que todas las que haya yo nunca imaginado. Hay, pues, que convenir en que no puedo, por medio de la imaginación, ni siquiera comprender lo que sea este pedazo de cera y que sólo mi entendimiento lo comprende. Digo este trozo de cera en particular, pues en cuanto a la cera en general, ello es aún más evidente. Pero ¿qué es ese pedazo de cera que sólo el entendimiento o el espíritu puede comprender? Es ciertamente el mismo que veo, toco, imagino; es el mismo que siempre he creído que era al principio. Y lo que aquí hay que notar bien es que su percepción no es una visión, ni un tacto, ni una imaginación y no lo ha sido nunca, aunque antes lo pareciera, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o clara y distinta, como lo es ahora, según que mi atención se dirija más o menos a las cosas que están en ella y la componen.

Sin embargo, no podré extrañarme demasiado, si considero cuan débil es mi espíritu y cuan propenso a caer insensiblemente en el error. Pues aun cuando en silencio considere todo eso en mí mismo, sin embargo, detiéndome las palabras y casi me causan decepción los términos del lenguaje ordinario; decimos, en efecto, que vemos la misma cera, si está presente, y no decimos que juzgamos que es la misma por tener el mismo color y la misma figura: de donde casi voy a parar a la conclusión de que la cera se conoce por visión de los ojos y no por sola la inspección del espíritu. Pero la casualidad hace que mire por la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a cuya vista no dejo de exclamar que veo a unos

hombres, como asimismo digo que veo la cera; y, sin embargo, ¿qué es lo que veo desde la ventana? Sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar unas máquinas artificiales, movidas por resortes. Pero juzgo que son hombres y así comprendo, por sólo el poder de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que creía ver con mis ojos.

Un hombre, que trata de levantar su conocimiento por encima del vulgo, debe avergonzarse de sacar motivos de duda de las maneras de hablar inventadas por el vulgo: prefiero seguir adelante y considerar si, cuando percibí primero la cera y creía conocerla por medio de los sentidos externos o al menos por el sentido común, que así le llaman, es decir, por la facultad imaginativa, concebía lo que era con más evidencia y perfección que ahora, después de haber examinado cuidadosamente lo que es y el modo como puede ser conocida. Ciertamente fuera ridículo poner esto en duda. Pues ¿qué había en aquella primera percepción que fuese distinto? ¿Qué había que no pudiera percibir de igual suerte el sentido de cualquier animal? Pero cuando distingo la cera por un lado y sus formas exteriores por otro y, como si le hubiese quitado su ropaje, la considero desnuda, es cierto que, aunque pueda haber aún algún error en mi juicio, no puedo, sin embargo, concebirla de esa suerte, sin un espíritu humano.

Pero en fin, ¿qué diré de ese espíritu, esto es, de mí mismo, puesto que hasta aquí no veo en mí nada más que espíritu? ¡Pues qué! Yo, que parezco concebir con tanta claridad y distinción este trozo de cera, ¿no me conozco a mí mismo, no sólo con más verdad y certeza, sino con mayor distinción y claridad? Pues si juzgo que la cera es o existe, porque la veo, es cierto que con mucha más evidencia se sigue que yo soy o que yo mismo existo, puesto que la veo; pues puede suceder que lo que veo no sea efectivamente cera, y puede suceder también que ni siquiera tenga ojos para ver cosa alguna; pero no puede suceder que cuando veo o cuando pienso que veo — no distingo *entre* ambas cosas—, no sea yo, que tal pienso, alguna cosa. Asimismo, si juzgo que existe la cera, porque la toco, se seguirá también, igualmente, que yo soy; y si lo juzgo porque mi imaginación o alguna otra cosa me lo persuade, siempre sacaré la misma conclusión. Y lo que aquí he notado de la cera puede aplicarse a todas las demás cosas exteriores a mí y que están fuera de mí. Y, además, si la noción o percepción de la cera me ha

parecido más clara y distinta, después de que, no sólo la vista o el tacto, sino otras muchas causas me la han puesto más de manifiesto, ¡con cuánta mayor evidencia, distinción y claridad habrá que confesar que me conozco ahora, puesto que todas las razones que sirven para conocer y concebir la naturaleza de la cera o de cualquier otro cuerpo, prueban mucho mejor la naturaleza de mi propio espíritu! ¡Y hay tantas otras cosas en el espíritu mismo que pueden contribuir a esclarecer su naturaleza, que las que dependen del cuerpo, como éstas, casi no merecen ser tomadas en consideración!

Pero en fin, heme aquí insensiblemente en el punto a que quería llegar; pues ya que es cosa, para mí manifiesta ahora, que los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento solo, y que no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque los entendemos o comprendemos por el pensamiento, veo claramente que nada hay que me sea más fácil de conocer que mi propio espíritu. Pero como es difícil deshacerse pronto de una opinión a la que estamos desde hace mucho tiempo habituados, bueno será que me detenga un poco aquí para que la extensión de mi meditación imprima más profundamente en mi memoria este nuevo conocimiento.

MEDITACIÓN TERCERA

De Dios; que existe

Cerraré los ojos ahora, me taparé los oídos, dejaré de hacer uso de los sentidos; borraré inclusive de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, al menos, ya que esto es casi imposible, las tendré por vanas y falsas; y así, en comercio sólo conmigo y considerando mi intimidad, procuraré poco a poco conocerme mejor y familiarizarme más conmigo mismo. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere, y también imagina y siente: pues como he notado anteriormente aunque las cosas que siento e imagino no sean acaso nada fuera de mí y en sí mismas, estoy, sin embargo, seguro de que esos modos de pensar, que llamo sentimientos e imaginaciones, en cuanto que sólo son modos de pensar, residen y se hallan ciertamente en mí. Y en esto poco que acabo de enumerar creo haber dicho todo cuanto sé verdaderamente o, al menos, todo cuanto he notado que sabía hasta aquí. Para procurar ahora extender mi conocimiento, seré circunspecto y consideraré con cuidado si no podré descubrir en mí otras cosas más de las que no me he apercibido todavía. Estoy seguro de que soy una cosa que piensa; pero ¿no sé también cuáles son los requisitos precisos para estar cierto de algo? Desde luego, en este mi primer conocimiento nada hay que me asegure su verdad, si no es la percepción clara y distinta de lo que digo, la cual no sería, por cierto, suficiente para asegurar que lo que digo es verdad, si pudiese ocurrir alguna vez que fuese atea una cosa concebida por mí de ese modo claro y distinto;

por lo cual me parece que ya puedo establecer esta regla general: que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas.

Sin embargo, antes de ahora he admitido y tenido por muy ciertas y manifiestas varias cosas que, no obstante, he reconocido más tarde ser dudosas e inciertas. ¿Qué cosas eran éstas? Eran la tierra, el cielo, los astros y todas las demás que percibía por medio de los sentidos. Ahora bien: ¿qué es lo que yo concebía en ellas clara y distintamente? Nada más, ciertamente, sino que las ideas o pensamientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu. Y aun ahora mismo, no niego que esas ideas se hallen en mí. Pero había, además, otra cosa que yo afirmaba y que, por la costumbre que tenía de creerla, pensaba percibir muy claramente, aunque en verdad no la percibía, y era que había fuera de mí algunas cosas, de donde procedían las tales ideas, siendo estas ideas en un todo semejantes a aquellas cosas. Y en esto me engañaba; o si por acaso era mi juicio verdadero, la verdad de este juicio no resultaba de ningún conocimiento que yo tuviera.

Pero cuando consideraba alguna cosa muy simple y muy sencilla de aritmética y de geometría, como, por ejemplo, que dos y tres juntos hacen el número cinco, y otras semejantes, ¿no las concebía yo por lo menos con claridad suficiente para asegurar que eran verdaderas? Y si después he juzgado que podían esas cosas ponerse en duda, no fue por otra razón sino porque se me ocurrió pensar que quizá un Dios pudo hacerme de naturaleza tal que me engañase aun acerca de lo que me parecía más patente. Ahora bien: siempre que esta opinión, que concebí antes, de la suprema potencia de un Dios se presenta a mi pensamiento, me veo obligado a confesar que, si quiere, le es fácil hacer de tal suerte que me engañe aun en las cosas que creo conocer con muy grande evidencia; y, por el contrario, siempre que vuelvo la vista hacia las cosas que pienso que concibo muy claramente, me quedo tan persuadido de ellas, que espontáneamente prorrumpo en estas frases: engañeme quien pueda, que no conseguirá hacer que yo no sea nada mientras estoy pensando que soy algo, ni que venga un día en que sea verdad que yo he sido nunca, si es ahora verdad que soy, ni que dos y tres juntos hagan más o menos de cinco, y otras cosas por el estilo, que veo claramente no pueden ser de otro modo que como las concibo.

Y por cierto que, no teniendo yo ninguna razón para creer que haya algún Dios engañador, y no habiendo aún considerado ninguna de las que prueban que hay un Dios, la razón de dudar, que depende sólo de esta opinión, es muy leve y, por decirlo así, metafísica. Pero para poderla suprimir del todo, debo examinar si hay Dios, tan pronto como encuentre ocasión para ello; y si hallo que lo hay, debo examinar también si puede ser engañador; pues sin conocer estas dos verdades no veo cómo voy a poder estar nunca cierto de cosa alguna. Y para poder encontrar una ocasión de indagar todo eso, sin interrumpir el orden que me he propuesto en estas meditaciones, que es pasar gradualmente de las primeras nociones que halle en mi espíritu a las que pueda luego encontrar, debo dividir aquí mis pensamientos todos en ciertos géneros y considerar en cuáles de estos géneros hay propiamente verdad o error.

Entre mis pensamientos unos son como las imágenes de las cosas, y sólo a éstos conviene propiamente el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios. Otros, además, tienen algunas otras formas, como cuando quiero, temo, afirmo, niego, pues si bien concibo entonces alguna cosa como tema de la acción de mi espíritu, también añado alguna otra cosa, mediante esta acción, a la idea que tengo de aquélla; y de este género de pensamientos, son unos, llamados voluntades o afecciones, y otros, juicios.

Y ahora, en lo que concierne a las ideas, si se consideran solamente en sí mismas, sin referirlas a otra cosa, no pueden, hablando con propiedad, ser falsas, pues ora imagine una cabra o una quimera, no es menos cierto que imagino una y otra. Tampoco es de temer que se encuentre falsedad en las afecciones o voluntades, pues aunque puedo desear cosas malas o que nunca han existido, no deja de ser verdad que las deseo. Así, pues, sólo quedan los juicios, en los cuales debo tener mucho cuidado de no errar. Ahora bien: el error principal y más ordinario que puede encontrarse en ellos es juzgar que las ideas, que están en mí, son semejantes o conformes a cosas, que están fuera de mí, porque es bien cierto que si considerase las ideas sólo como modos o maneras de mi pensamiento, sin quererlas referir a algo exterior, apenas podrían darme ocasión de errar.

Pues bien: entre esas ideas unas me parecen nacidas conmigo, y otras extrañas y oriundas de fuera, y otras hechas e inventadas por mí mismo. Pues si tengo la facultad de concebir qué sea lo que, en general, se llama cosa o verdad o pensamiento, paréceme que no lo debo sino a mi propia naturaleza; pero si oigo ahora un ruido, si veo el sol, si siento el calor, he juzgado siempre que esos sentimientos procedían de algunas cosas existentes fuera de mí; y, por último, me parece que las sirenas, los hipogrifos y otras fantasías por el estilo, son ficciones e invenciones de mi espíritu. Pero también podría persuadirme de que todas esas ideas son de las que llamo extrañas y oriundas de fuera, o bien que todas han nacido conmigo, o también que todas han sido hechas por mí, puesto que aún no he descubierto su verdadero origen. Y lo que principalmente he de hacer, en este lugar, es considerar las que me parecen provenir de algunos objetos fuera de mí y cuáles son las razones que me obligan a creerlas semejantes a esos objetos.

La primera de esas razones es que me parece que la naturaleza me lo enseña; y la segunda, que experimento en mí mismo que esas ideas no dependen de mi voluntad, pues muchas veces se me presentan, a pesar mío, como ahora, quiéralo o no, estoy sintiendo calor y por eso estoy persuadido de que ese sentimiento o idea del calor la produce en mí una cosa diferente de mí, esto es, el fuego cerca del cual estoy sentado. Y nada veo que me parezca más razonable que juzgar que esta cosa extraña me envía e imprime su semejanza, más bien que otro efecto cualquiera.

Ahora debo ver si estas razones son bastante fuertes y convincentes. Cuando digo que me parece que la naturaleza me lo enseña, entiendo por naturaleza sólo una cierta inclinación, que me lleva a creerlo, y no una luz natural que me haga conocer que ello es verdadero. Y estas dos expresiones difieren mucho entre sí; pues no puedo poner en duda lo que la luz natural me enseña que es verdadero, como antes me ha enseñado que, puesto que yo dudaba, podía inferir que existía, por cuanto, además, no hay en mí ninguna otra facultad o potencia de distinguir lo verdadero de lo falso, que pueda enseñarme que lo que la luz natural me presenta como verdadero no lo es, y en la cual pueda fiarme como me fío en la luz natural. Pero en cuanto a las inclinaciones, que me parecen también naturales, he notado a

menudo que, tratándose de elegir entre virtudes y vicios, no menos me han llevado al mal que al bien; por lo cual, no hay tampoco razón para seguirlas, tratándose de lo verdadero y lo falso. Y respecto a la otra razón, que es que esas ideas deben venir de fuera, puesto que no dependen de mi voluntad, tampoco me parece convincente. Pues así como las inclinaciones de que acabo de hablar están en mí, aun cuando no siempre concuerdan con mi voluntad, así también puede haber en mí, sin que aún yo la conozca, alguna facultad o potencia propia para producir esas ideas, sin ayuda de ninguna cosa exterior; y, efectivamente, siempre me ha parecido hasta hoy que, cuando duermo, fórmanse esas ideas en mí, sin necesidad de los objetos que representan. En fin, aun cuando conviniese yo en que esas ideas están causadas por esos objetos, no sería consecuencia necesaria el afirmar que han de ser semejantes a ellos. Por el contrario, en muchos casos he notado ya que hay una gran diferencia entre el objeto y su idea; así, por ejemplo, hallo en mí dos ideas del Sol muy diferentes; una es oriunda de los sentidos y debe ponerse entre las que he dicho que vienen de fuera y, según esta idea, paréceme el Sol muy pequeño; la otra procede de las razones de la astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo o ha sido formada por mí mismo; de cualquier modo que sea y según esta idea es el Sol varias veces mayor que la Tierra. Y es cierto que estas dos ideas que del Sol tengo, no pueden ambas ser semejantes al mismo Sol; y la razón me hace creer que la que procede inmediatamente de su apariencia es la más disemejante. Todo esto me da a conocer que, hasta ahora, no ha sido en virtud de un juicio cierto y premeditado, sino por un ciego y temerario impulso, por lo que he creído que había fuera de mí cosas diferentes de mí, las cuales, por medio de los órganos de mis sentidos, o por otro medio cualquiera, me enviaban sus ideas o imágenes, imprimiendo en mí su semejanza.

Pero se presenta otro camino para indagar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí, y es a saber: si las tales ideas se consideran sólo como ciertos modos de pensar, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad y todas me parecen proceder de mí de una misma manera: pero si las considero como imágenes que representan una cosa y otra, es evidente que son muy diferentes unas de otras. Pues en efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo

más y contienen, por decirlo así, más realidad objetiva, es decir, participan, por representación, de más grado de ser o perfección que las que sólo me representan modos o accidentes. Además, la idea por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de todas las cosas que están fuera de él, esa idea, digo, tiene ciertamente en sí más realidad objetiva que aquellas otras que me representan sustancias finitas.

Ahora bien: es cosa manifiesta, por luz natural, que debe haber, por lo menos, tanta realidad en la causa eficiente y total como en el efecto, pues ¿de dónde puede el efecto sacar su realidad si no es de la causa?, y ¿cómo podría esta causa comunicársela, si no la tuviera en sí misma? Y de aquí se sigue no sólo que la nada no puede producir cosa alguna, sino también que lo más perfecto, es decir, lo que contiene en sí más realidad, no puede ser consecuencia y dependencia de lo menos perfecto; y esta verdad no es solamente clara y evidente en aquellos efectos que poseen lo que los filósofos llaman realidad actual o formal, sino también en las ideas, en donde se considera sólo la que llaman realidad objetiva. Por ejemplo, la piedra que aún no existe, no puede comenzar a ser ahora, como no sea producida por una cosa que posea en sí, formal o eminentemente, todo lo que entra en la composición de la piedra, es decir, que contenga en sí las mismas cosas u otras más excelentes que las que están en la piedra; y el calor no puede producirse en un sujeto privado antes de él, a no ser por algo que sea de un orden, grado o género tan perfecto, al menos, como es el calor, y así sucesivamente; y no es esto solo, sino que, además, la idea del calor o de la piedra no puede estar en mí, si no ha sido puesta por alguna causa que contenga, por lo menos, tanta realidad como la que yo concibo en el calor o en la piedra; pues aun cuando esa causa no transmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no por eso hay que figurarse que esa causa haya de ser menos real, sino que hay que saber que, siendo toda idea una obra del espíritu, es tal su naturaleza que no requiere de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe y obtiene del pensamiento o espíritu, del cual es sólo un modo, es decir, una manera de pensar. Ahora bien: para que una idea contenga tal realidad objetiva en vez de tal otra, debe sin duda haberla recibido de alguna causa, en la que habrá, por lo menos, tanta

realidad formal como hay realidad objetiva en la idea; pues si suponemos que hay algo en una idea que no esté en su causa, será porque lo ha recibido de la nada. Mas por imperfecto que sea el modo de ser que consiste en estar una cosa objetivamente o por representación en el entendimiento, por medio de su idea, no puede decirse, sin embargo, que ese modo y manera de ser no sea nada, y, por consiguiente, que la idea sea oriunda de la nada. Y no debo tampoco figurarme que, porque la realidad que considero en mis ideas es sólo objetiva, no es necesario que la misma realidad esté formal o actualmente en las causas de esas ideas, y que basta que esté objetivamente también en ellas; pues así como ese modo de ser objetivo pertenece a las ideas por propia naturaleza, así también la manera o modo de ser formal pertenece a las causas de las ideas (al menos a las primeras y principales) por propia naturaleza. Y si bien puede suceder que una idea produzca otra idea, esto no puede llegar hasta lo infinito, sino que al cabo hay que detenerse en una idea primera, cuya causa sea como un patrón u original, en el cual esté contenida, formal y efectivamente, toda la realidad o perfección que se encuentra sólo objetivamente o por representación en esas ideas. De suerte que la luz natural me hace conocer evidentemente que las ideas son en mí como cuadros o imágenes que pueden, es cierto, decaer fácilmente de la perfección de las cosas de donde han sido sacados, pero que no pueden contener nada que sea más grande o perfecto que ellas.

Y cuanto más larga y cuidadosamente examino todo esto, tanto más clara y distintamente conozco que es verdadero. Mas ¿qué conclusión sacaré? Ésta: que si la realidad o perfección objetiva de alguna de mis ideas es tanta, que claramente conozco que esa misma realidad o perfección no está en mí formal o eminentemente, y, por consiguiente, que no puedo ser yo mismo la causa de esa idea, se seguirá necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que hay alguna otra cosa que existe y es causa de esa idea; pero en cambio, si semejante idea no se encuentra en mí, no tendré ningún argumento que pueda convencerme y darme certeza de que existe algo más que yo mismo, pues los he buscado todos con cuidado y no he podido encontrar ningún otro hasta ahora.

Ahora bien: entre todas las ideas que están en mí, además de la que me representa a mí mismo, la cual no puede aquí ofrecer dificultad alguna, hay

otra que me representa a Dios, y otras que me representan cosas corporales e inanimadas, ángeles, animales y otros hombres como yo. Y en lo que toca a las ideas que me representan a otros hombres o animales o ángeles, concibo fácilmente que puedan haber sido formadas por la mezcla y composición de las ideas que tengo de las cosas corporales y de la de Dios, aun cuando fuera de mí no hubiese hombres en el mundo, ni animales ni ángeles. Y en lo que toca a las ideas de las cosas corporales, no reconozco en ellas nada tan grande y excelente que no me parezca poder provenir de mí mismo, pues si considero de cerca y las examino, como hice ayer con la idea de la cera, encuentro que no se dan en ellas sino poquísimas cosas que yo conciba clara y distintamente, y son, a saber: la magnitud, o sea extensión en longitud, anchura y profundidad; la figura que resulta de la terminación de esta extensión; la situación que los cuerpos, con diferentes figuras, mantienen entre sí; y el movimiento o cambio de esta situación, pudiendo añadirse la sustancia, la duración y el número. En cuanto a las demás cosas, luz, colores, sonidos, olores, sabores, calor, frío y otras cualidades que caen bajo el tacto, hállanse en mi pensamiento tan oscuras y confusas, que hasta ignoro si son verdaderas o falsas, es decir, si las ideas que concibo de esas cualidades son efectivamente las ideas de cosas reales o si no me representan más que unos quiméricos seres que no pueden existir. Pues aun cuando he dicho anteriormente que sólo en los juicios puede darse la verdadera y formal falsedad, sin embargo, puede haber en las ideas cierta falsedad material, a saber: cuando representan lo que no es nada, como si fuera alguna cosa. Por ejemplo, las ideas que tengo del frío y del calor son tan poco claras y distintas, que no pueden enseñarme si el frío es sólo una privación de calor o el calor una privación de frío, o bien si ambas son cualidades reales o no lo son; y por cuanto, siendo las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no parezca representarnos algo: si es cierto que el frío no es más sino privación de calor, resultara que la idea que me lo represente como algo real y positivo podrá muy bien llamarse falsa, y asimismo las demás. Pero a decir verdad, no es necesario que les atribuya otro autor, sino yo mismo; pues si son falsas, es decir, si representan cosas que no son, la luz natural me hace conocer que proceden de la nada, es decir, que están en mí porque le falta algo a mi naturaleza,

que no es totalmente perfecta; y si esas ideas son verdaderas, como, sin embargo, me representan tan poca realidad que no puedo distinguir la cosa representada del no ser, no veo por qué no podría yo ser su autor.

En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corporales, hay algunas que me parece que he podido sacar de la idea que tengo de mí mismo, como son las de sustancia, duración, número y otras cosas semejantes. Pues cuando pienso que la piedra es una sustancia, o una cosa que por sí es capaz de existir, y que yo soy también una sustancia, aunque muy bien concibo que yo soy una cosa que piensa y no extensa, y que la piedra, por el contrario, es una cosa extensa que no piensa, habiendo así entre ambas concepciones muy notable diferencia, sin embargo, parecen convenir en que representan sustancia. De igual modo, cuando pienso que ahora existo, y recuerdo además haber existido antes, y concibo varios pensamientos cuyo número conozco, adquiero las ideas de duración y de número, las cuales puedo luego transferir a todas las demás cosas que quiera. Por lo que toca a las otras cualidades de que están compuestas las ideas de las cosas corporales, a saber: extensión, figura, situación y movimiento, es cierto que no están formalmente en mí, puesto que yo no soy sino algo que piensa; pero como son sólo unos modos de la sustancia y yo soy una sustancia, paréceme que pueden estar contenidas en mí eminentemente.

Sólo queda, pues, la idea de Dios, en la que es preciso considerar si hay algo que no pueda proceder de mí mismo. Bajo el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si existen algunas) han sido creadas y producidas. Ahora bien: tan grandes y eminentes son estas ventajas, que cuando más atentamente las considero menos me convenzo de que la idea que de ellas tengo pueda tomar su origen en mí. Y, por consiguiente, es necesario concluir de lo anteriormente dicho que Dios existe; pues si bien hay en mí la idea de la sustancia, siendo yo una, no podría haber en mí la idea de una sustancia infinita, siendo yo un ser finito, de no haber sido puesta en mí por una sustancia que sea verdaderamente infinita.

Y no debo imaginar que no concibo el infinito por medio de una verdadera idea y si sólo por negación de lo finito, como la quietud y la oscuridad las comprendo porque niego el movimiento y la luz; no, pues veo manifiestamente, por el contrario, que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita y, por tanto que, en cierto modo, tengo en mí mismo la noción de la infinito antes que la de lo finito, es decir, antes la de Dios que la de mi mismo; pues ¿sería posible que yo conociera que dudo y que no sea totalmente perfecto, si no tuviera la idea de un ser más perfecto que yo, con el cual me comparo y de cuya comparación resultan los defectos de mi naturaleza?

Y no se diga que acaso sea esta idea de Dios materialmente falsa y, por consiguiente, oriunda de la nada, es decir, que acaso esté en mí porque tengo defecto, como antes dije de las ideas del calor y del frío y de otras semejantes; pues muy al contrario, siendo esa idea muy clara y distinta y encerrando más realidad objetiva que ninguna otra, no hay ninguna que sea por sí misma más verdadera ni que pueda menos prestarse a la sospecha de error y falsedad.

Digo que esta idea de un ser sumamente perfecto e infinito es muy verdadera; pues aunque acaso pudiera fingirse que ese ser no existe, no puede, sin embargo, fingirse que su idea no me representa nada real, como antes dije de la idea del frío. Es también muy clara y distinta, puesto que todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente y todo lo que contiene en sí alguna perfección, está contenido y encerrado en esa idea. Y esto no deja de ser verdad, aunque yo no comprenda el infinito y haya en Dios una infinidad de cosas que no puedo entender, ni siquiera alcanzar con el pensamiento; pues a la naturaleza de lo infinito pertenece el que yo, ser finito y limitado, no pueda comprenderla. Y basta que entienda esto bien y que juzgue que todas las cosas que concibo claramente y en las que sé que hay alguna perfección, como asimismo también una infinidad de otras que ignoro, está en Dios formalmente o eminentemente, para que la idea que de Dios tengo sea la más verdadera, la más clara y distinta de todas las que hay en mi espíritu.

Pero quizá soy yo también algo más de lo que imagino y acaso las perfecciones todas que atribuyo a la naturaleza de Dios están en mí, en

cierto modo, en potencia, aunque aún no se produzcan y no se manifiesten por sus acciones. En efecto, ya voy experimentando que mi conocimiento aumenta y se perfecciona poco a poco, y no veo nada que pueda impedir que vaya aumentando así cada vez más, hasta el infinito, ni tampoco veo por qué, una vez acrecentado y perfeccionado, no podría yo adquirir, por medio de él, todas las demás perfecciones de la naturaleza divina, y, por último, no veo tampoco por qué el poder que tengo de adquirir tales perfecciones, si es verdad que está ahora en mí, no sería suficiente para producir las ideas de esas mismas perfecciones. Sin embargo, examinando la cosa más de cerca, bien conozco que eso no puede ser: porque, primeramente, aunque fuera verdad que mi conocimiento adquiere por días nuevos grados de perfección y que hay en mi naturaleza muchas cosas en potencia que no están aún en acto, sin embargo todas esas ventajas ni pertenecen ni se acercan en modo alguno a la idea que tengo de la divinidad, en la cual nada hay en potencia, sino que todo es efectivo y en acto. Y ¿no es argumento infalible y ciertísimo de la imperfección de mi conocimiento el hecho de que se acrecienta poco a poco y aumente por grados? Es más: aunque mi conocimiento aumente cada vez más, no dejo de concebir, sin embargo, que nunca puede ser infinito en acto, puesto que nunca llegará a tal punto de perfección que no pueda acrecentarse más. Pero a Dios lo concibo actualmente infinito y en tal alto grado, que nada puede añadirse a la suprema perfección que posee. Y, por último, comprendo muy bien que el ser objetivo de una idea no puede resultar de un ser que existe sólo en potencia y propiamente no es nada, sino sólo de un ser formal o actual^[51].

Y ciertamente nada veo en todo esto que acabo de decir que no sea facilísimo de conocer por luz natural a todos cuantos quieran pensar en ello con cuidado. Pero cuando distraigo un tanto mi atención, mi espíritu, oscurecido y como cegado por las imágenes de las cosas sensibles, olvida fácilmente la razón por la cual la idea que tengo de ser más perfecto que yo debe necesariamente haberla puesto en mí un ser que sea, efectivamente, más perfecto. Por lo cual pasaré adelante y consideraré si yo mismo, que tengo esa idea de Dios, podría existir en el caso en que no hubiese Dios^[52]. Y pregunto: ¿de quién tendría yo mi existencia? ¿De mí mismo acaso, o de

mis padres, o bien de algunas otras causas menos perfectas que Dios, pues nada puede imaginarse más perfecto, ni siquiera igual a Él? Ahora bien: si yo fuese independiente de cualquier otro ser, si yo mismo fuese el autor de mi ser, no dudaría de cosa alguna, no sentiría deseos, no carecería de perfección alguna, pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de que tengo alguna idea; yo sería Dios. Y no he de imaginar que las cosas que me faltan son acaso más difíciles de adquirir que las que ya poseo, pues, por el contrario, es muy cierto que si yo, es decir, una cosa o sustancia que piensa, he salido de la nada, es esto mucho más difícil que adquirir las luces y los conocimientos de varias cosas que ignoro y que no son sino accidentes de esa sustancia pensante, y, ciertamente, si yo me hubiese dado lo que acabo de decir.

Esto es, si yo mismo fuese el autor de mi ser, no me habría negado a mí mismo lo que se puede obtener con más facilidad, a saber: una infinidad de conocimientos de que mi naturaleza carece; ni siquiera me hubiera negado esas cosas que veo están contenidas en la idea de Dios, porque ninguna de ellas me parece más difícil de hacer o de adquirir; y si alguna hubiera que fuese más difícil, ciertamente me lo parecería (suponiendo que fuese yo el autor de todas las demás que poseo), porque vería que mi poder termina en ella. Y aun cuando puedo suponer que quizá he sido siempre como soy ahora, no por eso puedo quebrantar la fuerza de ese razonamiento y no dejo de conocer que es necesario que sea Dios el autor de mi existencia. Pues el tiempo de mi vida puede dividirse en una infinidad de partes, cada una de las cuales no depende en modo alguno de las demás; y así, de que yo haya existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este momento alguna causa me produzca y me cree, por decirlo así, de nuevo, es decir, me conserve. En efecto, es cosa clarísima y evidente para todos los que consideren con atención la naturaleza del tiempo que una sustancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, necesita del mismo poder y la misma acción que sería necesaria para producirla y crearla de nuevo, si no lo estuviere ya, de suerte que la luz natural nos deja ver claramente que la conservación y la creación no difieren sino en nuestro modo de pensar, y no efectivamente. Basta, pues, que ahora me interroge y consulte a mí mismo, para ver si hay en mí algún poder y alguna virtud por

la cual pueda yo hacer que, existiendo yo ahora, exista también dentro de un instante. Pues no siendo yo nada más que una cosa que piensa (o al menos aquí no se trata ahora precisamente más que de esta parte de mí mismo), si tal poder estuviera en mí, ciertamente que yo debería, al menos, pensarlo y conocerlo; pero en mí no lo siento, y por lo tanto, conozco evidentemente que depende de algún ser distinto a mí. Pero quizá ese ser, de quien dependo, no sea Dios, quizá sea yo el producto o de mis padres o de algunas otras causas menos perfectas que Dios. Mas esto no puede ser en modo alguno, pues como ya tengo dicho, es muy evidente que tiene que haber, por lo menos, tanta realidad en la causa como en su efecto y, por lo tanto, puesto que soy una cosa que piensa y que tiene alguna idea de Dios, la causa de mi ser, sea cual fuere, es necesario confesar que también será una cosa que piensa y que tiene en sí la idea de todas las perfecciones que atribuyo a Dios. Podrá indagarse de nuevo si esta causa recibe de sí misma su existencia y origen o si de alguna otra cosa. Si la tiene por sí misma, se infiere, por las razones antedichas, que es Dios, puesto que teniendo la virtud de ser y existir por sí misma, debe tener también, sin duda, el poder de poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas están en ella; es decir, todas las que yo concibo en Dios. Si ha recibido su existencia de alguna otra causa, se preguntará de nuevo, por iguales razones, si esta segunda causa existe por sí o por otra, hasta que gradualmente se llegue a una causa última, que será Dios. Y se ve manifiestamente que aquí no puede haber un progreso hasta el infinito, ya que no tanto se trata en esto de la causa que me produjo, como de la que en el presente me conserva.

Tampoco puede fingirse que acaso varias causas hayan concurrido juntas a mi producción, y que de una recibí la idea de una de las perfecciones que atribuyo a Dios, y de otra la idea de otra, de suerte que todas esas perfecciones están desde luego en alguna parte del universo, pero no juntas y reunidas en una sola que sea Dios. Por el contrario, la unidad, la simplicidad o inseparabilidad de todas las cosas que hay en Dios, es una de las principales perfecciones que concibo en él; y ciertamente esta idea no ha podido ponerla en mí una causa que no sea también la que haya puesto las ideas de todas las demás perfecciones, pues no hubiera podido hacérmelas comprender todas juntas, inseparables, si no hubiera al mismo tiempo

obrado de suerte que yo supiese cuáles eran y las conociese en cierta manera.

En fin, en lo que toca a mis padres, de quienes parece que tomo mi origen y nacimiento, diré que, aun cuando todo lo que haya podido creer sea muy verdadero, esto no significa, sin embargo, que sean ellos los que me conservan, ni siquiera los que me han hecho y producido, en cuanto que soy una sustancia que piensa, pues no hay ninguna relación entre la producción de una sustancia semejante y el acto corporal por el cual suelo creer que me han engendrado. Pero en lo que han contribuido a mi nacimiento ha sido, a lo más, poniendo ciertas disposiciones en esa materia, en la que hasta ahora he juzgado que estaba encerrado yo, es decir, mi espíritu, que es lo único que ahora considero como yo mismo; por lo tanto, no caben aquí dificultades sobre este punto, y hay que concluir necesariamente que, puesto que existo, y puesto que la idea de un ser sumamente perfecto, esto es, de Dios, está en mí, la existencia de Dios queda muy evidentemente demostrada.

Sólo me resta examinar de qué modo he adquirido esta idea, pues no la he recibido por los sentidos y nunca se ha presentado a mí inopinadamente, como las ideas de las cosas sensibles, cuando estas cosas se presentan o parecen presentarse a los órganos exteriores de los sentidos; tampoco es una pura producción o ficción de mi espíritu, pues no está en mí el poder de disminuirle ni aumentarle cosa alguna: y por consiguiente, no queda más que decir sino que esta idea ha nacido y ha sido producida conmigo, al ser yo creado, como también le ocurre a la idea de mí mismo. Y, por cierto, no hay por qué extrañarse de que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como la marca del artífice impresa en su orden; y tampoco es necesario que esa marca sea algo diferente de la obra misma, sino que por sólo haberme creado Dios, es muy de creer que me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza, y que concibo esa semejanza, en la cual está contenida la idea de Dios, por la misma facultad por la que me concibo a mí mismo; es decir, que cuando hago reflexión sobre mí mismo, no sólo conozco que soy cosa imperfecta, incompleta y dependiente, que sin cesar tiende y aspira a algo mejor y más grande que yo, sino que conozco también, al mismo tiempo, que ése, de quien dependo, posee todas esas

grandes cosas a que yo aspiro y cuyas ideas hallo en mí; y las posee indefinidamente, y por eso es Dios. Y toda la fuerza del argumento que he empleado aquí para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que no podría ser mi naturaleza lo que es, es decir, que no podría tener yo en mí mismo la idea de Dios, si Dios no existiese verdaderamente; ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas elevadas perfecciones, de las cuales puede nuestro espíritu tener una ligera idea, sin poder, sin embargo, comprenderlas, y que no tiene ningún defecto ni ninguna de las cosas que denotan imperfección, por donde resulta evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende necesariamente de algún defecto.

Pero antes de examinar este punto con cuidado y de pasar a la consideración de las demás verdades que pueden derivarse de él, paréceme conveniente detenerme algún tiempo a contemplar este Dios todo perfección, para apreciar detenidamente sus maravillosos atributos, considerar, admirar y adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz, tanto al menos como lo permita la fuerza de mi espíritu, que, en cierta manera, ha quedado deslumbrado. Pues habiéndonos enseñado la fe que la suprema beatitud de la otra vida consiste sólo en esa contemplación de la majestad divina, experimentamos ya que una meditación como ésta, aunque menos perfecta sin comparación, nos proporciona el mayor contento que es posible sentir en esta vida.

VINDICACIÓN DE LOS DERECHOS DE LA MUJER

Mary Wollstonecraft



CLÁSICO  del
FEMINISMO
CÁTEDRA

CAPÍTULO III

Continúa el mismo tema

La fuerza corporal que distinguía a los héroes se encuentra tan sumida en un desprecio innmercido, que los hombres, y también las mujeres, parecen considerarla innecesaria; las últimas porque obtienen la fuente de su poder indebido de las gracias femeninas y de la debilidad amable, y los primeros, porque parece opuesta al carácter de un caballero.

Sería fácil probar que cada uno de ellos ha partido de un extremo y ha llegado al contrario, pero primero resultaría conveniente observar que el grado de credibilidad obtenido por un error habitual ha dado fuerza a una conclusión falsa, en la que se ha confundido un efecto con una causa.

Es frecuente que la gente de genio haya perjudicado su constitución por el estudio o por no preocuparse de su salud y se ha hecho casi proverbial que la violencia de sus pasiones da la medida del vigor de sus intelectos, como la espada que destruye su vaina. De ello los observadores superficiales han concluido que los hombres de genio han sido por lo común débiles o, por usar una frase más de moda, han tenido constituciones delicadas. Sin embargo, creo que el hecho parece ser lo contrario, pues tras una investigación diligente, he descubierto que, en la mayoría de los casos, la fortaleza mental se ha acompañado de una fuerza corporal superior, una sólida constitución, pero no ese tono robusto de nervios y músculos vigorosos que se alcanza con el trabajo corporal cuando la mente está inactiva o solo dirige las manos.

El doctor Priestley ha señalado en el prefacio de su esquema biográfico que la mayoría de los grandes hombres han vivido más de cuarenta y cinco años¹³⁶. Deben haber contado con una estructura de hierro, si consideramos el modo irreflexivo en que han derrochado su fuerza cuando investigaban su disciplina favorita, que han gastado la lámpara de la vida, descuidando la

medianoche; o cuando, perdidos en sueños poéticos, la imaginación ha poblado la escena y el alma se ha perturbado hasta debilitar la constitución por las pasiones que ha hecho surgir la meditación, cuyos objetos, construcción sin base de una visión, se desvanecen ante la mirada exhausta. Shakespeare nunca sujetó la daga ligera con mano débil, ni Milton tembló cuando condujo a Satán lejos de los confines de su triste prisión. No eran los desvaríos de la imbecilidad, las efusiones enfermas de mentes perturbadas, sino la exuberancia de la imaginación, que en su divagación de «hermoso frenesí» no recordaba constantemente sus grilletes materiales.

Me doy cuenta de que este argumento me llevaría más allá de donde parece que quiero llegar; pero persigo la verdad, y aunque siga sosteniendo mi primera posición, reconoceré que la fortaleza corporal parece otorgar al hombre una superioridad natural sobre la mujer; y esta es la única base sólida sobre la que puede fundamentarse la superioridad del sexo. Pero sigo insistiendo en que no solo la virtud, sino el *conocimiento* de los dos sexos, deben tener la misma naturaleza, si no alcanzan el mismo grado, y las mujeres, consideradas no solo criaturas morales, sino también racionales, deben tratar de adquirir las virtudes humanas (o perfecciones) por los *mismos* medios que los hombres, en lugar de ser educadas como una especie de fantásticos *seres a medias*, una de las extravagantes quimeras de Rousseau¹³⁷.

Pero si la fuerza corporal es con cierta razón la vanagloria de los hombres, ¿por qué las mujeres son tan engreídas como para sentirse orgullosas de un defecto? Rousseau les ha proporcionado una excusa verosímil, que solo se le podía haber ocurrido a un hombre cuya imaginación ha corrido libre y pule las impresiones producidas por unos sentidos exquisitos, que ciertamente tendrían un pretexto para rendirse al apetito natural sin violar una especie de modestia romántica que satisface el orgullo y el libertinaje del hombre.

Las mujeres, engañadas por esos sentimientos, a veces se vanaglorian de su debilidad, obteniendo con astucia poder al representar la *debilidad* de los hombres; y pueden gloriarse bien de su dominio ilícito porque, como los bajás turcos, tienen más poder real que sus señores; pero la virtud se

sacrifica a las satisfacciones temporales y la vida respetable al triunfo de una hora.

Las mujeres, como los déspotas, quizá no tengan más poder que el que obtendrían si el mundo, dividido y subdividido en reinos y familias, estuviera gobernado por leyes deducidas del ejercicio de la razón; pero, para seguir la comparación, en su obtención se degrada su carácter y se esparce la licencia por todo el conjunto de la sociedad. La mayoría se convierte en la peana de unos cuantos. Así pues, me aventuraré a afirmar que hasta que no se eduque a las mujeres de modo más racional, el progreso de la virtud humana y el perfeccionamiento del conocimiento recibirán frenos continuos. Y si se concede que la mujer no fue creada simplemente para satisfacer el apetito del hombre o para ser la sirvienta más elevada, que le proporciona sus comidas y atiende su ropa, se seguiría que el primer cuidado de las madres o padres que se ocupan realmente de la educación de las mujeres debería ser, si no fortalecer el cuerpo, al menos no destruir su constitución por nociones erróneas sobre la belleza y la excelencia femenina; y no debería permitirse nunca a las jóvenes asimilar la noción perniciosa de que un defecto puede, por cierto proceso químico de razonamiento, convertirse en una excelencia. A este respecto, me siento feliz de descubrir que el autor de uno de los libros más instructivos que se han producido en nuestro país para niños coincide con mi opinión. Citaré sus comentarios pertinentes para dar la fuerza de su autoridad respetable a la razón¹³⁸.

Pero si se prueba que la mujer es por naturaleza más débil que el hombre, ¿de dónde se sigue que es natural que se esfuerce para hacerse aún más débil de lo que es? Los argumentos de este tipo son un insulto al sentido común y huelen a pasión. Cabe esperar, en este siglo de las luces, que el *derecho divino* de los maridos, como el derecho divino de los reyes, puede y debe contestarse sin peligro; y aunque la condena no silencie a muchos disputadores turbulentos, no obstante, cuando se ataca algún prejuicio prevaleciente, los inteligentes lo tendrán en cuenta y dejarán a los de mente estrecha que protesten con vehemencia irracional contra la innovación.

La madre que quiere dar dignidad verdadera al carácter de su hija debe proceder, sin hacer caso de las burlas de la ignorancia, con un plan opuesto diametralmente al que recomienda Rousseau con todo el encanto engañoso de la elocuencia y la sofistería filosófica, porque su elocuencia hace verosímiles absurdos y sus conclusiones dogmáticas confunden sin convencer a los que no tienen capacidad para rebatirlas.

A lo largo del conjunto del reino animal, toda criatura joven requiere un ejercicio casi continuo, y de acuerdo con esta indicación, la infancia de los niños debe pasarse en retozos inocuos que ejerciten pies y manos, sin requerir a cada minuto la dirección de la cabeza o la atención constante de una niñera. De hecho, el cuidado necesario para la autoconservación es el primer ejercicio natural para el entendimiento, mientras que las pequeñas invenciones para entretenerse un rato desarrollan la imaginación. Pero estos sabios designios de la naturaleza se contrarían por una inclinación equivocada o un celo ciego. No se deja al niño un momento a su propia dirección —en particular si es una niña— y de este modo se lo hace dependiente. Se llama natural la dependencia.

Para conservar la belleza personal —gloria de la mujer— se oprimen miembros y facultades con algo peor que las vendas chinas, y la vida sedentaria que se les condena a vivir, mientras los niños retozan al aire libre, debilita los músculos y relaja los nervios. En cuanto a los comentarios de Rousseau, de los que se han hecho eco muchos escritores desde entonces, sobre la inclinación natural, es decir, desde el nacimiento e independiente de la educación, que tienen por las muñecas, los trajes y la conversación, son tan pueriles que no merecen una refutación seria. Es, por supuesto, muy natural que una niña, condenada a permanecer sentada durante horas, escuchando la boba charla de niñeras débiles o asistiendo al arreglo de su madre, trate de unirse a la conversación; y que imite a su madre o sus tías y se entretenga adornando a su muñeca sin vida lo mismo que hacen con ella, pobre niña inocente, es sin duda la consecuencia más natural. Porque los hombres de mejores facultades rara vez han tenido la fuerza suficiente para sobresalir de la atmósfera circundante; y si las páginas de genio siempre han resultado borrosas por los prejuicios de la

época, se debe conceder cierta indulgencia a un sexo que, como los reyes, siempre ve las cosas a través de un falso intermediario.

Sería muy fácil explicar la inclinación por los trajes, evidente en las mujeres, con estas reflexiones, sin suponer que es el resultado del deseo de agradar al sexo del que dependen. Resumiendo, resulta tan poco filosófico el disparate de suponer que una niña es una coqueta natural y que debe aparecer un deseo conectado con el impulso de la naturaleza para propagar la especie incluso antes de que una educación inapropiada, al calentar la imaginación, lo haya provocado prematuramente, que un observador tan sagaz como Rousseau no debería haberlo adoptado, si no hubiera estado acostumbrado a hacer que la razón ceda el camino a su deseo de singularidad y la verdad a una paradoja de su gusto.

Además, dar un sexo a la mente no era un argumento muy consecuente con los principios de un hombre que sostenía con tanto ardor y tan bien la inmortalidad del alma. Pero la verdad es una barrera muy débil cuando se alza en el camino de una hipótesis. Rousseau respetaba, casi adoraba, a la virtud y aun así se permitió amar con inclinación sensual. Su imaginación preparaba sin cesar combustible que quemar para sus sentidos inflamables; pero, para reconciliar su respeto por la abnegación, la fortaleza y aquellas virtudes heroicas que una mente como la suya podría tranquilamente no admirar, se esforzó en inventar la ley de la naturaleza y publicó una doctrina cargada de daño y que menospreciaba el carácter de la sabiduría suprema.

Sus historias ridículas que tienden a probar que las niñas se preocupan de sus personas *por naturaleza*, sin dar ninguna importancia al ejemplo diario, están por debajo del desprecio. Y que una pequeña señorita tenga un gusto tan correcto como para desechar la distracción placentera de hacer «oes» simplemente porque percibió que su postura era poco atractiva debe seleccionarse con las anécdotas del cerdito sabio¹³⁹.

Probablemente yo he tenido la oportunidad de observar más niñas en su infancia que J.-J. Rousseau. Puedo recordar mis propios sentimientos y he observado a mi alrededor con detenimiento. Sin embargo, lejos de coincidir con su opinión respecto a los primeros albores del carácter femenino, me aventuraré a afirmar que una niña a quien no se le haya apagado el espíritu por la inactividad o se le haya teñido la inocencia con la falsa vergüenza

siempre será traviesa y que no le atraerán la atención las muñecas, a menos que el encierro no le permita otra alternativa. En pocas palabras, los niños y las niñas jugarían juntos sin peligro, si no se inculcara la distinción de sexos mucho antes de que la naturaleza haga alguna diferencia. Iré todavía más lejos y afirmaré como hecho indiscutible que a la mayoría de las mujeres del círculo que he observado que han actuado como criaturas racionales o han mostrado algún vigor intelectual se les ha permitido de forma accidental correr salvajes, como insinuarían algunos de los elegantes educadores del bello sexo.

Las funestas consecuencias originadas por la falta de atención a la salud durante la infancia y la juventud se extienden más de lo que imaginaba: la dependencia del cuerpo produce de forma natural la dependencia mental; ¿y cómo puede ser una buena esposa o madre quien emplea la mayor parte de su tiempo en guardarse de la enfermedad o padecerla? Tampoco puede esperarse que una mujer intente con resolución fortalecer su constitución y se abstenga de caprichos que debilitan, si desde muy pronto las nociones artificiales de belleza y las descripciones falsas de la sensibilidad aparecen mezcladas con sus motivos de acción. La mayoría de los hombres tienen que soportar a veces inconveniencias corporales y aguantar, de forma ocasional, las inclemencias de los elementos; pero las mujeres elegantes son, literalmente hablando, esclavas de sus cuerpos y se glorían de su sujeción.

Una vez conocí a una débil mujer de buen tono que se enorgullecía más de lo común por su delicadeza y sensibilidad. Pensaba que la cumbre de toda perfección humana eran un gusto distinguido y poco apetito, y actuaba en consecuencia. He visto a este ser débil y sofisticado descuidar todas las obligaciones de la vida, reclinarse con autocomplacencia en un sofá y vanagloriarse de los caprichos de su apetito como una prueba de delicadeza que ampliaba su sensibilidad exquisita, o quizá surgía de ella, porque es difícil hacer inteligible una jerga tan ridícula. No obstante, al momento, la he visto insultar a una respetable dama anciana, cuyo infortunio inesperado la había hecho depender de su liberalidad ostentosa y quien, en días mejores, tenía derecho a su gratitud. ¿Es posible que una criatura humana se pudiera haber convertido en un ser tan débil y depravado si, como los

sibaritas disueltos en lujo, no hubiera consumido cualquier cosa que pareciera virtud o se hubiera inculcado esta como precepto, pobre sustituto, es cierto, del cultivo de la mente, aunque útil como barrera contra el vicio?

Una mujer tal no es un monstruo más irracional que algunos emperadores romanos, a quienes hizo depravados el poder sin ley. No obstante, como los reyes han estado más sujetos por la ley y el freno, aunque débil, del honor, los anales de la historia no están llenos de ejemplos tan innaturales de locura y crueldad, ni tampoco el despotismo, que mata el germen de la virtud y el genio, se cierne sobre Europa con ese estallido destructivo que desola Turquía y no deja que den frutos los hombres ni la tierra.

Las mujeres se encuentran por doquier en ese estado deplorable, porque, para preservar su inocencia, como se llama cortésmente a la ignorancia, se les esconde la verdad y se les hace asumir un carácter artificial antes de que sus facultades hayan adquirido fuerza. Como desde la infancia se les enseña que la belleza es el cetro de la mujer, la mente se adapta al cuerpo y, vagando por su jaula dorada, solo busca adorar su prisión. Los hombres cuentan con varias ocupaciones y objetivos que centran su atención y dan carácter a la mente abierta; pero las mujeres, limitadas a una y con sus pensamientos dirigidos constantemente a la parte más insignificante de sí mismas, rara vez amplían sus consideraciones más allá del triunfo de una hora. Pero si su entendimiento se emancipara de una vez de la esclavitud a la que las han sujetado el orgullo y la sensualidad del hombre y su deseo miope de dominio, semejante al de los tiranos, probablemente leeríamos acerca de su debilidad con sorpresa. Se me debe permitir seguir con el argumento un poco más.

Quizá, si se admitiera la existencia de un ser malo que, en el lenguaje alegórico de las Escrituras, vagara buscando a quien devorar, no podría degradar de modo más efectivo el carácter humano que dando al hombre poder absoluto.

Este argumento tiene varias ramificaciones. Cuna, riquezas y toda ventaja extrínseca que exalta a un hombre sobre sus semejantes, sin empleo alguno de la mente, en realidad le hunden por debajo de ellos. Cumple con su función mediante hombres designados para ello, en proporción a su

debilidad, hasta que el monstruo hinchado pierde toda traza de humanidad. Y resulta un despropósito, que solo el deseo del disfrute presente y una mente estrecha puede resolver, el que las tribus de hombres, como rebaños de ovejas, sigan callados a semejante caudillo. Educados en la dependencia servil y debilitados por el lujo y la pereza, ¿dónde encontraremos hombres que se adelanten para afirmar los derechos del hombre o reclamen el privilegio de los seres morales, que es el único camino para la excelencia? Todavía no se ha abolido la esclavitud a los monarcas y ministros, de los que el mundo tardará en liberarse y cuyo dominio implacable detiene el progreso de la mente humana.

Luego no dejemos a los hombres en el orgullo de su poder usar los mismos argumentos de reyes tiránicos y ministros venales y afirmar con falacia que la mujer debe someterse porque siempre ha sido así. Pero que desprecie a la mujer cuando el hombre, gobernado por leyes razonables, disfrute de su libertad natural, si esta no la comparte con él; y hasta que llegue ese periodo glorioso, que no descuide su propia insensatez al extenderse sobre la del otro sexo.

Es cierto que las mujeres, al obtener poder por medios injustos, mediante la práctica o el aliento del vicio, pierden el rango que la razón les asignaría y se convierten en esclavas abyectas o en tiranas caprichosas. Pierden toda sencillez, toda dignidad mental para adquirir poder y actúan como los hombres cuando han sido exaltados por los mismos medios.

Es tiempo de efectuar una revolución en los modales de las mujeres, tiempo de devolverles su dignidad perdida y hacerlas trabajar, como parte de la especie humana, para reformar el mundo, mediante su propio cambio. Es tiempo de separar la moral inmutable de los modales locales. Si los hombres son semidioses, sirvámosles. Y si la dignidad del alma femenina es tan discutible como la de los animales —si su razón no aporta la luz suficiente para dirigir su conducta cuando se les niega el instinto infalible—, son seguramente las más miserables de todas las criaturas y, doblegadas bajo la mano férrea del destino, deben conformarse con ser un *bello defecto* de la creación. Pero el casuista más sutil se desconcertaría al intentar justificar los caminos de la Providencia respecto a ellas, al tratar de señalar

ciertas razones incontestables para hacer a una cantidad tan grande de la humanidad responsable y no responsable.

El único fundamento sólido para la moralidad parece ser el carácter del Ser Supremo, la armonía que surge del equilibrio de atributos —y, para hablar con propiedad, un atributo parece implicar la *necesidad* de otro. Debe ser justo porque es sabio; debe ser bueno porque es omnipotente. Porque exaltar un atributo a expensas de otro igualmente noble y necesario lleva la marca de la sesgada razón del hombre —el homenaje de la pasión. El hombre, acostumbrado a doblegarse ante el poder en su estado salvaje, rara vez puede despojarse de este prejuicio bárbaro, incluso cuando la civilización determina cuánto más superior es la fortaleza mental que la corporal; y su razón se nubla con estas opiniones groseras incluso cuando piensa en la deidad. Se hace que su omnipotencia se trague los otros atributos o los presida y los mortales que piensan que su poder debe regularse por su sabiduría parecen limitarlo de forma irreverente.

Rechazo esa humildad engañosa que, tras investigar la naturaleza, se para en el Autor. El Altísimo que vive en la eternidad posee sin duda muchos atributos de los que no podemos formarnos un concepto; pero la razón me dice que no pueden chocar con los que adoro, y estoy obligada a escuchar su voz.

Parece natural para el hombre buscar la excelencia, ya sea descubriéndola en el objeto que adora o invistiéndolo ciegamente de perfección, como si fuera una prenda de vestir. Pero, ¿qué buen efecto puede tener el último modo de adoración en la conducta moral de un ser racional? Se doblega al poder; adora una sombra oscura que le puede abrir brillantes perspectivas o estallar en cólera y furia sin ley sobre su cabeza devota, sin que sepa por qué. Y suponiendo que la deidad actúe según el vago impulso de una voluntad indirecta, el hombre también debe seguir la suya propia o actuar de acuerdo con las leyes, deducidas de principios que rechaza por irreverentes. En este dilema han caído tanto los pensadores fanáticos como los más fríos cuando se esforzaban por liberar a los hombres de los límites prudentes que impone una justa concepción del carácter de Dios.

Así, no resulta impío examinar los atributos del Todopoderoso; de hecho, ¿quién puede evitar ejercitar sus facultades en ello? Porque amar a Dios como fundamento de la sabiduría, la bondad y el poder parece ser la única adoración beneficiosa para un ser que quiere adquirir virtud o conocimiento. Un afecto ciego e inestable puede, como las pasiones humanas, ocupar la mente y caldear el corazón, mientras que, para hacer justicia, se olvida amar la misericordia y caminar humildemente con nuestro Dios. Seguiré más con este tema cuando considere la religión a una luz contraria a la recomendada por el doctor Gregory, que la trata como asunto de sentimiento o gusto.

Volvamos de esta aparente digresión. Sería de desear que las mujeres abrigaran un afecto por sus maridos, fundado en los mismos principios en los que descansa la devoción. No existe otra base firme bajo el cielo — porque debemos precaverlas sobre la luz engañosa del sentimiento, usado demasiadas veces como un término más suave que la sensualidad. Se sigue entonces, creo, que las mujeres desde su infancia debieran ser encerradas como princesas orientales o educadas de modo que sean capaces de pensar y actuar por sí mismas.

¿Por qué los hombres vacilan entre las dos opiniones y esperan imposibles? ¿Por qué esperan virtud de una esclava, de un ser a quien la constitución de la sociedad civil ha hecho débil, si no vicioso?

Sé que todavía se requerirá un tiempo considerable para erradicar los prejuicios firmemente enraizados que plantaron los sensualistas; también llevará su tiempo convencer a las mujeres de que a la larga actúan contra sus intereses reales cuando albergan debilidad o la afectan bajo el nombre de delicadeza, y convencer al mundo de que la fuente corrompida de los vicios e insensateces femeninas, aunque sea necesaria de acuerdo con la costumbre, por utilizar términos sinónimos en un sentido amplio, ha sido el homenaje sensual que se rinde a la belleza, a la belleza de rasgos; porque un escritor alemán ha observado sagazmente que hombres de todas las condiciones admiten que una mujer bonita es un objeto de deseo, mientras que una mujer elevada, que inspira emociones más sublimes al exhibir belleza intelectual, puede pasar desapercibida o ser observada con indiferencia por aquellos hombres que buscan la felicidad en la satisfacción

de sus apetitos. Preveo una réplica obvia: mientras los hombres continúen siendo seres tan imperfectos como parecen haber sido hasta ahora, seguirán, más o menos, esclavos de sus apetitos; y aquellas mujeres que satisfacen el sexo preponderante para obtener mayor poder defraudan el suyo propio por una necesidad física, si no moral.

Concedo que esta objeción tiene cierta fuerza; pero mientras exista un precepto moral como «Sed puros como lo es vuestro Padre celestial», parecería que las virtudes del hombre no están limitadas por el único Ser que puede hacerlo, y que puede ejercer presión para que se avance sin considerar si se sitúa fuera de su esfera al consentir una ambición tan noble. Se ha dicho a las olas indómitas: «Hasta aquí llegaréis y no más lejos; y aquí se detendrán tus olas imponentes»¹⁴⁰. En vano baten y hacen espumas, frenadas por el poder que confina en sus órbitas los planetas en lucha; la materia se rinde al gran Espíritu gobernante. Pero un alma inmortal, al no estar controlada por leyes mecánicas y luchar por liberarse de las cadenas de la materia, contribuye al orden de la creación, en lugar de estorbarlo, cuando, colaborando con el Padre de los espíritus, trata de gobernarse por la regla invariable que rige el universo en cierto grado, ante el cual desfallece nuestra imaginación.

Además, si se educa a las mujeres para la dependencia, es decir, para actuar de acuerdo con la voluntad de otro ser falible y se somete al poder, recto o erróneo, ¿dónde hemos de detenernos? ¿Deben ser consideradas como gobernantes inferiores a los que se permite reinar sobre un pequeño dominio y se responsabiliza de su conducta ante un tribunal superior, capaz de error?

No será difícil probar que esas voluntades delegadas actuarán como los hombres sometidos por miedo y harán padecer a sus hijos y siervos su opresión tiránica. Como se someten sin razón y no cuentan con reglas fijas por las que ajustar su conducta, serán amables o crueles según les dicte el capricho del momento; y no debemos asombrarnos si a veces, mortificadas por su pesado yugo, obtienen un placer maligno en hacerlo descansar en hombros más débiles.

Pero supongamos que una mujer, educada en la obediencia y casada con un hombre razonable que dirige su juicio sin hacerle sentir la servidumbre

de su sujeción, actúa por esta luz reflejada con toda la propiedad que puede esperarse cuando se toma la razón de segunda mano; no obstante, ella no puede asegurar la vida de su protector y este puede morir y dejarla con una gran familia. A ella le corresponde un deber doble: educarla como padre y madre, y formar sus principios y asegurar su propiedad. Pero, ¡ay!, nunca ha pensado y mucho menos actuado por sí misma. Solo ha aprendido a gustar a los hombres¹⁴¹, a depender graciosamente de ellos; pero, cargada de hijos, ¿cómo va a conseguir otro protector, un marido que haga las veces de la razón? Un hombre racional, porque no pisamos terreno romántico, aunque piense que es una criatura dócil y placentera, no elegirá casarse con una *familia* por amor, cuando hay en el mundo muchas otras hermosas criaturas. ¿Qué es de ella entonces? Se convierte en presa fácil para algún cazador de fortuna pobre que despoje a sus hijos de su herencia paterna y los deje en la miseria; o se hace víctima del descontento y el desenfreno ciego. Incapaz de educar a sus hijos o infundirles respeto —porque no es un juego de palabras afirmar que nunca se respeta a alguien que no es respetable, aunque ocupe un puesto importante—, se consume bajo la angustia del pesar vano e impotente. Los dientes de la serpiente entran en su alma y los vicios de la juventud licenciosa la llevan con pesar, cuando no con pobreza también, a la tumba.

No es un cuadro sobrecargado, sino un caso muy posible y algo semejante debe haber ocurrido ante cualquier mirada atenta.

Sin embargo, he dado por supuesto que la mujer tenía buena disposición, aunque la experiencia muestra que puede conducirse a las ciegas con la misma facilidad a la cuneta que por un camino batido. Pero hagamos la conjetura no muy improbable de que un ser al que solo se le ha enseñado a agradar debe seguir buscando su felicidad en ello, ¡qué ejemplo de necedad, por no decir vicio, será para sus inocentes hijas! La madre se perderá en la coqueta y, en lugar de hacerse amiga de sus hijas, las contemplará con recelo porque son rivales —más crueles que otras cualesquiera porque incitan a la comparación y empujan del trono de la belleza a quien nunca ha pensado tener un puesto en el banco de la razón.

No se requiere una pluma viva o el esbozo perspicaz de una caricatura para trazar las miserias domésticas y los pequeños vicios que una señora de

familia como esa difunde. Sin embargo, actúa como debe hacerlo una mujer criada según el sistema de Rousseau. Nunca se le reprochará ser masculina o salirse de su esfera; más aún, observaría otra de sus grandes reglas, y al conservar precavidamente su reputación libre de mancha, se la consideraría una mujer de buena clase. Pero, ¿desde qué perspectiva puede denominársela buena? Es cierto que se abstiene, sin gran lucha, de cometer grandes delitos, pero ¿cómo cumple con sus obligaciones? ¡Obligaciones!, a decir verdad, bastante tiene con pensar en adornar su cuerpo y alimentar su débil constitución.

Respecto a la religión, nunca se atrevió a juzgar por sí misma; pero se ajustaba como debe hacerlo una criatura dependiente a las ceremonias de la Iglesia en las que la educaron, creyendo píamente que cabezas más sabias que la suya han organizado esos asuntos; y sin duda es la finalidad de su perfección. Así pues, paga su diezmo de menta y comino —y gracias a Dios no es como las demás mujeres. ¡Estos son los benditos efectos de una buena educación, las virtudes de la compañera del hombre!¹⁴².

Debo aliviarme dibujando un cuadro diferente. Dejemos que ahora la imaginación presente a una mujer con un entendimiento tolerable, porque no quiero dejar la línea de la mediocridad, cuya constitución, fortalecida por el ejercicio, ha permitido a su cuerpo adquirir su pleno vigor; su mente se ha ido expandiendo al mismo tiempo para comprender los deberes morales de la vida y en qué consisten la virtud y dignidad humanas.

Formada de este modo mediante el desempeño de las obligaciones relativas a su posición, se casa por afecto, sin perder de vista la prudencia y mirando más allá de la felicidad matrimonial, consigue el respeto de su marido antes de que sea necesario ejercer malas artes para complacerlo y alimentar una llama moribunda, que la naturaleza predestina a extinguirse cuando el objeto se hace familiar, cuando la amistad y la paciencia ocupan el puesto de un afecto más ardiente. Esta es la muerte natural del amor y no se destruye la paz doméstica con luchas para evitarlo. También doy por supuesto que el marido es virtuoso, o ella necesita aún más principios independientes.

Sin embargo, el destino rompe este vínculo. Ella se queda viuda, quizá sin una provisión suficiente, pero no está desolada. Siente la punzada

natural del dolor, pero cuando el tiempo ha suavizado la pena en melancólica resignación, su corazón se torna a sus hijos con inclinación redoblada y, deseosa de proporcionarles todo lo necesario, el afecto da una forma sagrada y heroica a sus deberes maternos. Piensa que sus virtuosos esfuerzos no solo los ve aquel de quien debe manar ahora todo bienestar y cuya aprobación es la vida, sino que su imaginación, un poco exaltada y ensimismada por el duelo, espera en el fondo que los ojos que su mano temblorosa ha cerrado puedan todavía ver cómo somete toda pasión rebelde para cumplir la obligación doble de ser tanto el padre como la madre de sus hijos. Elevada al heroísmo por la mala fortuna, reprime los tenues albores de una inclinación natural antes de que maduren en amor, y en la flor de la vida se olvida de su sexo —olvida el placer de una pasión que despierta, que de nuevo habría sido inspirada y correspondida. No vuelve a pensar en agrandar y su dignidad consciente le impide enorgullecerse de su conducta. Sus hijos cuentan con su amor y sus esperanzas más resplandecientes se encuentran más allá de la tumba, a donde su imaginación se extravía a menudo.

Pienso que la veo rodeada de sus hijos, recogiendo la recompensa de sus cuidados. Los ojos inteligentes encuentran los suyos, mientras la salud y la inocencia sonríen en sus mejillas carnosas y, cuando son mayores, su atención agradecida disminuye los cuidados de la vida. Vive para ver las virtudes que trató de plantar sobre principios fijados en hábitos, para ver a sus hijos alcanzar una fortaleza de carácter suficiente que les permita soportar la adversidad sin olvidar el ejemplo de su madre.

Cumplida la tarea de la vida, espera con calma el sueño de la muerte y al levantarse de la tumba diría: «Mira, me diste un talento y aquí tienes cinco»¹⁴³.

Deseo resumir lo que he dicho en unas pocas palabras, ya que arrojo mi guante aquí y niego la existencia de virtudes propias de un sexo, sin exceptuar la modestia. La verdad, si entiendo el significado de la palabra, debe ser la misma para el hombre y la mujer; no obstante, el carácter femenino imaginativo, tan bien descrito por poetas y novelistas, al demandar el sacrificio de la verdad y la sinceridad, convierte la virtud en una idea relativa que no tiene otro fundamento que la utilidad, y sobre esta

utilidad pretenden juzgar los hombres, moldeándola a su propia conveniencia.

Admito que las mujeres tengan diferentes obligaciones que cumplir, pero son obligaciones *humanas* y los principios que deben regular su desempeño mantengo con firmeza que deben ser los mismos.

Es necesario hacerse respetable y ejercitar el entendimiento, pues no hay ningún otro fundamento para obtener un carácter independiente; quiero decir explícitamente que solo deben doblegarse a la autoridad de la razón, en lugar de ser las *modestas* esclavas de la opinión.

¡Qué pocas veces nos encontramos en los rangos superiores de la vida con hombres de cualidades elevadas o incluso de atributos comunes! Las razones me parecen claras: el estado en el que nacieron no era natural. El carácter humano siempre se ha formado mediante las ocupaciones que prosigue un individuo o una clase; y si no se agudizan las facultades mediante la necesidad, permanecen obtusas. Este argumento puede extenderse igualmente a las mujeres, ya que, ocupadas rara vez en asuntos serios, la consecución de placer da esa insignificancia a su carácter que hace a la sociedad de los *nobles* tan insípida. La misma falta de firmeza, producida por una causa similar, fuerza a ambos a volar de sí mismos a los placeres escandalosos y las pasiones artificiales, hasta que la vanidad ocupa el lugar de todo afecto social y resulta difícil distinguir las características de la humanidad. Tales son los beneficios de los gobiernos civiles, tal como están organizados en el presente, que la riqueza y la dulzura femenina tienden por igual a envilecer a la humanidad y se producen por la misma causa; pero al admitir que las mujeres son criaturas racionales, debe incitárselas a adquirir las virtudes que puedan llamar propias, porque ¿cómo se ennoblecerá un ser racional por algo que no obtiene por su propio esfuerzo?

¹³⁶ Joseph Priestley, perteneciente al círculo radical formado en torno a la casa editorial de J. Johnson y miembro de la entonces famosa Lunar Society. La obra a la que se hace referencia debe de ser *A Description of a Chart of Biography*, Londres, J. Johnson, 1785. [N. de la Ed.]

¹³⁷ «Las investigaciones sobre verdades especulativas y abstractas, los principios y axiomas de las ciencias —en pocas palabras, todo lo que tiende a generalizar nuestras ideas— no son competencia

apropiada para las mujeres; sus estudios deben ser relativos a asuntos prácticos; a ellas corresponde aplicar los principios que los hombres han descubierto y hacer observaciones que los conduzcan al establecimiento de otros generales. Todas las ideas de las mujeres que no se dirijan de forma inmediata a asuntos de obligación deben aplicarse al estudio de los hombres y a la obtención de aquellas agradables dotes que tienen al gusto como objetivo, ya que las obras de genio están por encima de su capacidad, y tampoco tienen la suficiente precisión o poder de atención para obtener éxito en las ciencias que lo requieren; y en cuanto al conocimiento físico, corresponde solo a los más activos, a los más inquisitivos, que comprenden la mayor variedad de objetos; en resumen, corresponde juzgar las relaciones entre los seres sensibles y las leyes de la naturaleza a quienes tienen mayor energía y la ejercitan más. Una mujer que es débil por naturaleza y que no tiene ideas sustanciales sabe cómo juzgar y hacer una estimación apropiada de aquellos movimientos que pone en juego para ayudar a su debilidad. El mecanismo que emplea es mucho más poderoso que el nuestro, porque todas sus palancas mueven el corazón humano. Debe poseer la habilidad de inclinarnos a hacer todo lo que su sexo no le permita por sí misma y que le resulte necesario o agradable; así pues, debe estudiar por completo la mente del hombre, no la del hombre en general de forma abstracta, sino las disposiciones de aquellos a quienes se encuentra sujeta, sea por las leyes del país o por la fuerza de la opinión. Ha de aprender a penetrar en sus sentimientos reales a través de su conversación, sus acciones, su apariencia y sus gestos. También, mediante su conversación, sus actos, sus gestos y su apariencia, tiene que dominar el arte de comunicar los sentimientos que a ellos les resultan agradables, sin parecer intentarlo. Los hombres argumentarán de modo más filosófico sobre el corazón humano, pero las mujeres leerán en él mejor. A estas corresponde —si se me permite la expresión— formar una moralidad empírica y reducir el estudio del hombre a un sistema. Las mujeres poseen más ingenio, los hombres más genio; las mujeres observan, los hombres razonan. De la concurrencia de ambos obtenemos la luz más clara y el conocimiento más perfecto de sí misma que es capaz de alcanzar la mente humana. En una palabra, de ahí obtenemos el conocimiento más íntimo de nosotros mismos y de los otros de que es capaz nuestra naturaleza; y es así como el arte tiende constantemente a perfeccionar los talentos otorgados por la naturaleza. El mundo es el libro de las mujeres», *El Emilio* de Rousseau.

Espero que mis lectores todavía recuerden la comparación que he presentado entre mujeres y militares.

[138](#) «Un respetable anciano da cuenta del razonable método que siguió cuando educaba a su hija: “Trataba de proporcionar tanto a su mente como a su cuerpo un grado de vigor que es raro encontrar en el sexo femenino. Tan pronto como tuvo la suficiente fuerza para ser capaz de realizar las tareas más suaves del corral y de la huerta, la empleé como mi compañera constante. Selena —porque ese era su nombre— adquirió pronto una destreza en todas estas labores rústicas que yo consideraba con placer y admiración iguales. Si las mujeres son en general débiles de cuerpo y alma, es menos por naturaleza que por su educación. Fomentamos una indolencia e inactividad viciosas, que denominamos falsamente delicadeza. En lugar de fortalecer sus mentes mediante los principios más severos de la razón y la filosofía, las educamos para artes inútiles, que terminan en vanidad y sensualidad. En la mayoría de los países que he visitado, no se les enseña de una naturaleza más elevada nada más que unas cuantas modulaciones de voz o posturas corporales inútiles; su tiempo se consume en pereza y fruslerías, y estas se convierten en los únicos objetivos capaces de interesarles. Parecemos olvidar que de las cualidades del sexo femenino dependen nuestro propio bienestar o la educación de nuestros hijos. ¿Y cuál es el bienestar o la educación que puede otorgar una raza de seres corruptos desde su infancia y desconocedores de todas las obligaciones de la vida? Tocar un instrumento musical con habilidad inútil, exhibir sus gracias naturales o afectadas a los ojos de jóvenes indolentes y corruptos, disipar el patrimonio de sus maridos en gastos licenciosos e

innecesarios son las únicas artes cultivadas por las mujeres en la mayoría de las naciones educadas que he visto. Y las consecuencias son siempre las que se esperarían de tales fuentes contaminadas: calamidad privada y servidumbre pública.

»Pero la educación de Selena fue regulada por consideraciones diferentes y guiada por principios más severos, si puede llamarse severidad a lo que abre la mente al sentido de los deberes morales y religiosos y la arma de la manera más efectiva contra los males inevitables de la vida”», *Sandford and Merton* de Day, vol. III.

[139](#) «Una vez conocí a una niña que aprendió a escribir antes de aprender a leer, y empezó a escribir con su aguja antes de que pudiera usar una pluma. Realmente, al principio se le metió en la cabeza no hacer más letras que la o: constantemente hacía esta letra de todos los tamaños y siempre de modo equivocado. Desgraciadamente, un día, mientras se esforzaba en esta ocupación, se vio por casualidad en el espejo; entonces, como no le gustó la posición forzada con la que se sentaba mientras escribía, arrojó la pluma, como otra Palas, y decidió no hacer más la o. A su hermano tampoco le gustaba escribir, sin embargo, lo que más le disgustaba era estar encerrado y no la posición forzada», *El Emilio* de Rousseau.

[140](#) Referencias, en cita libre, al *Libro de Job*, 4:17 y 38:11. [N. de la Ed.]

[141](#) «En la unión de los sexos, ambos persiguen un objetivo común, pero no del mismo modo. De esta diversidad surge la primera diferencia determinante entre las relaciones morales de cada uno. Uno debe ser activo y fuerte, el otro pasivo y débil; es necesario que uno tenga poder y voluntad y que el otro oponga pequeña resistencia.

»Establecido este principio, se deduce que la mujer ha sido formada expresamente para agradar al hombre: si la obligación es también recíproca y el hombre debe agradar a su vez, no es necesario de modo tan inmediato; su gran mérito es su poder y agrada simplemente porque es fuerte. Debo confesar que esto no constituye una de las máximas refinadas del amor; pero, sin embargo, es una de las leyes de la naturaleza, anterior al mismo amor.

»Si la mujer ha sido formada para agradar y someterse al hombre, sin duda su lugar está en hacerse amable a él, en vez de poner a prueba sus pasiones. La violencia de los deseos del hombre depende de sus encantos y por su mediación puede apremiarlo a ejercer los poderes que la naturaleza le ha otorgado. El método de más resultado para excitarlos es hacer su ejercicio necesario por la resistencia; de ese modo, la autoestima se añade al deseo y uno triunfa en la victoria que el otro se ve obligado a obtener. De aquí surgen los distintos modos de ataque y defensa entre los sexos; la audacia de un sexo y la timidez del otro; y, en una palabra, la vergüenza y modestia con los que la naturaleza ha armado al débil para someter al fuerte», *El Emilio* de Rousseau.

No haré más comentario sobre este ingenioso pasaje que observar que se trata de la filosofía de la lascivia.

[142](#) «¡Qué encantadora es su ignorancia! —exclama Rousseau hablando de Sofía—. ¡Feliz el destinado a instruirla! Nunca pretenderá ser la tutora de su esposo, sino que estará contenta de ser su pupila. Lejos de intentar someterlo a su gusto, acomodará el propio al de él. La estimará más que si fuera instruida porque tendrá el placer de hacerlo él», *El Emilio* de Rousseau.

Me contentaré simplemente con preguntar cómo puede sobrevivir la amistad cuando termina el amor entre el maestro y su pupila.

[143](#) Cita libre de la «Parábola de los Talentos», en *El Evangelio según San Mateo*, 25:20. [N. de la Ed.]

CAPÍTULO IV

Observaciones sobre el estado de degradación al que se encuentra reducida la mujer por causas diversas

Creo que está claro que la mujer es débil por naturaleza o se halla degradada por una concurrencia de circunstancias. Simplemente contrastaré esta postura con una conclusión que he oído sostener con frecuencia a hombres razonables, en favor de la aristocracia: la masa de la humanidad no puede ser nada, o los esclavos dóciles que permiten con paciencia que se los conduzca percibirían su propia categoría y rechazarían sus cadenas. Observan, además, que los hombres se someten por doquier a la opresión, cuando solo tienen que levantar la cabeza y deshacerse del yugo; pero, en lugar de afirmar sus derechos de nacimiento, muerden el polvo en silencio y dicen: «comamos y bebamos, porque mañana moriremos». De modo análogo, las mujeres se degradan debido a la misma tendencia a disfrutar el momento presente y al final desdeñan la libertad por la que no luchan al carecer de la virtud suficiente para ello. Pero debo ser más explícita.

Con respecto al cultivo del corazón, se admite con unanimidad que el sexo está fuera de cuestión; pero no debe pasarse por alto la línea de subordinación en cuanto a los poderes mentales¹⁴⁴. Solo «absoluta en encanto», la proporción de racionalidad que se concede a la mujer es realmente escasa, porque al negar su genio y juicio resulta bastante difícil adivinar qué queda para caracterizar el intelecto.

El estambre de la inmortalidad, si se me permite la expresión, es la perfectibilidad de la razón humana; porque si el hombre fuera creado perfecto o cuando llega a la madurez surgiera de él un flujo de conocimiento que impidiera el error, dudaría de la continuidad de su existencia cuando el cuerpo se disuelva. Pero en el estado actual de las cosas, toda dificultad en cuanto a la moral que escapa de la discusión

humana y desconcierta por igual la investigación del pensamiento profundo y la brillante intuición del genio constituye un argumento para cimentar mi creencia en la inmortalidad del alma. En consecuencia, la razón es el simple poder de perfeccionamiento o, para hablar con más propiedad, el poder de discernir la verdad. Cada individuo, a este respecto, constituye un mundo en sí mismo. Puede ser más sobresaliente en un ser que en otro, pero la naturaleza de la razón será la misma en todos si el vínculo que conecta a la criatura con el Creador es una emanación de la divinidad; pues un alma que no se perfecciona con el ejercicio de su propia razón ¿puede tener impresa la imagen celestial?¹⁴⁵. Sin embargo, adornada exteriormente con cuidado exquisito para agradar al hombre «que ame con honor»¹⁴⁶, no se concede esta distinción al alma de la mujer, siempre con el hombre colocado entre ella y la razón, como si solo se la hubiera creado para ver a través de un burdo intermediario y para aceptar las cosas por confianza. Pero si desechamos estas teorías ilusorias y consideramos a la mujer como un todo, como debe ser, y no parte del hombre, la pregunta sería si tiene o no razón. En caso afirmativo, lo que concederé de momento, no fue creada solo para solaz del hombre y lo sexual no debe destruir el carácter humano.

Probablemente a este error han llegado los hombres al considerar la educación a una luz falsa y no como el primer paso para formar a un ser que avance gradualmente hacia la perfección¹⁴⁷, sino solo como una preparación para la vida. Sobre este error sensual, porque así debo denominarlo, se ha erigido el falso sistema de los modales femeninos que despoja de su dignidad a todo el sexo y clasifica su belleza y opacidad con las flores que solo adornan la tierra. Siempre ha sido este el lenguaje de los hombres y el miedo de apartarse de un supuesto carácter sexual ha hecho que incluso las mujeres con mejor sentido adoptaran los mismos sentimientos¹⁴⁸. Así, en sentido estricto hablando se ha negado a la mujer el entendimiento y se ha puesto en su lugar al instinto, sublimado en agudeza y astucia para las cosas de la vida.

El poder de generalizar ideas o de extraer conclusiones amplias de observaciones individuales es la única adquisición que merece el nombre de conocimiento para un ser inmortal. La simple observación, sin esforzarse por explicar nada, sería (de modo muy incompleto) como el sentido común

de la vida, pero ¿dónde se encuentran guardadas las provisiones que deben vestir al alma cuando abandone el cuerpo?

Este poder no solo se ha negado a la mujer, sino que los escritores han insistido en que resulta inconsecuente, con escasas excepciones, con su carácter sexual. Que los hombres lo prueben y concederé que las mujeres solo existen para ellos. Sin embargo, debo observar previamente que el poder de generalizar ideas, en alto grado, no es muy común entre hombres o mujeres. Pero este ejercicio constituye el verdadero cultivo del entendimiento y todo conspira para hacerlo más difícil en el mundo femenino que en el masculino.

Esta afirmación me lleva de modo natural al tema principal de este capítulo, por lo que señalaré ahora algunas de las causas que degradan al sexo e impiden a las mujeres generalizar sus observaciones.

No me remontaré a los anales remotos de la antigüedad para seguir las huellas de la historia de la mujer; es suficiente con admitir que siempre ha sido una esclava o una déspota y señalar que cada una de estas situaciones retarda por igual el progreso de la razón. Siempre me ha parecido que la gran fuente del vicio y la insensatez femenina surge de la estrechez mental, y la misma constitución de los gobiernos civiles ha colocado en el camino obstáculos casi insuperables para impedir el cultivo del entendimiento femenino; pero la virtud no puede basarse en otros cimientos. En el camino de los ricos se han arrojado los mismos obstáculos, con las mismas consecuencias.

De forma proverbial, se ha llamado a la necesidad la madre de la invención; el aforismo podría extenderse a la virtud. Es una adquisición que conlleva el sacrificio del placer, ¿y quién sacrifica este cuando se tiene al alcance de la mano o cuando la adversidad no ha abierto o fortalecido la mente, o la necesidad no ha agujoneado la búsqueda del conocimiento? Es una buena cosa que la gente tenga que luchar con las preocupaciones de la vida porque ello evita que se convierta en presa de los vicios que debilitan, simplemente por la indolencia. Pero si se sitúa a hombres y mujeres desde su nacimiento en una zona tórrida, con el sol meridiano del placer apuntándolos directamente, ¿cómo pueden reforzar sus mentes para cumplir

con las obligaciones de la vida o incluso para saborear los afectos que los transportan fuera de sí mismos?

Según la modificación presente de la sociedad, el placer es el asunto central de la vida de una mujer y, mientras continúe siendo así, poco puede esperarse de esos seres débiles. Heredada la soberanía de la belleza en descendencia directa del primer bello defecto de la naturaleza, para mantener su poder tienen que renunciar a los derechos naturales que el ejercicio de la razón les habría procurado y elegir ser reinas efímeras, en lugar de trabajar para obtener los sobrios placeres que nacen de la igualdad. Exaltadas por su inferioridad (parece una contradicción), demandan constantemente homenaje como mujeres, aunque la experiencia debía enseñarles que los hombres que se precian de conceder este respeto arbitrario e insolente al sexo con la exactitud más escrupulosa son los más inclinados a tiranizarlo y a despreciar la misma debilidad que animan. A menudo repiten los mismos sentimientos que Hume cuando, al comparar el carácter francés con el ateniense, alude a las mujeres:

Pero lo que resulta más singular en esta nación caprichosa, digo de los atenienses, es que vuestro juego durante las saturnalias, cuando los esclavos son servidos por los amos, lo continúan seriamente durante todo el año y durante el curso completo de sus vidas, acompañado también por algunas circunstancias que aún aumentan más lo absurdo y ridículo. Vuestro deporte eleva durante unos días a aquellos que la fortuna ha abandonado y a quienes ella también, en los deportes, puede elevar para siempre. Pero esta nación exalta con gravedad a aquellas que la naturaleza les ha sometido y cuya inferioridad y debilidades son absolutamente incurables. Las mujeres, aunque carecen de virtud, son sus dueñas y soberanas ¹⁴⁹.

¡Ay!, ¿por qué las mujeres —escribo con cariñosa solicitud— condescienden a recibir un grado de atención y respeto de los extraños diferente a la reciprocidad educada que el dictado de la humanidad y la civilización autorizan entre hombre y mujer? ¿Y por qué no descubren, «cuando están en el apogeo del poder de la belleza», que las tratan como reinas solo para engañarlas con un falso respeto hasta que renuncien o no asuman sus prerrogativas naturales? Confinadas en jaulas como la raza emplumada, no tienen nada que hacer sino acicalarse el plumaje y pasearse de percha en percha. Es cierto que se les proporciona alimento y ropa sin que se esfuercen o tengan que dar vueltas; pero a cambio entregan salud,

libertad y virtud. ¿Dónde se ha encontrado entre la humanidad la suficiente fortaleza mental para renunciar a estas prerrogativas adventicias, alguien que sobresalga de la opinión con la dignidad calmada de la razón y se atreva a sentirse orgullosa de los privilegios inherentes al hombre? Y es vano esperarlo mientras el poder hereditario ahogue los afectos y corte los brotes de la razón.

Así, las pasiones de los hombres han colocado en tronos a las mujeres y hasta que la humanidad se vuelva más juiciosa, no ha de temerse que las mujeres se aprovechen del poder que obtienen con el menor esfuerzo y que es el más incontestable. Sonreirán —sí, sonreirán— aunque se les diga:

En el imperio de la belleza no hay punto medio
y la mujer, sea esclava o reina,
rápidamente es menospreciada cuando no adorada ¹⁵⁰.

Pero como la adoración llega primero, no se prevé el menosprecio.

Luis XIV, en particular, extendió modales artificiales y atrapó, de modo engañoso, a toda la nación en sus redes; porque para establecer una diestra cadena de despotismo, hizo que a la gente le interesara de forma individual respetar su posición y apoyar su poder. Y las mujeres, a quienes halagó mediante una pueril atención al sexo en su conjunto, obtuvieron en su reino esa distinción principesca tan fatal para la razón y la virtud.

Un rey lo es siempre, lo mismo que una mujer siempre es una mujer ¹⁵¹. Su autoridad y su sexo siempre se sitúan entre ellos y la conversación racional. Concedo que con un amante la mujer deba ser así y que su sensibilidad la lleve a esforzarse por excitar su emoción, no para satisfacer su vanidad, sino su corazón. No creo que esto sea coquetería, sino el impulso sencillo de la naturaleza. Solo protesto contra el deseo sexual de conquista cuando el corazón está fuera de cuestión.

Este deseo no se limita a las mujeres. Lord Chesterfield dice: «Me he esforzado por ganar los corazones de veinte mujeres, por cuyas personas no habría dado un higo». El libertino que, en su gusto por la pasión, se aprovecha de la ternura confiada es un santo si se le compara con este bellaco sin corazón —quiero usar palabras significativas. Como solo se les ha enseñado a agradar, las mujeres siempre están alerta para ello y se

esfuerzan con ardor verdadero y heroico por ganar corazones simplemente para renunciar a ellos o desdeñarlos cuando la victoria está decidida y es evidente.

Debo descender a las menudencias del tema. Lamento que las mujeres sean sistemáticamente degradadas al recibir las atenciones insignificantes que los hombres consideran varonil otorgar al sexo, cuando en realidad apoyan insultantemente su propia superioridad. No es condescendencia doblegarse ante un inferior. De hecho, estas ceremonias me parecen tan ridículas que apenas puedo contener mis músculos cuando veo a un hombre lanzarse a levantar un pañuelo con solicitud ávida y seria o cerrar una puerta, cuando la dama podía haberlo hecho con moverse un paso o dos.

Un deseo salvaje ha fluido de mi corazón a mi cabeza y no lo reprimiré aunque pueda excitar carcajadas. Deseo honestamente ver cómo la distinción de los sexos se confunde en la sociedad, menos en los casos donde el amor anime la conducta. Porque estoy completamente convencida de que esta distinción es el fundamento de la debilidad de carácter atribuida a la mujer; es la causa por la que se niega el entendimiento, mientras se adquieren dotes con cuidadoso esmero; y la misma causa hace que prefiera lo elegante a las virtudes heroicas.

Toda la humanidad quiere ser amada y respetada por *alguien*, y las masas comunes siempre toman el camino más próximo para satisfacer sus deseos. El respeto otorgado a la riqueza y la belleza es el más cierto e inequívoco y, por supuesto, siempre atraerá la mirada vulgar de las mentes comunes. Las facultades y virtudes resultan totalmente necesarias para hacer notorios a los hombres de clase media, y la consecuencia natural es evidente: la clase media contiene más virtudes y facultades. De este modo, los hombres cuentan al menos con una oportunidad para esforzarse con dignidad y para elevarse mediante el ejercicio que perfecciona a una criatura racional; pero el conjunto del sexo femenino se encuentra, hasta que su carácter se forma, en las mismas condiciones que los ricos, porque nacen —hablo ahora de un estado de civilización— con ciertos privilegios sexuales; y mientras se les otorguen de modo gratuito, pocos pensarán en hacer más de lo obligado para obtener la estima de un pequeño número de gentes superiores.

¿Cuándo oímos de las mujeres que, comenzando en la oscuridad, reclaman valientemente respeto por sus grandes facultades o sus virtudes intrépidas? ¿Dónde se las encuentra? «Ser observados, atendidos y advertidos con simpatía, complacencia y aprobación son todas las ventajas que buscan». ¡Cierto!, exclamarán probablemente los lectores masculinos; pero, antes de que saquen conclusiones, recordémosles que esto no se escribió para describir a las mujeres, sino a los ricos. En la *Teoría de los sentimientos morales* del doctor Smith he hallado la descripción del carácter general de la gente de rango y fortuna que, en mi opinión, podría aplicarse con la mayor propiedad al sexo femenino¹⁵². Remito al lector sagaz a toda la comparación, pero se me debe permitir citar un trozo para dar fuerza a un argumento en el que quiero insistir por ser el más concluyente contra la existencia de un carácter sexual. Porque si, con excepción de los guerreros, no han aparecido grandes hombres de ninguna clase entre la nobleza, ¿no sería justo inferir que su emplazamiento engulle al hombre y produce un carácter similar al de las mujeres, que están *emplazadas* —si se me permite la palabra— por el rango en que las coloca la *cortesía*? A las mujeres, por lo común llamadas señoras, no se las contradice cuando están en compañía, no se les permite ejercer fuerza manual; y de ellas solo se esperan virtudes negativas, cuando se espera alguna: paciencia, docilidad, buen humor y flexibilidad, virtudes incompatibles con todo esfuerzo vigoroso del intelecto. Además, al vivir más con las demás y estar rara vez solas por completo, se hallan más bajo la influencia de los sentimientos que de las pasiones. La soledad y la reflexión son necesarias para dar a los deseos la fuerza de las pasiones y para permitir que la imaginación aumente el objeto y lo haga más deseable. Lo mismo puede decirse de los ricos: no recurren lo suficiente a ideas generales, reunidas por un pensamiento desapasionado o la investigación calmada, para adquirir la fuerza de carácter sobre la que se cimientan las grandes resoluciones. Pero oigamos lo que un agudo observador dice de los nobles:

¿Parecen insensibles los nobles al cómodo precio al que pueden adquirir la admiración pública, o parecen imaginar que para ellos, como para los demás hombres, debe ser una compra de sudor o sangre? ¿Mediante qué dotes importantes se instruye al joven noble para sustentar la dignidad de su rango y para hacerse merecedor de esa superioridad sobre sus conciudadanos, a la que le elevó la virtud de sus antepasados? Mediante el conocimiento, la

industria, la paciencia, el renunciamento o mediante cualquier tipo de virtud. Mientras se atiende a todas sus palabras, a todos sus ademanes, aprende a considerar de forma habitual cada circunstancia de la conducta ordinaria y estudia la realización de todos aquellos pequeños deberes con la más exacta propiedad. Como se da cuenta de lo mucho que se le observa o lo dispuesta que se encuentra la humanidad a favorecer todas sus inclinaciones, actúa en las ocasiones más insignificantes con la libertad y la altura que su pensamiento le inspira de forma natural. Su porte, sus modales, su conducta, todo marca ese sentido elegante de su propia superioridad a la que difícilmente pueden llegar los que nacen en una posición inferior. Estas son las artes por las que se propone hacer más fácil a la humanidad someterse a su autoridad y gobernar sus inclinaciones según su propio placer; y en ello es rara vez defraudado. Estas artes, sostenidas por el rango y la preeminencia, son suficientes para gobernar el mundo en ocasiones ordinarias. Durante la mayor parte de su reinado, se consideró a Luis XIV el más perfecto modelo de un gran príncipe, no solo en Francia, sino en toda Europa. ¿Pero por qué talentos y virtudes adquirió esta gran reputación? ¿Fue por la justicia escrupulosa e inflexible de todas sus empresas, por los inmensos peligros y dificultades a los que atendió o por la dedicación inagotable e implacable con que los acometió? ¿Fue por su extenso conocimiento, por su juicio exquisito o por su heroico valor? No fue por ninguna de estas cualidades. Era, en primer lugar, el príncipe más poderoso de Europa y en consecuencia tenía el rango más elevado entre los reyes y luego, dice su historiador, «sobrepasaba a todos sus cortesanos en la gracia de su figura y la belleza majestuosa de sus facciones. El sonido de su voz, noble y afectuosa, ganaba los corazones que su presencia intimidaba. Tenía un paso y un porte solo propios de él y de su rango, que hubieran sido ridículos en cualquier otra persona. La turbación que ocasionaba a aquellos que hablaban con él favorecía esa secreta satisfacción con la que sentía su propia superioridad». Estas dotes frívolas, sostenidas por su rango y sin duda por cierto grado de otras virtudes y talentos, que no parecen, sin embargo, haber destacado mucho de la mediocridad, colocaron a este príncipe en el aprecio de su época y han aportado, incluso en la posteridad, un gran respeto a su memoria. Comparada con estas, en su propio tiempo y en su propia presencia, no parece que hubiera otra virtud de algún mérito. El conocimiento, la industria, el valor y la caridad temblaban, se avergonzaban y perdían toda dignidad ante ellas.

La mujer también se siente «completa en sí misma» al poseer todas estas dotes frívolas, lo que cambia la naturaleza de las cosas:

Que lo que quiere decir o hacer
Parece lo más inteligente, virtuoso, discreto, mejor;
Todo conocimiento más elevado se derrumba en *su presencia*
Degradado. La sabiduría, en conversación con ella,
Pierde desconcertada y parece insensata;
La autoridad y la razón esperan ante ella ¹⁵³.

¡Y todo esto debido a su encanto!

Continuando la comparación, a los hombres de rango medio se los prepara en su juventud para distintas profesiones, sin considerar el matrimonio el gran acontecimiento de sus vidas, mientras que las mujeres, por el contrario, no tienen otro proyecto para agudizar sus facultades. No hay asuntos, planes extensos o divagaciones ambiciosas que acaparen su atención; no, sus pensamientos no se emplean en levantar estructuras tan nobles. Para encumbrarse en el mundo y tener libertad de correr de un placer a otro deben casarse con ventaja y a este objeto sacrifican su tiempo y a menudo prostituyen sus personas legalmente. Cuando un hombre entra en una profesión, tiene puesta la mirada en alguna ventaja futura (y la mente gana gran fortaleza al tener todos los esfuerzos dirigidos a un punto) y, ocupado de lleno con sus asuntos, considera el placer como un simple descanso, mientras que las mujeres buscan el placer como el propósito principal de la existencia. De hecho, debido a la educación que reciben de la sociedad, puede decirse que el amor al placer las gobierna a todas; ¿pero esto prueba que las almas tienen sexo? Sería tan racional como declarar de los cortesanos de Francia, cuando el destructivo sistema del despotismo había formado su carácter, que no eran hombres, ya que la libertad, la virtud y la humanidad se sacrificaban al placer y la vanidad. ¡Pasiones mortales que siempre han dominado *a toda* la raza!

El mismo amor al placer, fomentado por la tendencia de su educación, da un aspecto frívolo a la conducta de las mujeres en la mayoría de las circunstancias; por ejemplo, siempre están muy preocupadas por cosas secundarias y a la espera de aventuras en lugar de ocuparse de sus obligaciones.

Cuando un hombre emprende un viaje, en general tiene el final a la vista; una mujer piensa más en las incidencias, las cosas raras que puedan ocurrir en el camino, la impresión que obtendrá de sus compañeros de viaje y, sobre todo, se preocupa en extremo de los atuendos que lleva consigo, que son más que parte de sí misma cuando va a figurar en un nuevo escenario; cuando, usando un giro francés, va a producir sensación. ¿Puede existir dignidad mental con cuidados tan triviales?

En resumen, las mujeres en general, al igual que los ricos de ambos sexos, han adquirido todos los vicios e insensateces de la civilización y han

desechado sus frutos provechosos. No es necesario que continuamente recuerde que hablo de la condición de todo el sexo, dejando las excepciones fuera de cuestión. Sus sentidos se hallan inflamados y sus entendimientos descuidados, por lo que se convierten en presa de los primeros, denominados cortésmente sensibilidad, y son arrastradas por todo sentimiento o gusto momentáneo. Así, las mujeres civilizadas están tan debilitadas por el falso refinamiento, que respecto a la moral su condición es muy inferior a la que tendrían si se las hubiera dejado en un estado más cercano a la naturaleza. Siempre desasosegadas e inquietas, su excesiva sensibilidad las hace no solo incómodas para sí mismas, sino molestas, por buscar un término suave, para los otros. Todos sus pensamientos se dirigen a cosas calculadas para excitar las emociones y los sentimientos, cuando debieran razonar; su conducta es inestable y sus opiniones vacilantes —no la vacilación producida por la deliberación o las consideraciones sucesivas, sino por las emociones contradictorias. A tontas y a locas, se entusiasman con varias actividades, aunque como el entusiasmo nunca se concentra en perseverancia, pronto se extingue; y sobreviene la neutralidad, exhalada por su propio calor o junto a otra pasión efímera, a la que la razón nunca ha dado una gravedad específica. Realmente, debe ser miserable el ser que ha cultivado su mente solo para inflamar sus pasiones. Ha de distinguirse entre inflamar la mente y fortalecerla. ¿Qué puede esperarse que resulte de las pasiones saciadas en exceso, mientras se deja sin formar el juicio? Sin duda, una mezcla de locura e insensatez.

Esta observación no debe limitarse al *bello* sexo, pero por el momento solo quiero aplicarla a él.

Las novelas, la música, la poesía, el galanteo, todo tiende a hacer de las mujeres criaturas de sensaciones y su carácter se forma con el molde de la insensatez durante el tiempo en que adquieren las dotes, el único perfeccionamiento que su posición en la sociedad las estimula a conseguir. Esta sensibilidad sobredimensionada debilita de modo natural los otros poderes de la mente e impide que el intelecto adquiera la soberanía necesaria para hacer que una criatura racional sea de provecho para las otras y se contente con su propia posición, porque la ejercitación del

entendimiento, según avanza la vida, es el único método señalado por la naturaleza para calmar las pasiones.

La saciedad tiene un efecto muy diferente, y a menudo me he sentido muy impresionada por una descripción enérgica de la condenación, cuando se representa al espíritu girando sin parar, frustrados sus anhelos, en torno al cuerpo corrompido, incapaz de disfrutar nada sin los órganos de los sentidos. Hasta ahora, se hace a las mujeres esclavas de sus sentidos, pues mediante su sensibilidad obtienen su poder presente.

¿Y pretenderán los moralistas afirmar que esta es la condición en la que debe exhortarse a permanecer a la mitad de la raza humana, en inactividad indiferente y con estúpido consentimiento? ¡Qué instructores más amables! ¿Para qué fuimos creadas? Podrían contestarnos que para permanecer inocentes, pero quieren decir en un estado de infancia. También podríamos no haber nacido, a menos que fuera necesaria nuestra creación para que el hombre adquiriera el noble privilegio de la razón, el poder de discernir el bien del mal, mientras nosotras yacemos en el polvo de donde se nos sacó para no levantarnos más.

Sería una tarea sin cuento descubrir la variedad de mezquindades, cuidados y penas en los que se encuentran hundidas las mujeres por la opinión predominante de que fueron creadas para sentir en lugar de razonar y que todo el poder que obtienen debe alcanzarse por sus encantos y su debilidad:

¡Bella por sus defectos y amable debilidad! [154](#).

Y por esta amable debilidad completamente dependientes, a excepción de lo que obtienen mediante su dominio ilícito sobre el hombre, no solo para su protección, sino para su consejo, resulta sorprendente que, descuidando las obligaciones que la misma razón señala y rehuyendo las pruebas calculadas para fortalecer sus mentes, solo se esfuercen en proporcionar una cobertura agradable a sus defectos, que puede servir para aumentar sus encantos a los ojos del voluptuoso, aunque se hundan en la escala de la excelencia moral.

Frágiles en toda la extensión de la palabra, están obligadas a buscar un hombre para hallar todo bienestar. En el peligro más insignificante, se

aferran a su apoyo con tenacidad parásita, demandando socorro lastimosamente; y su protector *natural* extiende sus brazos o levanta la voz para guardar —¿de qué?— a la amada que tiembla. Quizás del ceño de una vaca vieja o del salto de un ratón; una rata sería un peligro más serio. En nombre de la razón e incluso del sentido común, ¿qué puede salvar a tales seres del desprecio, aunque sean dulces y bellas?

Estos temores, cuando no son fingidos, pueden producir algunas actitudes buenas, pero muestran un grado de imbecilidad que degrada a una criatura racional de un modo que las mujeres no perciben, porque amor y estima son cosas muy diferentes.

Estoy plenamente convencida de que no oiríamos ninguno de esos ademanes infantiles si se permitiera a las niñas hacer suficiente ejercicio y no se las confinara en habitaciones cerradas hasta que sus músculos se debilitan y se destruyen sus poderes de asimilación. Para llevar el comentario más lejos, si el temor de las niñas, en lugar de alentarse o quizá crearse, se tratara del mismo modo que la cobardía en los niños, pronto veríamos a las mujeres con aspectos más dignos. Es cierto que entonces no se las podría denominar con igual propiedad las flores dulces que sonríen al paso del hombre; pero serían miembros más respetables de la sociedad y cumplirían las obligaciones importantes de la vida mediante la luz de su propia razón. Rousseau dice: «Educad a las mujeres como hombres y cuanto más se parezcan a nuestro sexo, menos poder tendrán sobre nosotros». Esto es exactamente lo que pretendo. No deseo que tengan poder sobre los hombres, sino sobre sí mismas.

He oído argumentar a los hombres en el mismo estilo contra la instrucción de los pobres, pues son muchas las formas que adopta la aristocracia. Dicen: «Enseñadles a leer y escribir y los sacaréis de la posición que les ha asignado la naturaleza». Tomaré prestados los sentimientos de un elocuente francés, que les ha contestado: «Pero no saben, cuando hacen del hombre un animal, que pueden esperar a cada instante verlo transformado en una bestia feroz. Sin conocimiento no puede haber moralidad»¹⁵⁵.

La ignorancia es una base frágil para la virtud. No obstante, los escritores que más vehementemente han argüido en favor de la superioridad

del hombre insisten en que es la condición por la que se ha organizado a la mujer; no es una superioridad de grado, sino una ofensa, aunque, para suavizar el argumento, se han esforzado en probar, con generosidad caballerosa, que no deben compararse los sexos; el hombre se hizo para razonar, la mujer para sentir. Y juntos, carne y espíritu, componen el todo más perfecto, al mezclar felizmente razón y sensibilidad en un carácter.

Pero, ¿qué es la sensibilidad? «Rapidez de sensación, rapidez de percepción, delicadeza». Así la define el doctor Johnson y sus palabras no me ofrecen otra idea que la de un instinto exquisitamente pulido¹⁵⁶. No percibo ningún vestigio de la imagen de Dios en la sensación o en la materia. Aunque se refine setenta veces siete, sigue siendo material; allí no reside el intelecto, lo mismo que el fuego nunca convertirá el plomo en oro.

Vuelvo a mi antiguo argumento: si se acepta que las mujeres poseen un alma inmortal, deben tener, como tarea de sus vidas, un entendimiento que perfeccionar. Y cuando, para hacer la condición actual más completa, aunque todo prueba que solo es una fracción de una inmensa suma, se las incita por la satisfacción presente a olvidar su gran destino, se contraría a la naturaleza, o solo nacieron para procrear y consumirse. O, si se otorga a todo tipo de animales un alma, aunque no con capacidad de raciocinio, el ejercicio del instinto y la sensibilidad podría ser el primer paso que han de dar en esta vida para obtener la razón en la próxima; así que durante toda la eternidad caminarán a la zaga del hombre a quien, por qué no podemos decirlo, se le dio el poder de obtener la razón en su primer modo de existencia.

Cuando trato de los deberes propios de las mujeres, como lo hago con los de un ciudadano o un padre, se comprobará que no pretendo insinuar que debe sacárselas de sus familias, si hablamos de la mayoría. Lord Bacon dice: «El que ha mujer e hijos ha dado rehenes a la fortuna; porque son impedimentos para las grandes empresas, tanto de virtud como de malicia. Ciertamente, las mejores obras, y las de mayor mérito para el público, han provenido de los hombres solteros o sin hijos»¹⁵⁷. Digo lo mismo de las mujeres. Pero el bienestar de la sociedad no se construye con esfuerzos extraordinarios, y si estuviera organizada de forma más razonable, aún sería menor la necesidad de grandes facultades o virtudes heroicas.

Para organizar una familia, para educar a los hijos, se requiere de modo especial entendimiento, en un sentido sencillo: fortaleza de cuerpo y alma. Sin embargo, los hombres que por sus escritos más se han esforzado por domesticar a las mujeres han tratado de debilitar sus cuerpos y entorpecer sus mentes, mediante argumentos dictados por un apetito grosero que la saciedad ha hecho molesto. Pero aunque con estos métodos siniestros *convenzan* a las mujeres, trabajando sus sentimientos, para que se queden en casa y cumplan las obligaciones de una madre y dueña de familia, debo oponerme con prudencia a las opiniones que llevan a la mujer a la conducta recta, persuadiéndolas de hacer del cumplimiento de deberes tan importantes el objetivo principal de la vida, aunque se insulte a la razón. Además, y apelo a la experiencia, si por descuidar el entendimiento se desligaran de esas tareas domésticas más de lo que podrían hacerlo por objetivos intelectuales más serios, aunque puede observarse que la masa de la humanidad nunca perseguirá vigorosamente un objetivo intelectual¹⁵⁸, se me puede permitir inferir que la razón es absolutamente necesaria para que la mujer sea capaz de cumplir todo deber con propiedad, y debo repetir que sensibilidad no es razón.

Se me vuelve a ocurrir la comparación con los ricos, porque cuando los hombres descuiden las obligaciones de la humanidad, las mujeres seguirán su ejemplo; una corriente común apresura a ambos con rapidez irreflexiva. Riquezas y honores impiden al hombre ampliar su entendimiento y debilitan todas sus fuerzas al invertir el orden de la naturaleza, que nunca ha hecho cierto que el placer sea la recompensa del trabajo. El placer —el que debilita— está, asimismo, al alcance de las mujeres sin esforzarse. Pero si las posesiones hereditarias están ampliamente extendidas, ¿cómo podemos esperar que los hombres se enorgullezcan de la virtud? Y mientras sea así, las mujeres los gobernarán por los medios más directos, descuidando los aburridos deberes domésticos para atrapar el placer que se mece ligero en alas del tiempo.

Cierto autor dice: «El poder de la mujer es su sensibilidad», y los hombres, sin darse cuenta de las consecuencias, hacen todo lo que pueden para que este poder devore cualquier otro¹⁵⁹. Aquellos que emplean su sensibilidad continuamente la aumentarán, por ejemplo, los poetas, pintores

y compositores¹⁶⁰. Y cuando la sensibilidad se aumenta así a expensas de la razón e incluso de la imaginación, ¿por qué los filósofos se quejan de su veleidad? La atención sexual del hombre actúa de modo particular sobre la sensibilidad femenina, y este sentimiento se ha ejercitado desde su juventud en adelante. Un marido no puede prestarle ya atención con la pasión necesaria para excitar vivas emociones y el corazón, acostumbrado a ellas, se vuelve hacia un nuevo amante o languidece en secreto, víctima de la virtud o la prudencia. Hablo de cuando el corazón se ha vuelto realmente susceptible y se ha formado el gusto; porque me siento inclinada a concluir, por lo que he observado en la vida elegante, que el modo de educación fomenta más a menudo la vanidad que la sensibilidad y el trato entre los sexos que he reprobado; y que la coquetería procede con mayor frecuencia de la vanidad que de esa inconstancia que la sensibilidad sobredimensionada produce de modo natural.

Otro argumento que ha tenido gran peso para mí creo que posee cierta fuerza para todo corazón considerado y benevolente. Los padres de las niñas educadas en la debilidad a menudo las dejan sin bien alguno y, por supuesto, tienen que depender no solo de la razón, sino de la liberalidad de sus hermanos. Estos son unas buenas personas, para considerar el aspecto mejor del asunto, y les otorgan como un favor algo a lo que los hijos de unos mismos padres tendrían un derecho igual. En esta situación equívoca y humillante, una mujer dócil puede permanecer cierto tiempo con un grado tolerable de bienestar. Pero cuando el hermano se casa —circunstancia probable—, pasa de señora de la casa a ser considerada con aviesas miradas una intrusa, una carga innecesaria sobre la benevolencia del dueño de la casa y su nueva compañera.

¿Quién puede hacer el recuento de calamidades que sufren en tales situaciones muchos seres infortunados, cuyas mentes y cuerpos son débiles por igual, incapaces de trabajar y avergonzados de pedir? La esposa, una mujer de corazón frío y mente estrecha —lo cual no es una suposición injusta, ya que el actual modo de educación no tiende a ensanchar el corazón, si no lo hace con el entendimiento—, está celosa de las pequeñas atenciones que su marido muestra hacia sus familiares; y como su

sensibilidad no alcanza a la humanidad, le disgusta ver que la propiedad de sus hijos se derrocha en una hermana desvalida.

Todos ellos son hechos reales que he contemplado una y otra vez. La consecuencia es obvia. La mujer ha recurrido a la astucia para socavar el afecto habitual que tiene miedo de enfrentar abiertamente; y no ahorra lágrimas ni caricias hasta que la espía deja su casa y es arrojada al mundo, sin estar preparada para sus dificultades; o se la envía, como un gran esfuerzo de generosidad o por considerarla como una propiedad, a la soledad sin dicha con un pequeño estipendio.

Estas dos mujeres estarían muy a la par respecto a razón y humanidad y en situaciones cambiadas podrían haber representado el mismo papel egoísta; pero si hubieran sido educadas de modo diferente, también el caso habría sido distinto. La esposa no habría tenido esa sensibilidad en la que ella misma es el centro y la razón le habría enseñado a no esperar el afecto de su esposo, e incluso a no sentirse halagada por él, si ello le lleva a violar deberes anteriores. Querría amarlo no solo porque él la ama, sino por sus virtudes; y la hermana habría sido capaz de luchar por sí misma en lugar de comer el pan amargo de la dependencia.

Estoy completamente persuadida de que el corazón, lo mismo que el entendimiento, se abre mediante su cultivo y al fortalecer los órganos, lo cual puede no parecer tan evidente. No hablo de destellos momentáneos de sensibilidad, sino de afectos. Y quizá, en la educación de ambos sexos, la tarea más difícil sea ajustar la instrucción de tal modo que no estreche el entendimiento, mientras el corazón se calienta con los jugos generosos de la primavera, excitados por la fermentación de la estación, ni seque los sentimientos al emplear la mente en investigaciones alejadas de la vida.

Respecto a las mujeres, cuando reciben una educación cuidadosa, se las hace señoras elegantes, pletóricas de sensibilidad y prolíficas en fantasías caprichosas, o meras mujeres notables. Las últimas a menudo son criaturas honestas y amigables, y poseen una especie de buen juicio despierto, unido a una prudencia mundana, que las hace miembros más útiles de la sociedad que las señoras elegantes y sentimentales, aunque no posean grandeza de mente o gusto. Tienen cerrado el mundo intelectual. Si se las saca de su familia o vecindario permanecen inactivas, al no encontrar empleo su

mente, ya que la literatura proporciona un acopio de diversión que nunca han buscado disfrutar, sino que han despreciado con frecuencia. Los sentimientos y el gusto de la mayoría de las mentes cultivadas parecen ridículos, incluso para aquellos a los que el azar o los lazos familiares les han llevado a amarlas; y los que solo son conocidos piensan que todo es afectación.

Un hombre de juicio solo puede amar a una mujer de ese tipo por su sexo y respetarla porque es una sirviente de confianza. Le permite, para preservar su propia paz, que reprenda a los criados y que vaya a la iglesia con vestidos de la mayor calidad. Un hombre con un entendimiento del mismo tamaño que el suyo probablemente no se llevaría tan bien con ella, porque querría inmiscuirse en sus prerrogativas y organizar algunos asuntos domésticos él mismo; además, las mujeres cuyas mentes no se han ampliado mediante el cultivo o han cambiado el egoísmo natural de la sensibilidad mediante la reflexión resultan muy poco apropiadas para llevar una familia, porque siempre tiranizan, debido al alcance inmoderado de su poder, para sostener una superioridad que descansa únicamente en la distinción arbitraria de la fortuna. A veces el mal es más serio: se priva a los siervos de indulgencias inocentes y se los hace trabajar más allá de sus fuerzas para que la mujer notable mantenga una mesa mejor y brille más que sus vecinos por sus galas y boato. Si se ocupa de sus hijos, en general es para vestirlos de modo costoso, y esta atención, provenga de la vanidad o del cariño, es igualmente perniciosa.

Además, la mayoría de las mujeres de este tipo pasan los días, o al menos las tardes, con ánimo descontento. Sus maridos reconocen que son organizadas y castas, pero dejan el hogar para buscar una compañía más agradable y —permítaseme usar una significativa palabra francesa— *piquant*; y a la esclava paciente, que cumple su tarea como el caballo ciego del molino, se la defrauda en la recompensa justa, ya que lo que se le debe son las caricias de su marido. Las mujeres que cuentan con tan pocos recursos en su interior no soportan con mucha paciencia esta privación de un derecho natural.

A una mujer elegante, por el contrario, se le ha enseñado a observar con desdén las actividades vulgares de la vida, aunque solo se le ha incitado a

adquirir dotes que sobrepasan un grado el sentimiento, porque ni siquiera las dotes corporales pueden adquirirse con cierta precisión si el entendimiento no se ha fortalecido mediante el ejercicio. El gusto resulta superficial si no se fundamenta en los principios; la gracia debe surgir de algo más profundo que la imitación. Sin embargo, se calienta la imaginación y los pensamientos se vuelven molestos, si no complicados, o no se adquiere un contrapeso del juicio cuando el corazón sigue tosco, aunque se vuelva demasiado tierno.

Con frecuencia estas mujeres son amigables y sus corazones realmente más sensibles para la benevolencia general, más llenos de sentimientos de la vida civilizada, que la honrada esclava de su familia; pero al carecer de la debida proporción de reflexión y autogobierno, solo inspiran amor y son las dueñas de sus esposos mientras dura su afecto, y las amigas platónicas de sus conocidos masculinos. Estos son los bellos defectos de la Naturaleza: las mujeres que parecen ser creadas no para disfrutar la camaradería del hombre, sino para salvarlo de hundirse en la brutalidad absoluta, alisando los ángulos toscos de su carácter, y para dar cierta dignidad al apetito que lo arrastra a ellas mediante coqueteos festivos. Benigno Creador de toda la raza humana, ¿has creado a un ser como la mujer, que puede descubrir tu sabiduría en tus obras y sentir que solo tú eres exaltado sobre ella por la naturaleza, sin un propósito mejor? ¿Puede creer que solo se la creó para someterse al hombre, su igual, un ser que, como ella, fue enviado al mundo para adquirir virtud? ¿Puede consentir que se la ocupe solo en complacerlo, simplemente para adornar la tierra, cuando su alma es capaz de alzarse a ti? ¿Y puede permanecer en dependencia absoluta de la razón del hombre, cuando debe subir con él los arduos escalones del conocimiento?

Sin embargo, si el amor es el bien supremo, edúquese a la mujer solo para inspirarlo y púlase todo encanto para embriagar los sentidos; pero si son seres morales, déseles oportunidad de volverse inteligentes y que el amor al hombre sea solo una parte de la llama brillante del amor universal que, tras circundar la humanidad, sube hasta Dios en incienso agradecido.

Se necesita mucha resolución para cumplir con los deberes domésticos y una seria perseverancia que requiere un sostén más firme que las emociones, por muy verdadera y viva que sea su naturaleza. Para dar un

ejemplo de orden, el alma de la virtud, debe adoptarse cierta austeridad de conducta, que raramente puede esperarse de un ser a quien, desde su infancia, se le ha hecho la veleta de sus propias sensaciones. Cualquiera que quiera ser de utilidad racional debe tener un plan de conducta; y para cumplir la obligación más simple a menudo nos vemos obligados a actuar en contra del impulso de ternura o compasión que sentimos. Con frecuencia la severidad es la prueba más cierta y más sublime de afecto; y la falta de esta fuerza sobre los sentimientos y de ese cariño digno y elevado que hace a una persona preferir el bien futuro del objeto amado a una satisfacción presente es la razón por la que tantas madres afectuosas malcrían a sus hijos y se cuestiona qué es más perniciosa, la negligencia o la indulgencia; yo me siento inclinada a pensar que la última ha hecho más daño.

La humanidad parece estar de acuerdo con que los hijos deben dejarse al cuidado de las mujeres durante su infancia. Por todas las observaciones que he podido hacer, las mujeres de sensibilidad son las menos apropiadas para esta tarea, porque se dejarán llevar indefectiblemente por sus sentimientos y echarán a perder el carácter del niño. La primera y más importante rama de la educación es la dirección del carácter y requiere la mirada sensata y estable de la razón; un plan de conducta equidistante de la tiranía y la indulgencia. Sin embargo, estos son los extremos en los que cae de forma alternativa la gente sensible, siempre pasándose de la raya. He seguido esta línea de razonamiento mucho más, hasta que he llegado a la conclusión de que una persona de genio es la más impropia para ocuparse de la educación, sea pública o privada. Las mentes de esta rara especie ven las cosas demasiado a bulto y rara vez tienen buen carácter. Esa alegría habitual, llamada buen humor, quizá es tan raro hallarla unida a grandes poderes mentales como a sentimientos fuertes. Y la gente que sigue con interés y admiración los vuelos del genio o que absorbe con menor aprobación la instrucción que el pensador profundo ha preparado cuidadosamente para ellos no debe disgustarse si encuentra al primero colérico y al último taciturno, ya que una imaginación viva y una mente amplia y tenaz son raramente compatibles con esa urbanidad flexible que lleva al hombre cuando menos a doblegarse a las opiniones y prejuicios de los demás, en lugar de oponerse a ellos con rudeza.

Pero al tratar de la educación o de los modales, las mentes de clase superior no deben tenerse en consideración, sino dejarse a su suerte. Quien reclama instrucción y capta el color de la atmósfera que respira es la masa de facultades moderadas. Creo que no se debe intensificar las sensaciones de este respetable concurso de hombres y mujeres en el semillero de la indolencia y el lujo a expensas de sus entendimientos, porque a menos que cuenten con una madurez mental, nunca conseguirán ser libres ni virtuosos: la aristocracia fundada en la propiedad o en valores verdaderos siempre arrastrará ante sí a los esclavos del sentimiento, unas veces tímidos y otras feroces.

Si consideramos el tema de otro modo, son innumerables los argumentos aducidos con visos de razón, al suponerse que se deducen de la naturaleza, que han utilizado los hombres moral y físicamente para degradar nuestro sexo. Señalaré unos cuantos.

A menudo se ha hablado del entendimiento femenino con desprecio porque llega antes a la madurez que el masculino. No replicaré a esto aludiendo a las tempranas pruebas de razón y de genio que se hallan en Cowley, Milton y Pope¹⁶¹, sino que solo apelaré a la experiencia para decidir si un joven al que se pone en compañía en edad temprana (y abundan los ejemplos ahora) no adquiere la misma precocidad¹⁶². Este hecho es tan notorio que su sola mención debe hacer presente a todo tipo de gente mezclada en el mundo la idea de varios fanfarrones remedadores de hombres, cuyos entendimientos se han comprimido al introducirse en la compañía de los hombres cuando debían estar bailando una peonza o jugando con el aro.

También han afirmado algunos naturalistas que los hombres no alcanzan su pleno crecimiento y fortaleza hasta los treinta años, pero que las mujeres llegan a la madurez antes de los veinte. Sospecho que razonan sobre una base falsa, equivocados por el prejuicio masculino que juzga la belleza la perfección de la mujer, simple belleza de rasgos y complexión, según la acepción vulgar de la palabra, mientras que sostienen que la belleza masculina tiene cierta conexión con la mente. Las mujeres no adquieren antes de los treinta, al igual que los hombres, la fortaleza corporal y ese carácter de semblante que los franceses denominan *physionomie*. Es cierto

que las pequeñas artimañas sin afectación de los niños resultan particularmente placenteras y atractivas, pero cuando se agota la frescura de la juventud, estas gracias inocentes se vuelven ademanes estudiados y resultan desagradables para toda persona de gusto. En el semblante de las niñas solo buscamos vivacidad y tímida modestia; pero cuando ha pasado la marea viva de la vida, buscamos en el rostro un sentido más sobrio y huellas de pasión, en vez de los hoyuelos de los espíritus animales, esperando observar individualidad de carácter, el único sostén de los afectos¹⁶³. Entonces deseamos conversar y no acariciar; dar oportunidad a nuestras imaginaciones tanto como a los sentimientos de nuestros corazones.

A los veinte años, la belleza es igual en ambos sexos; pero el libertinaje de los hombres los lleva a establecer la distinción, que por lo común sostienen también las coquetas pasadas de edad, porque cuando ya no pueden inspirar amor, pagan por el vigor y la vivacidad de la juventud. Los franceses, que dan mayor importancia a la mente en sus nociones de belleza, dan preferencia a las mujeres de treinta años. Quiero decir que reconocen que las mujeres se encuentran en su estado más perfecto cuando la vivacidad cede el lugar a la razón y a esa majestuosa seriedad de carácter que marca la madurez o el punto de reposo. Durante la juventud, hasta los veinte años, el cuerpo se dispara; hasta los treinta, lo sólido va obteniendo un grado de densidad. Y los músculos flexibles, al hacerse cada día más rígidos, dan carácter al semblante, es decir, trazan las operaciones de la mente con la pluma férrea del destino y nos dicen no solo qué poderes hay dentro, sino cómo se han empleado.

Resulta pertinente observar que los animales que llegan a la madurez con lentitud son los que más viven y los de las especies más nobles. Sin embargo, los hombres no pueden reclamar una superioridad natural por la magnificencia de la longevidad, pues a este respecto la naturaleza no ha establecido ninguna distinción entre hombres y mujeres.

La poligamia constituye otra degradación física. Se extrae un argumento verosímil para una costumbre que destruye toda virtud doméstica del hecho bien comprobado de que en los países donde se halla establecida nacen más mujeres que hombres. Esto parece ser una indicación de la naturaleza, a la

que deben rendirse especulaciones más razonables en apariencia. Resulta obvia una conclusión más: si la poligamia es necesaria, las mujeres deben ser inferiores al hombre y estar hechas para él.

Somos muy ignorantes respecto a la formación del feto en el útero, pero me parece probable que una causa física accidental pueda contar en este fenómeno y probar que no es una ley de la naturaleza. Me he encontrado con algunas observaciones pertinentes sobre el tema en *Account of the Isles of the South Sea* de Forster, que explicarán lo que quiero decir¹⁶⁴. Tras observar entre los animales que de los dos sexos siempre prevalece el de constitución más vigorosa y fuerte, y produce a los de su mismo género, añade:

Si esto se aplica a los habitantes de África, es evidente que allí los hombres, acostumbrados a la poligamia, se hallan debilitados por el uso de tantas mujeres y por ello son menos vigorosos; las mujeres, por el contrario, tienen una constitución más fuerte, no solo debido a sus nervios más irritables, su organización más sensata y su imaginación más viva, sino porque se encuentran privadas en su matrimonio de esa porción de amor físico que en una condición monogámica les correspondería. Así, por las razones citadas, la mayoría de los hijos que nacen son niñas.

En la mayor parte de Europa, las listas más precisas de mortalidad han probado que la proporción de hombres y mujeres es casi igual o, en caso de que haya alguna diferencia, son más numerosos los hombres, en una proporción de 105 a 100.

Así pues, no aparece necesidad alguna para la poligamia. No obstante, cuando un hombre seduce a una mujer, creo que debería denominarse matrimonio *de la mano izquierda* y debería obligarse al hombre *por ley* a mantener a la mujer y sus hijos, a menos que el adulterio, un divorcio natural, deje sin efecto la ley. Y esta tendría que estar en vigor mientras la debilidad de la mujer haga que la palabra seducción se use como excusa de su flaqueza y ausencia de principios; y aún más, mientras dependa del hombre para la subsistencia, en lugar de ganarla mediante la utilización de sus propias manos o cabeza. Pero a estas mujeres no debería llamárselas esposas en el significado pleno de la relación, o se subvertiría el auténtico propósito del matrimonio, y toda esa atractiva comprensión que surge de la fidelidad personal y da santidad al vínculo, cuando ni el amor ni la amistad une los corazones, se convertiría en egoísmo. La mujer que permanece fiel al padre de sus hijos exige respeto y no debe ser tratada como una

prostituta; aunque concedo de buena gana que si es necesario que el hombre y la mujer vivan juntos para criar a sus hijos, la naturaleza nunca pretendió que un hombre tuviera más de una esposa.

A pesar del alto respeto que otorgo al matrimonio como cimiento de casi todas las virtudes sociales, no puedo evitar sentir la compasión más viva por aquellas mujeres desafortunadas a las que se separa de la sociedad y por un error pierden todos los afectos y relaciones que perfeccionan el corazón y la mente. Con frecuencia ni siquiera merece el nombre de error, porque muchas niñas inocentes se vuelven víctimas de un corazón sincero y afectuoso, y se hallan *arruinadas* —así puede denominarse de forma enfática— antes de que conozcan la diferencia entre la virtud y el vicio. Así, preparadas por su educación para la infamia, se vuelven infames. Asilos y casas de recogida no son remedios apropiados para estos abusos. ¡El mundo necesita justicia y no caridad!

Una mujer que ha perdido su honor se imagina que no puede caer más bajo y que es imposible recuperar su posición anterior; nada que haga puede limpiar esa mancha. Así, perdido todo estímulo y no teniendo otro medio de sustento, la prostitución se vuelve su único refugio y el carácter se deprava poco a poco por circunstancias sobre las que la pobre infeliz tiene poco poder, a menos que cuente con una proporción poco común de juicio y grandeza de espíritu. La necesidad nunca hace que la prostitución se convierta en el medio de vida de los hombres, aunque son innumerables las mujeres que caen así en el vicio de forma sistemática. No obstante, esto se debe en buena parte al estado de indolencia en el que se educa a las mujeres, a las que siempre se enseña a buscar un hombre que las mantenga y a considerar sus personas la recompensa adecuada por sus esfuerzos para mantenerlas. Los ademanes engañosos y toda la ciencia del capricho tienen, entonces, un estímulo más poderoso que el apetito o la vanidad. Esta observación proporciona fuerza a la opinión prevaleciente de que con la castidad se pierde todo lo que es respetable en las mujeres. Su carácter depende de la observancia de una virtud, aunque la única pasión que alienta en su corazón es el amor. Más aún, no se hace depender el honor de una mujer ni siquiera de su voluntad.

Cuando Richardson¹⁶⁵ hace que Clarissa diga a Lovelace que le ha robado su honor, debe haber tenido una extraña noción del honor y la virtud, ya que miserable más allá de todos los nombres de la miseria es la condición de un ser que pueda ser degradado sin su consentimiento propio¹⁶⁶. He oído reivindicar este exceso de rigor como un error saludable. Replicaré con las palabras de Leibniz: «Los errores resultan de utilidad con frecuencia, pero por lo común para remediar otros errores»¹⁶⁷.

La mayoría de los males de la vida surgen del deseo sin límites de disfrutar del momento presente. La obediencia requerida a las mujeres en el estado de matrimonio cae dentro de esta descripción; la mente, debilitada de forma natural al depender de la autoridad, nunca ejercita sus poderes propios y, de este modo, la esposa obediente se vuelve una madre débil e indolente. O, suponiendo que no se siga siempre esto, es difícil que se tenga en cuenta un estado de existencia futuro cuando solo se cultivan virtudes negativas. Porque, al tratar de la moral, de modo particular cuando se alude a las mujeres, los escritores han considerado con demasiada frecuencia la virtud en un sentido muy limitado y la han fundamentado *simplemente* en su utilidad mundana; más aún, se ha dado una base todavía más frágil a esta asombrosa construcción y se han tomado los sentimientos del hombre, fluctuantes y caprichosos, como parámetros de la virtud. Sí, la virtud, al igual que la religión, se ha sometido a las decisiones del gusto.

Observar con qué diligencia los hombres degradan el sexo del que pretenden recibir el mayor placer de la vida provocaría al menos una sonrisa de desprecio, si sus despropósitos vanos no nos golpearan por todas partes. Con frecuencia les he devuelto el sarcasmo de Pope con plena convicción o, para hablar más explícitamente, me ha parecido aplicable al conjunto de la raza humana. El amor al placer o al dominio parece dividir a la humanidad y el marido que manda como un déspota en su pequeño harén piensa solo en su placer o su conveniencia. Realmente, el amor inmoderado al placer arrastra hasta tal punto a algunos hombres prudentes o libertinos agotados —que se casan para tener una compañera de lecho sin peligro—, que seducen a sus propias esposas. El himen destierra la modestia y el amor casto se da a la fuga.

El amor, considerado como un apetito animal, no puede alimentarse a sí mismo por mucho tiempo sin expirar. Y esta extinción en su propia llama podría denominarse su muerte violenta. Pero la esposa, a la que se ha vuelto licenciosa, probablemente se esforzará por llenar el vacío dejado por la pérdida de las atenciones de su marido, ya que no puede convertirse con gusto en una simple sirviente de categoría tras haber sido tratada como una diosa. Todavía es atractiva y, en lugar de traspasar su inclinación a sus hijos, solo sueña con disfrutar la luz de la vida. Además, hay muchos maridos tan faltos de sentido y afecto paternal que, durante la primera efervescencia del cariño voluptuoso, se niegan a dejar que sus esposas amamanten a sus hijos. Solo tienen que vestirse y vivir para agradecerles y el amor, incluso el más inocente, pronto se hunde en la lascivia cuando el ejercicio de un deber se sacrifica a su satisfacción.

El apego personal es una base muy buena para la amistad; no obstante, hasta cuando se casan dos jóvenes virtuosos, quizás fuera bueno que ciertas circunstancias refrenaran su pasión; que el recuerdo de algún cariño anterior o un afecto no correspondido hiciera por un lado al menos que la pareja se fundamentara en la estima. En ese caso mirarían más allá del momento presente y tratarían de hacer toda su vida respetable al establecer un plan para regular una amistad que solo la muerte debe disolver.

La amistad es un afecto serio; el más sublime de todos porque se basa en los principios y se consolida con el tiempo. Justamente lo contrario puede decirse del amor. En un alto grado, el amor y la amistad no pueden subsistir en el mismo pecho; aun cuando estén inspirados por objetos diferentes, se debilitan o destruyen mutuamente y por el mismo objeto solo pueden sentirse de modo sucesivo. Los temores vanos y los celos de cariño, los vientos que atizan la llama del amor cuando se temple juiciosa o astutamente, son incompatibles con la tierna confidencia o el respeto sincero de la amistad.

El amor, tal como ha sido descrito por la pluma brillante del genio, no existe en la tierra, o solo reside en aquellas imaginaciones exaltadas y ardientes que han esbozado esos cuadros peligrosos. Peligrosos porque no solo aportan una excusa verosímil para el voluptuoso que disfraza la pura sensualidad bajo un velo sentimental, sino que esparcen afectación y

disminuyen la dignidad de la virtud. Esta, como implica la misma palabra, debe tener apariencia de seriedad, cuando no de austeridad; y esforzarse por ataviarla con las ropas del placer, porque se ha usado el epíteto como otro nombre para la belleza, es exaltarla sobre arenas movedizas; un intento más insidioso de acelerar su caída mediante un respeto aparente. De hecho, virtud y placer no son aliados cercanos en esta vida, como ciertos escritores elocuentes se han esforzado en probar. El placer prepara la corona que se marchita y mezcla la copa embriagadora; pero el fruto que da la virtud es la recompensa a la fatiga y solo aporta satisfacción serena, que se ve de modo gradual según madura; más aún, raramente se observa, aunque parece ser el resultado de la tendencia natural de las cosas. El pan, alimento común de la vida del que se piensa poco que es una bendición, sostiene la constitución y preserva la salud; sin embargo, los festines deleitan el corazón del hombre, aunque la enfermedad e incluso la muerte acechan en la copa o el bocado que eleva los espíritus o deleita el paladar. Asimismo, la imaginación viva y acalorada, por aplicar la comparación, dibuja el cuadro del amor, como cualquier otro, con los colores brillantes que la mano atrevida robaría del arco iris, dirigida por una mente, condenada en un mundo como este a probar su noble origen por su anhelo de la perfección inalcanzable, siempre persiguiendo lo que reconoce que es un sueño fugaz. Una imaginación de esta clase vigorosa puede dar existencia a formas insustanciales y estabilidad a las ensoñaciones indefinidas en las que la mente cae de forma natural cuando encuentra insípida la realidad. Entonces se puede representar el amor con encantos celestiales y adorar al gran objeto ideal, se puede imaginar un grado de afecto mutuo que purificará el alma y no expirará cuando se haya utilizado como una «escala a lo divino» y, como la devoción, hacerle absorber todo afecto y deseo inferior. En los brazos el uno del otro, como en un templo con su cima perdida en las nubes, tiene que negarse la entrada al mundo y a todo pensamiento o deseo que no nutra el afecto puro y la virtud permanente. ¡Ay, la virtud permanente! Rousseau, respetable visionario, tu paraíso pronto será violado por la entrada de un huésped inesperado. Como el de Milton, solo contendría ángeles o los hombres se hundirían por debajo de la dignidad de criaturas racionales. La felicidad no es algo material, no puede verse o sentirse. No obstante, la

ávida búsqueda del bien que cada uno modela según su propia imaginación proclama al hombre dueño de este mundo inferior y criatura inteligente que no está para recibir la felicidad, sino para adquirirla. Así pues, los que se quejan del engaño de la pasión no recuerdan que lo hacen contra una prueba poderosa de la inmortalidad del alma.

Pero dejando a las mentes superiores que se corrijan a sí mismas y paguen cara su experiencia, es necesario observar que, mediante la ejercitación del entendimiento, no quiero guardar el corazón de las mujeres de las pasiones fuertes y perseverantes, sino de los sentimientos románticos y vacilantes, porque estas ensoñaciones paradisiacas son con mayor frecuencia el efecto de la indolencia que el de una viva imaginación.

Rara vez las mujeres se esfuerzan de forma seria y suficiente por silenciar sus sentimientos; se vuelven con naturalidad meros objetos de las sensaciones al estar rodeadas de pequeñas preocupaciones y empresas vanas que disipan toda fortaleza mental y orgánica. En pocas palabras, el tenor de la educación femenina (la educación de la sociedad) tiende a volver a las mejor dispuestas románticas e inconstantes y a las restantes vanas y despreciables. En el estado presente de la sociedad, me temo que apenas puede remediarse este mal en el grado más insignificante; si alguna vez ganara terreno una ambición más laudable, se las podría acercar a la naturaleza y la razón y se volverían más virtuosas y útiles según aumentara su respetabilidad.

Pero me aventuraré a afirmar que su razón nunca adquirirá la fortaleza suficiente que las permita regular su conducta, mientras el primer deseo de la mayoría de la humanidad sea dejarse ver en el mundo. A este pobre deseo se sacrifican los afectos naturales y las virtudes de mayor utilidad. Las jóvenes se casan simplemente para *mejorar*, por tomar prestada una expresión vulgar muy significativa, y tienen un poder tan perfecto sobre sus corazones que no se permiten *enamorarse* hasta que se les presenta un hombre con una fortuna superior. Me alargaré sobre este tema en un capítulo futuro; de momento, solo es necesario aludir a él ya que esas mujeres se degradan con mucha frecuencia al soportar la prudencia interesada de la edad para enfriar el ardor de la juventud.

De la misma fuente fluye la opinión de que las jóvenes deben dedicar gran parte de su tiempo a labores de aguja; sin embargo, esta tarea contrae sus facultades más que cualquier otra que pudiera haberse escogido para ellas al confinar sus pensamientos en sus personas. Los hombres mandan hacer su ropa y han terminado con el asunto; las mujeres hacen su propia ropa, sea necesaria o de gala, y continuamente hablan sobre ella: sus pensamientos siguen sus manos. Realmente no es la confección del ajuar necesario lo que debilita la mente, sino la de los trajes emperifollados. Porque cuando una mujer de baja escala social hace la ropa de su marido y sus hijos, cumple con su obligación, es su parte de las tareas familiares; pero cuando una mujer trabaja solo para vestir mejor de lo que podría permitirse si no lo hiciera, es peor que la simple pérdida de tiempo. Para que las pobres se vuelvan virtuosas, debe dárseles un empleo, y las mujeres de clase media, si no copiaran la moda de la nobleza sin disfrutar de su desahogo, podrían emplearlas, mientras ellas se ocupan de sus familias, instruyen a sus hijos y ejercitan sus propias mentes. La jardinería, la filosofía experimental y la literatura les proporcionarían temas para pensar y materia de conversación que ejercitarían su entendimiento en cierto grado. La conversación de las mujeres francesas, que no están tan rígidamente clavadas a sus sillas trenzando o anudando cintas, es con frecuencia superficial, pero afirmo que no es ni la mitad de insípida que la de las mujeres inglesas que pasan el tiempo haciendo capas, cofias y todo tipo de complementos, por no mencionar las compras, la búsqueda de gangas, etc.; y quienes resultan más degradadas por estas prácticas son las mujeres decentes y prudentes, ya que su motivo es la simple vanidad. Las mujeres licenciosas que ejercitan su gusto para hacer atractiva su pasión tienen algo más en perspectiva. Todas estas observaciones son digresiones de una general que ya he presentado antes y en la que no se puede insistir con mucha frecuencia, porque al hablar de los hombres, las mujeres o las profesiones, se hallará que el empleo de los pensamientos moldea el carácter tanto general como individualmente. Los de las mujeres siempre giran en torno a sus personas, ¿y es sorprendente que las estimen como lo más valioso? Además, se necesita cierto grado de libertad mental incluso para formar a la persona, y esta puede ser una razón por la que algunas

esposas amables tienen tan pocos atractivos aparte de los del sexo. Añadido a esto, las tareas sedentarias hacen enfermizas a la mayoría de las mujeres y una falsa noción de la excelencia femenina las hace sentirse orgullosas de su delicadeza, aunque son otros grilletes que, al llamar la atención continuamente sobre el cuerpo, estorban la actividad mental.

Las mujeres de calidad rara vez se ocupan de la parte manual de su indumentaria, con lo cual solo se ejercita su gusto y adquieren, al pensar menos en los aderezos cuando termina la tarea de su aseo, esa naturalidad que rara vez aparece en el porte de las mujeres que se visten solo por el gusto de hacerlo. De hecho, la observación sobre la clase media, en la que los talentos se desarrollan mejor, no se extiende a las mujeres; porque las de clase superior, al hacerse al menos con nociones superficiales de literatura y conversar más con los hombres sobre temas generales, adquieren más conocimiento que las mujeres que copian sus modas y defectos sin compartir sus ventajas. Respecto a la virtud, por utilizar el término de modo amplio, la he visto más en las capas más bajas de la vida. Muchas mujeres pobres sustentan a sus hijos con el sudor de su frente y mantienen juntas familias que los vicios de los padres habrían dispersado; pero las mujeres nobles son demasiado indolentes para practicar la virtud y la civilización las ablanda en lugar de purificarlas. Realmente, el buen sentido que he encontrado entre las mujeres pobres que han obtenido pocas ventajas de educación y aun así han actuado heroicamente me confirma en la opinión de que las tareas triviales han vuelto a la mujer una fruslería. El hombre toma su cuerpo¹⁶⁸ y deja que la mente se oxide; así, mientras el amor físico excita al hombre y sea su recreo favorito, se esforzará por esclavizar a la mujer, ¿y quién puede decir cuántas generaciones serán necesarias para dar vigor a la virtud y los talentos de las descendientes liberadas de unas esclavas abyectas?¹⁶⁹.

Al trazar las causas que, en mi opinión, han degradado a la mujer, he limitado mis observaciones a las que actúan de modo universal sobre la moral y los modales de todo el sexo y me parece claro que todas ellas surgen de la carencia de entendimiento. Si ello se debe a una debilidad física o accidental, solo el tiempo puede determinarlo. No pondré gran énfasis en el ejemplo de unas cuantas mujeres¹⁷⁰ que han adquirido valentía

y resolución al haber recibido una educación masculina; solo afirmo que los hombres colocados en situaciones similares han adquirido un carácter semejante —hablo de cuerpos masculinos— y que los de genio y talento han sobresalido en una clase en la que hasta ahora nunca se ha colocado a las mujeres.

[144](#) En qué inconsistencias caen los hombres cuando no razonan siguiendo los principios. Comparan a las mujeres, las débiles mujeres, con ángeles; ¿y puede suponerse que un orden superior de seres posean menos intelecto que el hombre?, ¿o en qué consiste su superioridad? En el mismo estilo, para seguir la burla, se admite que poseen mayor bondad de corazón, piedad y benevolencia. Dudo de ello, aunque se manifieste cortésmente, a menos que se admita que la ignorancia es la madre de la devoción, porque estoy firmemente convencida de que, por término medio, la proporción entre virtud y conocimiento se encuentra más a la par de lo que se suele afirmar.

[145](#) Lord Monboddó dice: «Los brutos permanecen en el estado en que los ha colocado la naturaleza, excepto por el perfeccionamiento de su instinto natural debido al cultivo que *les damos*».

[146](#) Véase Milton.

[147](#) Esta no es la palabra más apropiada, pero no puedo hallar otra mejor.

[148](#) «El placer es la dote de clase *inferior*. Pero gloria, virtud y cielo están destinados para el *hombre*».

Tras escribir estas líneas, ¿cómo pudo la señora Barbauld establecer la siguiente comparación innoble?

A UNA DAMA CON FLORES PINTADA

Flores para la bella: traigo estas flores para ti
Porfiando en saludarte con una temprana primavera.
Flores, dulces y alegres, tan delicadas como tú;
También emblemas de inocencia y belleza.
Con flores se sujetaban el pelo rubio las Gracias
Y coronas de flores lucen los amantes consentidos;
Flores, el único lujo que conoció la Naturaleza,
Crecían en el jardín del Edén, puro y sin culpa.
Las tareas más arduas se asignan a las formas más altas;
El roble protector resiste los vientos tormentosos,
El tejo más robusto repele a los enemigos invasores,
El alto pino crece para futuras flotas;
Pero esta dulce familia, que desconoce las preocupaciones,
Nació solo para el placer y el deleite.
Alegres sin fatiga y amables sin artes,
Brotan para animar los sentidos y alegrar el corazón.

Y no sientas rubor, hermosa mía, por copiarlas;
Tu imperio mejor y más dulce es dar placer.

Así nos hablan los hombres, pero la virtud, dice la razón, debe adquirirse mediante arduos esfuerzos y batallas de provecho con las preocupaciones mundanas.

[149](#) Referencia a la *Investigación sobre los principios de la Moral* (1751), de David Hume. Edición castellana en Madrid, Aguilar, 1968. Véase también, en relación con el tema, *Norma del gusto y otros ensayos*, Valencia, Universidad de Valencia, 1986, y Barcelona, Ed. 62, 1989. Edición de M. Teresa Larrauri. [N. de la Ed.]

[150](#) Versos de Anna Barbauld (1743-1825), escritora habitual de la editorial de J. Johnson y colaboradora de la *Analytical Review*, especialmente en temas de educación. [N. de la Ed.]

[151](#) Y un ingenio, siempre un ingenio, debe añadirse, porque las tonterías vanas de ingeniosos y bellas para obtener la atención y conquistar se encuentran a la par.

[152](#) Adam Smith (1723-1790), *Teoría de los sentimientos morales* (1759), edición castellana en México, Fondo de Cultura Económica, 1979. [N. de la Ed.]

[153](#) Cita, una vez más, del *Paraíso perdido*, de John Milton. [N. de la Ed.]

[154](#) Nueva alusión, en cita libre, a los *Ensayos Morales II*, de A. Pope. [N. de la Ed.]

[155](#) C. Poston considera que se trata de una referencia al conde Mirabeau en el marco del debate sobre la participación popular en la Revolución Francesa, *op. cit.*, pág. 63, n. 2. [N. de la Ed.]

[156](#) Dr. Samuel Johnson (1709-1784), a quien Wollstonecraft conoció durante su etapa en Newington Green; una de las figuras intelectuales más respetadas en la Inglaterra de la época cuyo *Dictionary of the English Language* (1755), del que se toma la referencia, constituyó un hito en su género. [N. de la Ed.]

[157](#) Referencia al *Ensayo VIII* de F. Bacon, «Of Marriage and Single Life». Edición castellana de los *Ensayos*, Barcelona, Orbis, 1985. [N. de la Ed.]

[158](#) La masa de la humanidad es más bien la esclava de sus apetitos que de sus pasiones.

[159](#) Estos hombres derraman sensibilidad en sus composiciones para unir los materiales burdos y, al darles forma con pasión, otorgan al cuerpo inerte un alma; pero, en la imaginación de la mujer, solo el amor concentra estos rayos etéreos.

[160](#) Un lugar común de la época que puede hacer referencia a cualquiera de los autores citados a lo largo del texto. [N. de la Ed.]

[161](#) Podrían añadirse muchos otros nombres.

[162](#) Todos ellos autores muy precoces. El menos familiar para los lectores españoles puede ser Abraham Cowley (1618-1667), figura de transición entre los poetas metafísicos y los «augustan poets» del XVIII. [N. de la Ed.]

[163](#) La fuerza de un afecto suele ser de la misma proporción que el carácter de la especie del objeto querido, perdido en el del individuo.

[164](#) Referencia a uno de los pasajes de *Observations Made During a Voyage Round the World*, de J. R. Forster; uno de los libros de viajes e historia natural sobre los que trabajó Wollstonecraft por encargo de J. Johnson; editado en 1778. [N. de la Ed.]

[165](#) El doctor Young sostiene la misma opinión en sus obras, cuando habla del infortunio que rehúye la luz del día.

[166](#) En el origen de la novelística británica y una de las novelas sentimentales más populares de la época, *Clarissa* de Samuel Richardson. A diferencia de lo que ocurre con la otra conocida novela de Richardson, *Pamela, O la Virtud Recompensada*, no existe edición castellana reciente de *Clarissa, Or, the History of a Young Lady*. En inglés, edición accesible en Penguin Classics, Londres, Viking Penguin, 1986. [N. de la Ed.]

[167](#) Referencia al conjunto de ensayos publicados en 1710 bajo el título de *Teodicea* por G. W. Leibniz (1646-1716) en los que pretende justificar la presencia del mal en el mundo como conciliable con la presencia de la divinidad. En este momento está disponible la edición catalana, *Escrits sobre Teodicea*, Barcelona, Llamp, 1991. En castellano en la recopilación de *Escritos Filosóficos*, Buenos Aires, Charcas, 1982. [N. de la Ed.]

[168](#) «Tomo su cuerpo», dice Ranger.

[169](#) «Suponiendo que las mujeres sean esclavas voluntarias, todo tipo de esclavitud es desfavorable para la felicidad y el perfeccionamiento de la humanidad», *Essays* de Knox.

[170](#) Safo, Eloísa, la señora Macaulay, la emperatriz de Rusia, Madame d'Eon, etc. Ellas y muchas otras más pueden considerarse excepciones, ¿y no son todos los héroes y las heroínas excepciones a las reglas generales? No deseo ver a las mujeres como heroínas ni como animales, sino como criaturas racionales.

Friedrich
Nietzsche

**Crepúsculo
de los ídolos**
o Cómo se filosofa
con el martillo

Introducción, traducción y notas
de Andrés Sánchez Pascual



El libro de bolsillo
Biblioteca de autor
Alianza Editorial

Sentencias y flechas

1

La ociosidad es el comienzo de toda psicología. ¿Cómo?, ¿sería la psicología un – vicio?¹¹

2

Aun el más animoso de nosotros sólo raras veces tiene ánimos para lo que él propiamente *sabe*¹²...

3

Para vivir solo hay que ser un animal o un dios – dice Aristóteles¹³. Falta el tercer caso: hay que ser ambas cosas – un *filósofo*...

4

«Toda verdad es simple.» – ¿No es esto una mentira duplicada?¹⁴ –

5

Muchas cosas, quede dicho de una vez por todas, quiero *no* saberlas. – La sabiduría marca límites también al conocimiento.

6

En nuestra propia naturaleza salvaje es donde mejor nos resarcimos de nuestra no-naturaleza, de nuestra espiritualidad¹⁵...

7

¿Cómo?, ¿es el hombre sólo un desierto de Dios? ¿O Dios sólo un desierto del hombre? –

8

De la escuela de guerra de la vida. – Lo que no me mata me hace más fuerte¹⁶.

9

Ayúdate a ti mismo: entonces te ayudarán además todos. Principio [*Princip*] del amor al prójimo.

10

¡No cometamos una cobardía con nuestras acciones!, ¡no las dejemos en la estacada después de hechas! – El remordimiento de conciencia es indecoroso¹⁷.

11

¿Puede un *asno* ser trágico? – ¿Sucumbir bajo un peso que no se puede ni llevar ni arrojar?... El caso del filósofo.

12

Cuando uno tiene su propio *¿por qué?* de la vida se aviene a casi todo *¿cómo?* – El ser humano *no* aspira a la felicidad; sólo el inglés hace eso.

13

El varón ha creado a la mujer – ¿pero de qué? De una costilla de su Dios, – de su «ideal»¹⁸ ...

14

¿Cómo?, ¿andas buscando?, ¿te gustaría decuplicarte, centuplicarte?, ¿andas buscando adeptos? – ¡Busca *ceros*!¹⁹ –

15

Los hombres póstumos –yo, por ejemplo²⁰– son peor comprendidos que los tempestivos²¹, pero mejor *oídos*. Dicho con más rigor: no somos comprendidos jamás – y *de ahí* nuestra autoridad...

16

Entre mujeres. – «¿La verdad? ¡Oh, usted no conoce la verdad! ¿No es ella un atentado a todos nuestros *pudeurs* [pudores]?²²» –

17

Ése es un artista como a mí me gusta, modesto en sus necesidades: propiamente quiere sólo dos cosas, su pan y su arte, – panem et *Circen*²³ [pan y *Circe*]...

18

Quien no sabe introducir su voluntad en las cosas introduce en ellas al menos un *sentido*: es decir, cree que hay ya allí dentro una voluntad (principio [*Princip*] de la «fe»).

19

¿Cómo?, ¿vosotros habéis elegido la verdad y el pecho alzado y a la vez miráis de reojo hacia las ventajas de los hombres sin escrúpulos? – Mas con la virtud se *renuncia* a las «ventajas»... (en la puerta de la casa de un antisemita).

20

La mujer perfecta incurre en la literatura de la misma manera que incurre en un pecado pequeño: por probar, de pasada, mirando alrededor por si alguien lo nota y *para que* alguien lo note...

21

Exponerse sólo a aquellas situaciones en las que no es lícito tener virtudes aparentes, en las que, antes bien, lo mismo que el volatinero sobre su cuerda, uno o bien cae o bien se tiene en pie – o bien escapa²⁴...

22

«Los hombres malvados no tienen canciones.» – ¿Cómo es que los rusos las tienen?²⁵

23

«Espíritu alemán»: desde hace dieciocho años²⁶, una *contradictio in adjecto* [contradicción en los términos].

24

A fuerza de andar buscando los comienzos se convierte uno en un cangrejo. El historiador mira hacia atrás; al final *cree* también hacia atrás.

25

El sentirse contento protege incluso del resfriado. ¿Se ha resfriado alguna vez una mujer que se supiese bien vestida? – Supongo el caso de que apenas estuviera vestida.

26

Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad²⁷.

27

Se considera profunda a la mujer – ¿por qué?, porque en ella jamás se llega al fondo. La mujer no es ni siquiera superficial²⁸.

28

Cuando la mujer tiene virtudes masculinas es para salir corriendo; y cuando no tiene virtudes masculinas es ella misma la que sale corriendo.

29

«¡Cuánto tenía que remorder la conciencia en otro tiempo!, ¡qué buenos dientes tenía! – ¿Y hoy?, ¿qué es lo que falta?» – Pregunta de un dentista.

30

Pocas veces se incurre en una sola precipitación. En la primera se va siempre demasiado lejos. Justo por ello suele incurrirse luego en una segunda – y esta vez se queda uno demasiado corto...

31

El gusano pisado se enrosca²⁹. Eso es inteligente. Con ello reduce la probabilidad de ser pisado de nuevo. En el lenguaje de la moral: *humildad*. –

32

Existe un odio a la mentira y a la simulación nacido de un concepto irritable del honor; existe un odio similar nacido de la cobardía, por cuanto la mentira está *prohibida* por un mandamiento divino. Demasiado cobardes para mentir...

33

¡Qué poco se requiere para ser feliz!³⁰ El sonido de una gaita. – Sin música la vida sería un error³¹. ¡El alemán se imagina a Dios mismo cantando canciones!³²

34

*On ne peut penser et écrire qu'assis*³³ [No se puede pensar ni escribir más que sentado] (G. Flaubert). – ¡Con esto te tengo, nihilista! La carne del trasero es cabalmente el *pecado* contra el espíritu santo. Sólo tienen valor los pensamientos *caminados*³⁴.

35

Hay casos en que nosotros los psicólogos somos como caballos y nos ponemos inquietos: vemos nuestra propia sombra

oscilar arriba y abajo delante de nosotros. El psicólogo tiene que apartar la vista de *sí* para llegar a ver algo.

36

¿Si nosotros los inmoralistas hacemos *daño* a la virtud? – Tan poco como los anarquistas a los príncipes. Sólo desde que se dispara contra éstos vuelven a estar firmemente asentados en su trono. Moraleja: *hay que disparar contra la moral*³⁵.

37

¿Vas corriendo *delante*? – ¿Lo haces como pastor?, ¿o como excepción? Un tercer caso sería el que corre huyendo... *Primer* caso de conciencia.

38

¿Eres auténtico?, ¿o sólo un comediante? ¿Un representante?, ¿o la cosa misma representada? – En última instancia no eres más que un comediante simulado... *Segundo* caso de conciencia.

39

Habla el desengañado, – Yo buscaba hombres grandes, nunca encontré más que *monos* de su ideal.

40

¿Eres tú uno que se queda mirando?, ¿o que echa una mano? – ¿o que aparta la vista, se margina?... *Tercer* caso de conciencia.

41

¿Quieres ir junto a los demás?, ¿o precederlos?, ¿o caminar solo?... Hay que saber *qué* se quiere y *que* se quiere. *Cuarto caso de conciencia*³⁶.

42

Para mí eran escalones, subí por encima de ellos, – para esto tuve que pasar sobre ellos. Pero opinaban que yo quería ponerme a descansar sobre ellos...

43

¡Qué importa que *yo* tenga razón! *Tengo* demasiada razón. – Y el que hoy más ríe será también el que reirá al final.

44

Fórmula de mi felicidad: un sí, un no, una línea recta, una *meta*³⁷ ...

El problema de Sócrates³⁸

1

En todos los tiempos los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: *no vale nada...* Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo tono, – un tono lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de cansancio de la vida, lleno de oposición a la vida. Incluso Sócrates dijo al morir: «vivir – significa estar enfermo durante largo tiempo: debo un gallo a Asclepio salvador»³⁹. Incluso Sócrates estaba harto. – ¿Qué *prueba* esto? ¿Qué *indica*? – En otro tiempo se habría dicho (– ¡oh, se lo ha dicho, y bien alto, y nuestros pesimistas los primeros!): «¡Aquí, en todo caso, algo tiene que ser verdadero! El *consensus sapientium* [consenso de los sabios] prueba la verdad.» – ¿Continuaremos nosotros hablando así hoy?, ¿nos es *lícito* hablar así? «Aquí, en todo caso, algo tiene que estar *enfermo*» – es la respuesta que *nosotros* damos: ¡a esos sapientísimos de todos los tiempos⁴⁰ debería examinárselos de cerca primero! ¿Acaso es que ninguno de ellos se sostenía ya firme sobre sus piernas?, ¿acaso es que eran hombres tardíos?, ¿que se tambaleaban?, ¿*décadents* [decadentes]? ¿Acaso es que la sabiduría

aparece en la tierra como un cuervo, al que un tenue olor a carroña lo entusiasma?...

2

A mí mismo esta irreverencia de pensar que los grandes sabios son *tipos decadentes* se me ocurrió por vez primera justo en un caso en que a ella se opone del modo más enérgico el prejuicio docto e indocto: yo me di cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos (*El nacimiento de la tragedia*, 1872)⁴¹. Ese *consensus sapientium* [consenso de los sabios] –esto he ido comprendiéndolo cada vez mejor– lo que menos prueba es que tuvieran razón en aquello en que coincidían: prueba, antes bien, que ellos mismos, esos sapientísimos, coincidían *fisiológicamente* en algo, para adoptar –para *tener que* adoptar– una misma actitud negativa frente a la vida. Los juicios, los juicios de valor sobre la vida, en favor o en contra, no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas, únicamente importan como síntomas, – en sí tales juicios son estupideces. Hay que alargar del todo los dedos hacia ella y hacer el intento de agarrar esta sorprendente *finesse* [finura], *que el valor de la vida*⁴² *no puede ser tasado*. No por un viviente, porque éste es parte, es más, incluso objeto de litigio, y no juez; no por un muerto, por una razón distinta. – El que por parte de un filósofo se vea un problema en el *valor* de la vida no deja de ser, pues, incluso un reparo contra él, un signo de interrogación puesto junto a su sabiduría, una falta de sabiduría. – ¿Cómo?, ¿y es que todos esos grandes sabios no sólo habrían sido *décadents*, sino que ni siquiera habrían sido sabios? – Pero vuelvo al problema de Sócrates.

3

Sócrates pertenecía, por su ascendencia, a lo más bajo del pueblo: Sócrates era plebe. Se sabe, incluso se ve todavía, qué feo era⁴³. Mas la fealdad, en sí una objeción, es entre los griegos casi una refutación. ¿Era Sócrates realmente un griego? Con bastante frecuencia la fealdad es expresión de una evolución cruzada, *estorbada* por el cruce. En otros casos aparece como una evolución *descendente*. Los antropólogos entre los criminalistas nos dicen que el criminal típico es feo: *monstrum in fronte, monstrum in animo* [monstruo de aspecto, monstruo de alma]. Pero el criminal es un *décadent*. ¿Era Sócrates un criminal típico? – Al menos no estaría en contradicción con esto aquel famoso juicio de un fisonomista, que tan chocante pareció a los amigos de Sócrates. Un extranjero que entendía de rostros, de paso por Atenas, le dijo a Sócrates a la cara que *era* un *monstrum*, – que escondía en su interior todos los vicios y apetitos malos. Y Sócrates se limitó a responder: «¡Usted me conoce, señor mío!»⁴⁴ –

4

No sólo el desenfreno y la anarquía confesados de los instintos son un indicio de *décadence* [decadencia] en Sócrates: también lo son la superfetación de lo lógico⁴⁵ y aquella *maldad de raquítico* que lo distingue. No olvidemos tampoco aquellas alucinaciones acústicas a las que, con el nombre «de demon⁴⁶ de Sócrates», se les ha dado una interpretación religiosa. En él todo es exagerado, *buffo* [bufo], caricatura, todo es a la vez oculto, lleno de segundas intenciones, subterráneo. – Yo intento averiguar de qué idiosincrasia⁴⁷ procede aquella ecuación socrática de razón = virtud = felicidad: la ecuación más extravagante que existe y

que tiene en contra suya, en especial, todos los instintos del heleno antiguo.

5

Con Sócrates el gusto griego da un vuelco a favor de la dialéctica: ¿qué es lo que ocurre aquí propiamente? Ante todo, con esto queda vencido un gusto *aristocrático*; con la dialéctica la plebe se sitúa arriba. Antes de Sócrates la gente, en la buena sociedad, repudiaba los modales dialécticos: eran considerados como malos modales, comprometían a uno. A la juventud se la prevenía contra ellos. También se desconfiaba de toda exhibición semejante de las propias razones. Las cosas honestas, lo mismo que los hombres honestos, no llevan sus razones en la mano de ese modo. Es indecoroso mostrar los cinco dedos. Poco valioso es lo que necesita ser probado. En todo lugar donde la autoridad sigue formando parte de la buena costumbre y lo que se da no son «razones», sino órdenes, el dialéctico es una especie de payaso: la gente se ríe de él, no lo toma en serio.—Sócrates fue el payaso que se *hizo tomar en serio*: ¿qué ocurrió aquí propiamente? –

6

A la dialéctica se la elige tan sólo cuando no se tiene ningún otro medio. Se sabe que con ella se inspira desconfianza, que ella persuade poco. Nada es más fácil de borrar que el efecto de un dialéctico: la experiencia de toda reunión en que haya discursos lo prueba. La dialéctica sólo puede ser un *recurso obligado*, en manos de quienes no tienen ya otras armas. Es preciso tener que *lograr por la fuerza* el propio derecho: antes no se hace ningún uso de ella. Por eso fueron dialécticos los judíos; también lo fue el zorro Reinecke⁴⁸: ¿cómo?, ¿y también lo fue Sócrates? –

7

– ¿Es la ironía de Sócrates una expresión de rebeldía?, ¿de resentimiento plebeyo?, ¿disfruta él, como oprimido, su propia ferocidad en las cuchilladas del silogismo?, ¿*toma venganza* de los aristócratas a los que fascina? – Si uno es un dialéctico tiene en la mano un instrumento implacable; con él puede hacer el papel de tirano; compromete a los demás al vencerlos. El dialéctico deja a su adversario la tarea de probar que no es un idiota: hace rabiar a los demás y al mismo tiempo los deja desamparados. El dialéctico vuelve impotente el intelecto de su adversario. – ¿Cómo?, ¿es la dialéctica en Sócrates tan sólo una forma de *venganza*?

8

He dado a entender con qué cosas podía Sócrates causar repulsión: tanto más queda por aclarar *que* fascinaba. – Una razón es que él descubrió una especie nueva de *agón* [lucha], que en esto él fue el primer maestro de esgrima para los círculos aristocráticos de Atenas. Fascinaba en la medida en que removía el instinto agonal de los helenos, – introdujo una variante en la lucha pugilística entre los jóvenes y los adolescentes. Sócrates era también un gran *erótico*.

9

Pero Sócrates adivinó algo más. Vio lo que había *detrás* de sus aristocráticos atenienses; comprendió que su caso, la idiosincrasia de su caso, no era ya un caso excepcional. La misma especie de degeneración estaba preparándose silenciosamente en todas partes: la vieja Atenas caminaba hacia

su final. Y Sócrates comprendió que todo el mundo tenía *necesidad* de él, – de su remedio, de su cura, de su ardid personal para autoconservarse... En todas partes los instintos se encontraban en anarquía; en todas partes se estaba a dos pasos del exceso: el *monstrum in animo* era el peligro general. «Los instintos quieren hacer de tirano; hay que inventar un *contratirano* que sea más fuerte...» Cuando aquel fisonomista le hubo desvelado a Sócrates quién era él, una madriguera de todos los apetitos malos, el gran irónico pronunció todavía una frase que da la clave para comprenderlo. «Es verdad, dijo, pero he llegado a ser dueño de todos»⁴⁹. ¿Cómo llegó Sócrates a ser dueño de *sí*? – En el fondo su caso era sólo el caso extremo, sólo el caso que más saltaba a la vista, de aquello que entonces comenzaba a volverse calamidad general: que nadie era ya dueño de *sí*, que los instintos se volvían unos *contra* otros. Sócrates fascinó por ser ese caso extremo – su fealdad, que inspiraba miedo, era a los ojos de todos la expresión de ese caso: y, como es fácil comprender, fascinó aún más fuertemente como respuesta, como solución, como apariencia de *cura* de ese caso. –

10

Cuando se tiene necesidad de hacer de la *razón* un tirano, como hizo Sócrates, por fuerza se da un peligro no pequeño de que otra cosa distinta haga de tirano. Entonces se adivinó que la racionalidad era la *salvadora*, ni Sócrates ni sus «enfermos» eran libres de ser racionales, – era *de rigueur* [de rigor], era su último remedio. El fanatismo con que la reflexión griega entera se lanza a la racionalidad delata una situación apurada: se estaba en peligro, se tenía *una sola* elección: o bien perecer o bien – ser *absurdamente racionales*... El moralismo de los filósofos griegos a partir de Platón tiene unos condicionamientos patológicos; y lo mismo su

aprecio de la dialéctica. Razón = virtud = felicidad significa simplemente: hay que imitar a Sócrates e implantar de manera permanente, contra los apetitos oscuros, una luz *diurna* – la luz diurna de la razón. Hay que ser inteligentes, claros, lúcidos a cualquier precio: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce *hacia abajo*...

11

He dado a entender con qué cosas fascinaba Sócrates: parecía ser un médico, un salvador. ¿Es necesario mostrar todavía el error que había en su fe en la «racionalidad» a cualquier precio? – Es un autoengaño por parte de los filósofos y moralistas el creer que salen ya de la *décadence* por el hecho de hacerle la guerra. El salir es algo que está fuera de su fuerza: lo que ellos escogen como remedio, como salvación, no es a su vez más que una expresión de la *décadence* – *modifican* la expresión de ésta, pero no la eliminan. Sócrates fue un malentendido: *la moral toda del mejoramiento, también la cristiana, ha sido un malentendido*... La luz diurna más deslumbrante, la racionalidad a cualquier precio, la vida lúcida, fría, previsora, consciente, sin instinto, opuesta a los instintos, todo esto era sólo una enfermedad distinta – y en modo alguno un camino de regreso a la «virtud», a la «salud», a la felicidad... *Tener que combatir los instintos* – ésa es la fórmula de la *décadence*: mientras la vida *asciende* es felicidad igual a instinto. –

12

–¿Llegó a comprender esto él, el más inteligente de todos los que se han engañado a sí mismos? ¿Acabó por decirse esto, en la *sabiduría* de su valor para la muerte?... Sócrates *quería*

morir; – no Atenas, *él* fue quien se dio la copa de veneno, él forzó a Atenas a dársela... «Sócrates no es un médico, se dijo en voz baja a sí mismo: únicamente la muerte es aquí un médico... Sócrates mismo había estado únicamente enfermo durante largo tiempo⁵⁰...»

La «razón» en la filosofía

1

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia⁵¹ en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo⁵². Los filósofos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno], – cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, – se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, – incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. «Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador? – «Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la

sensibilidad! Estos sentidos, *que también en otros aspectos son tan inmorales*, nos engañan acerca del mundo *verdadero*. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia [*Historie*], de la mentira, – la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es “pueblo”. ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo⁵³ con una mímica de sepulturero! – ¡Y, sobre todo, fuera el *cuerpo*, esa lamentable *idée fixe* [idea fija] de los sentidos!, ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!...»

2

Pongo a un lado, con gran reverencia, el nombre de *Heraclito*⁵⁴. Mientras que el resto del pueblo de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque éstos mostraban pluralidad y cambio, él rechazó su testimonio porque mostraban las cosas como si tuviesen duración y unidad. También Heraclito fue injusto con los sentidos. Éstos no mienten ni del modo como creen los eleatas ni del modo como creía él, – no mienten de ninguna manera. Lo que nosotros *hacemos* de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la substancia, de la duración... La «razón» es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten ... Pero Heraclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo «aparente» es el único: el «mundo verdadero» no es más que *un añadido mentiroso*...

3

–¡Y qué sutiles instrumentos de observación tenemos en nuestros sentidos! Esa nariz⁵⁵, por ejemplo, de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud, es hasta este momento incluso el más delicado de los instrumentos que están a nuestra disposición: es capaz de registrar incluso diferencias mínimas de movimiento que ni siquiera el espectroscopio registra. Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a *aceptar* el testimonio de los sentidos, – en que hemos aprendido a seguir aguzándolos, armándolos, pensándolos hasta el final. El resto es un engendro y todavía-no-ciencia: quiero decir, metafísica, teología, psicología, teoría del conocimiento. O ciencia formal, teoría de los signos: como la lógica, y esa lógica aplicada, la matemática. En ellas la realidad no llega a aparecer, ni siquiera como problema; y tampoco como la cuestión de qué valor tiene en general ese convencionalismo de signos que es la lógica. –

4

La *otra* idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, *como* comienzo, lo que viene al final –¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir!–, los «conceptos supremos», es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora. Una vez más esto es sólo expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es *lícito* provenir de lo inferior, no le es *lícito* provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui* [causa de sí mismo]. El hecho de proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos

son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto – ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente *tiene que ser causa sui*⁵⁶. Mas ninguna de esas cosas puede ser tampoco desigual una de otra, no puede estar en contradicción consigo misma... Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto «Dios»... Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum* [ente realísimo]... ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas! – ¡Y lo ha pagado caro!...

5

– Contraponamos a esto, por fin, el modo tan distinto como *nosotros* (– digo nosotros por cortesía...) vemos el problema del error y de la apariencia. En otro tiempo se tomaba la modificación, el cambio, el devenir en general como prueba de apariencia, como signo de que ahí tiene que haber algo que nos induce a error. Hoy, a la inversa, en la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, substancia, causa, coseidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error, *necesitados* al error; aun cuando, basándonos en una verificación rigurosa, dentro de nosotros estemos muy seguros *de que* es ahí donde está el error. Ocurre con esto lo mismo que con los movimientos de una gran constelación: aquí el error tiene como abogado permanente a nuestro ojo; allí, a nuestro *lenguaje*. Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando cobramos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad⁵⁷: de la *razón*. *Ese fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en gene-

ral; cree en el «yo», cree que el yo es un ser, que el yo es una substancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la substancia-yo – así es como *crea* el concepto «cosa»... El ser es añadido con el pensamiento, es *introducido subrepticamente* en todas partes como causa; del concepto «yo» es del que se sigue, como derivado, el concepto «ser»... Al comienzo está ese error grande y funesto de que la voluntad es algo que *causa efectos*, – de que la voluntad es una *facultad*... Hoy sabemos que no es más que una palabra⁵⁸... Mucho más tarde, en un mundo mil veces más ilustrado, llegó a la conciencia de los filósofos, para su sorpresa, la *seguridad*, la *certeza* subjetiva en el manejo de las categorías de la razón: ellos sacaron la conclusión de que esas categorías no podían proceder de la empiria, – la empiria entera, decían, está, en efecto, en contradicción con ellas. ¿*De dónde proceden, pues?* – Y tanto en India como en Grecia se cometió el mismo error: «nosotros tenemos que haber habitado ya alguna vez en un mundo más alto (– en lugar de en un mundo mucho más bajo: ¡lo cual habría sido la verdad!), nosotros tenemos que haber sido divinos, ¡*pues* poseemos la razón!». De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado, por ejemplo, por los eleatas: ¡ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos! – También los adversarios de los eleatas sucumbieron a la seducción de su concepto de ser: entre otros Demócrito, cuando inventó su *átomo*... La «razón» en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática⁵⁹...

6

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

Primera tesis. Las razones por las que «este» mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, – otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable.

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

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

Cuarta tesis. Dividir el mundo en un mundo «verdadero» y en un mundo «aparente», ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano *alevoso*), es únicamente una sugestión de la *décadence*, – un síntoma de vida *descendente*... El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues «la apariencia» significa aquí la realidad *una vez más*, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico *no* es un pesimista, – dice precisamente *sí* incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionisiaco*⁶⁰...

Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula⁶¹

Historia de un error

1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, – él vive en ese mundo, *es ese mundo*.

(La forma más antigua de la Idea⁶², relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis «yo, Platón, soy la verdad».)

2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»).

(Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, – *se convierte en una mujer*, se hace cristiana...)

3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo Sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense⁶³.)

4. El mundo verdadero – ¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por

consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?...

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

5. El «mundo verdadero» – una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, – una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, *por consiguiente* una Idea refutada: ¡eliminémosla!

(Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* [buen sentido] y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*

(Mediodía, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA⁶⁴ [comienza Zarathustra].)

La moral como contranaturaleza

1

Todas las pasiones tienen una época en la que son meramente nefastas, en la que, con el peso de la estupidez, tiran de sus víctimas hacia abajo – y una época tardía mucho más posterior, en la que se desposan con el espíritu, en la que se «espiritualizan». En otro tiempo se hacía la guerra a la pasión misma, a causa de la estupidez existente en ella: la gente se conjuraba para aniquilarla, – todos los viejos monstruos de la moral coinciden unánimemente en que *il faut tuer les passions* [es preciso matar las pasiones]. La fórmula más famosa de esto se halla en el Nuevo Testamento, en aquel Sermón de la Montaña en el que, dicho sea de paso, las cosas no son consideradas en modo alguno *desde lo alto*. En él se dice, por ejemplo, aplicándolo prácticamente a la sexualidad, «si tu ojo te escandaliza, arráncalo»⁶⁵: por fortuna ningún cristiano actúa de acuerdo con ese precepto. *Aniquilar* las pasiones y apetitos meramente para prevenir su estupidez y las consecuencias desagradables de ésta es algo que hoy se nos aparece meramente como una forma aguda de estupidez. Ya no admiramos a los dentistas que *extraen* los dientes para que no sigan doliendo... Con cierta equidad concedamos, por

otra parte, que el concepto «*espiritualización* de la pasión» no podía ser concebido en modo alguno en el terreno del que brotó el cristianismo. La Iglesia primitiva luchó, en efecto, como es sabido, *contra* los «inteligentes» en favor de los «pobres de espíritu»⁶⁶: ¿cómo aguardar de ella una guerra inteligente contra la pasión? – La Iglesia combate la pasión con la extirpación, en todos los sentidos de la palabra: su medicina, su «cura», es el *castradismo*. No pregunta jamás: «¿cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito?» – en todo tiempo ella ha cargado el acento de la disciplina sobre el exterminio (de la sensualidad, del orgullo, del ansia de dominio, del ansia de posesión, del ansia de venganza). – Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida...*

2

Ese mismo medio, la castración, el exterminio, es elegido instintivamente, en la lucha con un apetito, por quienes son demasiado débiles, por quienes están demasiado degenerados para poder imponerse moderación en el apetito: por aquellas naturalezas que, para hablar en metáfora (y sin metáfora –), tienen necesidad de *la Trappe*⁶⁷ [la Trapa], de alguna declaración definitiva de enemistad, de un *abismo* entre ellos y una pasión. Los medios radicales les resultan indispensables tan sólo a los degenerados; la debilidad de la voluntad, o, dicho con más exactitud, la incapacidad de *no* reaccionar a un estímulo es sencillamente otra forma de degeneración. La enemistad radical, la enemistad a muerte contra la sensualidad, no deja de ser un síntoma que induce a reflexionar: estamos autorizados a hacer conjeturas sobre el estado general de quien comete tales excesos. – Esa hostilidad, ese odio llega a su cumbre, por lo demás, sólo cuando tales naturalezas no tienen ya firmeza bastante para la cura

radical, para renunciar a su «demonio». Échese una ojeada a la historia entera de los sacerdotes y filósofos, incluida la de los artistas: las cosas más venenosas contra los sentidos *no* han sido dichas por los impotentes, *tampoco* por los ascetas, sino por los ascetas imposibles, por aquellos que habrían tenido necesidad de ser ascetas...

3

La espiritualización de la sensualidad se llama *amor*: ella es un gran triunfo sobre el cristianismo. Otro triunfo es nuestra espiritualización de la *enemistad*. Consiste en comprender profundamente el valor que posee el tener enemigos: dicho con brevedad, en obrar y sacar conclusiones al revés de como la gente obraba y sacaba conclusiones en otro tiempo. La Iglesia ha querido siempre la aniquilación de sus enemigos: nosotros, nosotros los inmoralistas y anticristianos, vemos nuestra ventaja en que la Iglesia subsista... También en el ámbito político la enemistad se ha vuelto ahora más espiritual, – mucho más inteligente, mucho más reflexiva, mucho más *indulgente*. Casi todos los partidos se dan cuenta de que a su autoconservación le interesa que el partido opuesto no pierda fuerzas; lo mismo cabe decir de la gran política. Especialmente una creación nueva, por ejemplo el nuevo *Reich*, tiene más necesidad de enemigos que de amigos: sólo en la antítesis se siente necesario, sólo en la antítesis *llega a ser necesario*... No de otro modo nos comportamos nosotros con el «enemigo interior»: también aquí hemos espiritualizado la enemistad, también aquí hemos comprendido su *valor*. Sólo se es *fecundo* al precio de ser rico en antítesis, sólo se permanece *joven* a condición de que el alma no se relaje, no anhele la paz... Nada se nos ha vuelto más extraño que aquella aspiración de otro tiempo, la aspiración a la «paz del alma», la aspiración *cristiana*; nada nos causa menos envi-

dia que la vaca-moral y la grasosa felicidad de la buena conciencia. Se ha renunciado a la vida *grande* cuando se ha renunciado a la guerra... En muchos casos, desde luego, la «paz del alma» no es más que un malentendido, – *otra* cosa, que únicamente no sabe darse un nombre más honorable. Sin divagaciones ni prejuicios, he aquí unos cuantos casos. «Paz del alma» puede ser, por ejemplo, la plácida irradiación de una animalidad rica en el terreno moral (o religioso). O el comienzo de la fatiga, la primera sombra que arroja el atardecer, toda especie de atardecer. O un signo de que el aire está húmedo, de que se acercan vientos del sur. O el agradecimiento, sin saberlo, por una digestión feliz (llamado a veces «filantropía»). O el sosiego del convaleciente, para el que todas las cosas tienen un sabor nuevo y que está a la espera... O el estado que sigue a una intensa satisfacción de nuestra pasión dominante, el sentimiento de bienestar propio de una saciedad infrecuente. O la debilidad senil de nuestra voluntad, de nuestros apetitos, de nuestros vicios. O la pereza, persuadida por la vanidad a ataviarse con adornos morales. O la llegada de una certeza, incluso de una certeza terrible, tras una tensión y una tortura prolongadas, debidas a la incertidumbre. O la expresión de la madurez y la maestría en medio del hacer, crear, obrar, querer, la respiración tranquila, la *alcanzada* «libertad de la voluntad»... *Crepúsculo de los ídolos*: ¿quién sabe?, acaso también únicamente una especie de «paz del alma»...

4

– Voy a reducir a fórmula un principio. Todo naturalismo en la moral, es decir, toda moral *sana* está regida por un instinto de la vida, – un mandamiento cualquiera de la vida es cumplido con un cierto canon de «debes» y «no debes», un obstáculo y una enemistad cualesquiera en el camino de la

vida quedan con ello eliminados. La moral *contranatural*, es decir, casi toda moral hasta ahora enseñada, venerada y predicada, se dirige, por el contrario, precisamente *contra* los instintos de la vida, – es una *condena*, a veces encubierta, a veces ruidosa e insolente, de esos instintos. Al decir «Dios ve el corazón»⁶⁸, la moral dice no a los apetitos más bajos y más altos de la vida y considera a Dios *enemigo de la vida*... El santo en el que Dios tiene su complacencia⁶⁹ es el castrado ideal... La vida acaba donde *comienza* el «reino de Dios»...

5

Suponiendo que se haya comprendido el carácter criminal de tal rebelión contra la vida, rebelión que se ha vuelto casi sacrosanta en la moral cristiana, con ello se ha comprendido también, por fortuna, otra cosa: el carácter inútil, ilusorio, absurdo, *mentiroso* de tal rebelión. Una condena de la vida por parte del viviente no deja de ser, en última instancia, más que el síntoma de una especie determinada de vida: la cuestión de si esa condena es justa o injusta no es suscitada en modo alguno con esto. Sería necesario estar situado fuera de la vida, y, por otro lado, conocerla tan bien como uno, como muchos, como todos los que la han vivido, para que fuera lícito tocar el problema del *valor* de la vida⁷⁰ en cuanto tal: razones suficientes para comprender que el problema es un problema inaccesible a nosotros. Cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos compele a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros *cuan-do* establecemos valores... De ahí se sigue que también aquella *contranaturalidad consistente en una moral* que concibe a Dios como concepto antitético y como condena de la vida es tan sólo un juicio de valor de la vida – ¿de *qué* vida?, ¿de *qué* especie de vida? – Pero ya he dado la respuesta: de la vida

descendente, debilitada, cansada, condenada. La moral tal como ha sido entendida hasta ahora –tal como ha sido formulada todavía últimamente por Schopenhauer, como «negación de la voluntad de vida»⁷¹– es el *instinto de décadence* mismo, que hace de sí un imperativo: esa moral dice: «¡perece!» – es el juicio de los condenados...

6

Consideremos todavía, por último, qué ingenuidad es decir: « ¡el hombre *debería* ser de este y de aquel modo! » La realidad nos muestra una riqueza fascinante de tipos, la exuberancia propia de un pródigo juego y mudanza de formas: ¿y cualquier pobre mozo de esquina de moralista dice a esto: «¡no!, el hombre debería ser *de otro modo*»?... Él sabe incluso *cómo* debería ser él, ese mentecato y mojigato⁷², se pinta a sí mismo en la pared y dice *¡ecce homo!* [¡he ahí el hombre!...]... Pero incluso cuando el moralista se dirige nada más que al individuo y le dice: «¡tú deberías ser de este y de aquel modo!», no deja de ponerse en ridículo. El individuo es, de arriba abajo, un fragmento de *fatum* [hado], una ley más, una necesidad más para todo lo que viene y será. Decirle «modifícate» significa demandar que se modifiquen todas las cosas, incluso las pasadas... Y, realmente, ha habido moralistas consecuentes, ellos han querido al hombre de otro modo, es decir, virtuoso, lo han querido a su imagen, es decir, como un mojigato: ¡para ello *negaron* el mundo! ¡Una tontería nada pequeña! ¡Una especie nada modesta de inmodestia!... La moral, en la medida en que *condena*, en sí, *no* por atenciones, consideraciones, intenciones⁷³ propias de la vida, es un error específico con el que no debe tenerse compasión alguna, ¡una *idiosincrasia de degenerados*, que ha producido un daño indecible!... Nosotros que somos distintos, nosotros los inmoralistas, hemos abierto, por el contrario, nues-

tro corazón a toda especie de intelección, comprensión, *aprobación*. No nos resulta fácil negar, buscamos nuestro honor en ser *afirmadores*. Han ido abriéndose cada vez más los ojos para ver aquella economía que necesita y sabe aprovechar aun todo aquello que es rechazado por el santo desatino del sacerdote, por la razón *enferma* del sacerdote, para ver aquella economía que rige en la ley de la vida, la cual saca provecho incluso de la repugnante *species* del mojigato, del sacerdote, del virtuoso, – ¿qué provecho? – Pero nosotros mismos, los immoralistas, somos aquí la respuesta...

Los cuatro grandes errores

1

*Error de la confusión de la causa con la consecuencia*⁷⁴. – No hay error más peligroso que *confundir la consecuencia con la causa*: yo lo llamo la auténtica corrupción de la razón. Sin embargo, ese error es uno de los hábitos más viejos y más jóvenes de la humanidad: entre nosotros está incluso santificado, lleva el nombre de «religión», de «moral». Toda tesis formulada por la religión y la moral lo contiene; los sacerdotes y los legisladores morales son los autores de esa corrupción de la razón. – Voy a aducir un ejemplo: todo el mundo conoce el libro del famoso Cornaro⁷⁵, en el que éste recomienda su escasa dieta como receta de una vida larga y feliz – también virtuosa. – Pocos libros han sido tan leídos, todavía hoy se lo imprime anualmente en Inglaterra en muchos millares de ejemplares. Yo no dudo de que es difícil que un libro (exceptuada, como es obvio, la Biblia) haya causado tanto daño, haya *acortado* tantas vidas como esta curiosa obra, tan bien intencionada. Razón de eso: la confusión de la consecuencia con la causa. Aquel probo italiano veía en su dieta

la causa de su larga vida: cuando en realidad la condición previa de una vida larga, la lentitud extraordinaria del metabolismo, el gasto exiguo, era la causa de su escasa dieta. Él no era libre de comer poco o mucho, su frugalidad *no* era una «voluntad libre»: se ponía enfermo cuando comía más. Pero a quien no sea una carpa no sólo le viene bien comer *normalmente*, sino que le es necesario. Un docto de *nuestros días*, con su rápido desgaste de fuerza nerviosa, se arruinaría con el *régime* [régimen] de Cornaro. *Crede experto* [cree al que lo ha experimentado]. –

2

La fórmula más general que subyace a toda religión y a toda moral dice: «Haz esto y aquello, no hagas esto y aquello – ¡así serás feliz! En otro caso...» Toda moral, toda religión *es* ese imperativo, – yo lo denomino el gran pecado original de la razón, la *sinrazón inmortal*. En mi boca esa fórmula se transforma en su contraria – *primer* ejemplo de mi «transvaloración de todos los valores»: un hombre bien constituido, un «feliz», *tiene que* realizar ciertas acciones y recela instintivamente de otras, lleva a sus relaciones con los hombres y las cosas el orden que él representa fisiológicamente. Dicho en una fórmula: su virtud *es consecuencia* de su felicidad... Una vida larga, una descendencia numerosa *no* son la recompensa de la virtud, la virtud misma es, más bien, aquel retardamiento del metabolismo que, entre otras cosas, comporta también una vida larga, una descendencia numerosa, en suma, el *cornarismo*. – La Iglesia y la moral dicen: «una estirpe, un pueblo se arruinan a causa del vicio y del lujo». Mi razón *restablecida* dice: cuando un pueblo sucumbe, cuando degenera fisiológicamente, tal cosa *tiene como consecuencia* el vicio y el lujo (es decir, la necesidad de estímulos cada vez más fuertes y frecuentes, como los conoce toda naturaleza

agotada). Este joven se vuelve prematuramente pálido y mustio. Sus amigos dicen: de ello tiene la culpa esta y aquella enfermedad. Yo digo: el *hecho* de que se haya puesto enfermo, el *hecho* de que no haya resistido a la enfermedad fue ya consecuencia de una vida empobrecida, de un agotamiento hereditario. El lector de periódicos dice: con tal error ese partido se arruina. Mi política *superior* dice: un partido que comete tales errores está acabado – ya no posee su seguridad instintiva. Todo error, en todo sentido, es consecuencia de una degeneración de los instintos, de una disgregación de la voluntad: con esto queda casi definido *lo malo*⁷⁶ (*das Schlechte*). Todo *lo bueno* es instinto – y, por consiguiente, fácil, necesario, libre. El esfuerzo es una objeción, el *dios* es típicamente distinto del héroe (en mi lenguaje: los pies *ligeros*, primer atributo de la divinidad)⁷⁷.

3

Error de una causalidad falsa. – En todo tiempo se ha creído saber qué es una causa: mas ¿de dónde sacábamos nosotros nuestro saber, o, más exactamente, nuestra creencia de tener ese saber? Del ámbito de los famosos «hechos internos», ninguno de los cuales ha demostrado hasta ahora ser un hecho. Creíamos que en el acto de la voluntad nosotros mismos éramos causas; opinábamos que al menos aquí *sorprendíamos en el acto* a la causalidad. De igual modo, tampoco se ponía en duda que todos los *antecedentia* [antecedentes] de una acción, sus causas, había que buscarlos en la conciencia y que en ella los hallaríamos de nuevo si los buscábamos – como «motivos»: de lo contrario, en efecto, no habríamos sido libres *para* realizar la acción, responsables *de* ella. Finalmente, ¿quién habría discutido que un pensamiento es causado?, ¿que el yo causa el pensamiento?... De estos tres «hechos internos», con los que la causalidad parecía quedar

garantizada, el primero y más convincente es el de la *voluntad como causa*; la concepción de una consciencia («espíritu») como causa y, más tarde, también la del yo (el «sujeto») como causa nacieron simplemente después de que la voluntad hubiera establecido ya la causalidad como dada, como una *empíria*... Entretanto hemos pensado mejor las cosas. Hoy no creemos ya una sola palabra de todo aquello. El «mundo interno» está lleno de fantasmas y de fuegos fatuos: la voluntad es uno de ellos. La voluntad no mueve ya nada, por consiguiente tampoco aclara ya nada – simplemente acompaña a los procesos, también puede faltar. El llamado «motivo»: otro error. Simplemente un fenómeno superficial de la consciencia, un accesorio del acto, que más bien encubre que representa los *antecedentia* de éste. ¡Y nada digamos del yo! Se ha convertido en una fábula, en una ficción, en un juego de palabras: ¡ha dejado totalmente de pensar, de sentir y de querer! ... ¿Qué se sigue de ahí? ¡No existen en modo alguno causas espirituales! ¡Toda la presunta empiria de ellas se ha ido al diablo! ¡*Esto* es lo que se sigue de ahí! – y nosotros habíamos abusado gentilmente de aquella «empíria», habíamos *creado*, basándonos en ella, el mundo como un mundo de causas, como un mundo de voluntad, como un mundo de espíritus. La psicología más antigua y más prolongada actuaba aquí, no ha hecho ninguna otra cosa: todo acontecimiento era para ella un acto, todo acto, consecuencia de una voluntad, el mundo se convirtió para ella en una pluralidad de agentes, a todo acontecimiento se le imputó un agente (un «sujeto»). El hombre ha proyectado fuera de sí sus tres «hechos internos», aquello en lo que él más firmemente creía, la voluntad, el espíritu, el yo, – el concepto de ser lo extrajo del concepto de yo, puso las «cosas» como existentes guiándose por su propia imagen, por su concepto del yo como causa. ¿Cómo puede extrañar que luego volviese a encontrar siempre en las cosas tan sólo *aquello que él había escondido dentro de ellas*? – La cosa misma, dicho una vez más, el concepto

de cosa, mero reflejo de la creencia en el yo como causa... E incluso el átomo de ustedes, señores mecanicistas y físicos, ¡cuánto error, cuánta psicología rudimentaria perduran todavía en su átomo! – ¡Para no decir nada de la «cosa en sí», del *horrendum pudendum* [cosa horrorosa y vergonzosa] de los metafísicos! ¡El error del espíritu como causa, confundido con la realidad! ¡Y convertido en medida de la realidad! ¡Y denominado *Dios*! —

4

Error de las causas imaginarias. – Para partir del sueño: a una sensación determinada, surgida, por ejemplo, a consecuencia de un lejano disparo de cañón, se le imputa retrospectivamente una causa (a menudo, toda una pequeña novela, en la que precisamente el que sueña es el personaje principal). La sensación, entretanto, perdura, en una especie de resonancia: aguarda, por así decirlo, hasta que el instinto causal⁷⁸ le permite pasar a primer plano, – ahora ya no como un azar, sino como un «sentido». El disparo de cañón se presenta de una forma *causal*, en una inversión aparente del tiempo. Lo posterior, la motivación, es vivido antes, a menudo con cien detalles que transcurren como de manera fulminante, el disparo *viene después...* ¿Qué ha ocurrido? Las representaciones que *fuleron engendradas* por una situación determinada son concebidas erróneamente como causa de ella⁷⁹. – De hecho cuando estamos despiertos actuamos también así. La mayoría de nuestros sentimientos generales – toda especie de obstáculo, presión, tensión, explosión en el juego y contrajuego de los órganos, como en especial el estado del *nervus sympaticus*⁸⁰ – excitan nuestro instinto causal: queremos tener una *razón* de encontrarnos *de este y de aquel modo*, – de encontrarnos bien o encontrarnos mal. Jamás nos basta con establecer el hecho *de que* nos

encontramos de este y de aquel modo: no admitimos ese hecho –no cobramos *consciencia* de él– *hasta que* hemos dado una especie de motivación. – El recuerdo, que en tal caso entra en actividad sin saberlo nosotros, evoca estados anteriores de igual especie, así como las interpretaciones causales fusionadas con ellos, – *no* la causalidad de esos estados. Desde luego la creencia de que las representaciones, los procesos conscientes concomitantes, han sido las causas, es evocada también por el recuerdo. Surge así una *habituación* a una interpretación causal determinada, la cual obstaculiza en verdad una *investigación* de la causa e incluso la excluye.

5

Aclaración psicológica de esto. – El reducir algo desconocido a algo conocido alivia, tranquiliza, satisface, proporciona además un sentimiento de poder. Con lo desconocido vienen dados el peligro, la inquietud, la preocupación, – el primer instinto acude a *eliminar* esos estados penosos. Primer axioma: una aclaración cualquiera es mejor que ninguna. Como en el fondo se trata tan sólo de un querer-desembarazarse de representaciones opresivas, no se es precisamente riguroso con los medios de conseguirlo: la primera representación con la que se aclara que lo desconocido es conocido hace tanto bien que se la «tiene por verdadera». Prueba del *placer* («de la fuerza») como criterio de verdad⁸¹. – Así, pues, el instinto causal está condicionado y es excitado por el sentimiento de miedo. El «¿por qué?» debe dar, si es posible, no tanto la causa por ella misma cuanto, más bien, una *especie de causa* – una causa tranquilizadora, liberadora, aliviadora. El que quede establecido como causa algo ya *conocido*, vivido, inscrito en el recuerdo, es la primera consecuencia de esa necesidad. Lo nuevo, lo no vivido, lo extraño, queda excluido como causa. – Se busca, por lo tanto, como

causa no sólo una especie de aclaraciones, sino una *especie escogida y privilegiada* de aclaraciones, aquellas con las que de manera más rápida, más frecuente, queda eliminado el sentimiento de lo extraño, nuevo, no vivido, – las aclaraciones *más habituales*. – Consecuencia: una especie de posición de causas prepondera cada vez más, se concentra en un sistema y sobresale por fin como *dominante*, es decir, sencillamente excluyente de *otras* causas y aclaraciones. – El banquero piensa enseguida en el «negocio», el cristiano, en el «pecado», la muchacha, en su amor.

6

El ámbito entero de la moral y la religión cae bajo este concepto de las causas imaginarias. – «Aclaración» de los sentimientos generales *desagradables*. Están condicionados por seres que nos son hostiles (espíritus malvados: el caso más famoso – el malentendido de las histéricas como brujas)⁸². Están condicionados por acciones que no pueden ser dadas por buenas (el sentimiento del «pecado», de la «pecaminosidad», imputado a un malestar fisiológico – la gente encuentra siempre razones de estar descontenta de sí misma). Están condicionados como castigos, como expiación de algo que no deberíamos haber hecho, que no deberíamos haber *sido* (generalizado de forma impudente por Schopenhauer en una tesis en la que la moral aparece como lo que es, como una auténtica envenenadora y calumniadora de la vida: «todo gran dolor, sea corporal, sea espiritual, enuncia lo que merecemos; pues no podría sobrevenirnos si no lo mereciésemos». *El mundo como voluntad y representación*, 2, 666)⁸³. Están condicionados como consecuencias de acciones irreflexivas, que han salido mal (– los afectos, los sentidos, puestos como causa, como «culpables»; malestares fisiológicos interpretados, con ayuda de *otros* malestares, como «me-

recidos»). – «Aclaración» de los sentimientos generales *agradables*. Están condicionados por la confianza en Dios. Están condicionados por la consciencia de acciones buenas (la denominada «buena conciencia», un estado fisiológico que a veces es tan semejante a una digestión feliz que se confunde con ella). Están condicionados por el resultado feliz de empresas (– falacia ingenua: el resultado feliz de una empresa no le produce en modo alguno sentimientos generales agradables a un hipocondríaco o a un Pascal). Están condicionados por la fe, la caridad, la esperanza – las virtudes cristianas⁸⁴. – En verdad, todas estas presuntas aclaraciones son estados *derivados* y, por así decirlo, traducciones de sentimientos de placer o de displacer a un dialecto falso: se está en estado de esperar *porque* el sentimiento fisiológico básico vuelve a ser fuerte y rico; se confía en Dios *porque* el sentimiento de plenitud y de fuerza le proporciona a uno calma. – La moral y la religión caen en su integridad bajo la *psicología del error*: en cada caso particular son confundidos la causa y el efecto; o la verdad es confundida con el efecto de lo *creído* como verdadero; o un estado de consciencia es confundido con la causalidad de ese estado.

7

*Error de la voluntad libre*⁸⁵. – Hoy ya no tenemos compasión alguna con el concepto de «voluntad libre»: sabemos demasiado bien lo que es – la más desacreditada artimaña de teólogos que existe, destinada a hacer «responsable» a la humanidad en el sentido de los teólogos, es decir, a *hacerla dependiente de ellos...* Voy a exponer aquí tan sólo la psicología de toda atribución de responsabilidad. – En todo lugar en que se anda a la busca de responsabilidad suele ser el instinto del *querer-castigar-y-juzgar* el que anda en su busca. Se ha despojado de su inocencia al devenir⁸⁶ cuando este o

aquel otro modo de ser es atribuido a la voluntad, a las intenciones, a los actos de la responsabilidad: la doctrina de la voluntad ha sido inventada esencialmente con la finalidad de castigar, es decir, de *querer-encontrar-culpables*. Toda la vieja psicología, la psicología de la voluntad, tiene su presupuesto en el hecho de que sus autores, los sacerdotes colocados en la cúspide de las viejas comunidades, querían otorgarse el *derecho* de imponer castigos: – querían otorgarle a Dios ese derecho... A los seres humanos se los imaginó «libres» para que pudieran ser juzgados, castigados, – para que pudieran ser *culpables*: por consiguiente, se *tuvo que* pensar que toda acción era querida y que el origen de toda acción estaba situado en la consciencia (– con lo cual el *más radical* fraude *in psychologicis* [en cuestiones psicológicas] quedó convertido en principio de la psicología misma...). Hoy que hemos ingresado en el movimiento *opuesto* a aquél, hoy que sobre todo nosotros los inmoralistas intentamos con todas nuestras fuerzas expulsar de nuevo del mundo el concepto de culpa y el concepto de castigo y depurar de ellos la psicología, la historia, la naturaleza, las instituciones y sanciones sociales, no hay a nuestros ojos adversarios más radicales que los teólogos, los cuales, con el concepto de «orden moral del mundo»⁸⁷, continúan infectando la inocencia del devenir por medio del «castigo» y la «culpa». El cristianismo es una metafísica del verdugo...

8

¿Cuál puede ser *nuestra* única doctrina? – Que al ser humano nadie le *da* sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antepasados, ni *él mismo* (– el sinsentido de esta noción que aquí acabamos de rechazar ha sido enseñado como «libertad inteligible»⁸⁸ por Kant, acaso ya también por Platón). *Nadie* es responsable de existir, de estar hecho de

este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. Él *no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad, con él no se hace el ensayo de alcanzar un «ideal de hombre» o un «ideal de felicidad» o un «ideal de moralidad», – es absurdo querer *echar a rodar* su ser hacia una finalidad cualquiera. *Nosotros* hemos inventado el concepto «finalidad»: en la realidad *falta* la finalidad... Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se *es* en el todo, – no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... *¡Pero no hay nada fuera del todo!* – Que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito atribuir el modo de ser a una *causa prima*, que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* ni como «espíritu», *sólo esto es la gran liberación*, – sólo con esto queda restablecida otra vez la *inocencia* del devenir... El concepto «Dios» ha sido hasta ahora la gran *objeción* contra la existencia⁸⁹... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo *así* redimimos al mundo. –

Los «mejoradores» de la humanidad

1

Es conocida mi exigencia al filósofo de que se sitúe *más allá* del bien y del mal⁹⁰, – de que tenga debajo de sí la ilusión del juicio moral. Esta exigencia se deriva de una intuición que yo he sido el primero en formular: *la de que no existen hechos morales*. El juicio moral tiene en común con el juicio religioso esto, el creer en realidades que no lo son. La moral es únicamente una interpretación (*Ausdeutung*) de ciertos fenómenos, dicho de manera más precisa, una interpretación *equivocada* (*Missdeutung*). El juicio moral, lo mismo que el juicio religioso, corresponde a un nivel de ignorancia en el que todavía falta el concepto de lo real, la distinción entre lo real y lo imaginario: de tal manera que, en ese nivel, la palabra «verdad» designa simplemente cosas que hoy nosotros llamamos «imaginaciones». El juicio moral, en consecuencia, no ha de ser tomado nunca a la letra: como tal, siempre contiene únicamente un sinsentido. Pero en cuanto *semiótica* no deja de ser inestimable: revela, al menos para el entendido, las realidades más valiosas de culturas e interioridades que no *sabían* lo bastante para «entenderse» a sí mismas. La

moral es meramente un hablar por signos, meramente una sintomatología⁹¹: hay que saber ya *de qué* se trata para sacar provecho de ella.

2

Un primer ejemplo, y completamente provisional. En todo tiempo se ha querido «mejorar» a los hombres: a esto sobre todo es a lo que se ha dado el nombre de moral. Pero bajo la misma palabra se esconden las tendencias más diferentes. Tanto la *doma* de la bestia hombre como la *cría*⁹² de una determinada especie de hombre han sido llamadas «mejoramiento»: sólo estos *termini* zoológicos expresan realidades, – realidades, ciertamente, de las que el «mejorador» típico, el sacerdote, nada sabe – nada *quiere* saber... Llamar a la doma de un animal su «mejoramiento» es algo que a nuestros oídos les suena casi como una broma. Quien sabe lo que ocurre en las casas de fieras pone en duda que en ellas la bestia sea «mejorada». Es debilitada, es hecha menos dañina, es convertida, mediante el afecto depresivo del miedo, mediante el dolor, mediante las heridas, mediante el hambre, en una bestia *enfermiza*. – Lo mismo ocurre con el hombre domado que el sacerdote ha «mejorado». En la Alta Edad Media, cuando de hecho la Iglesia era ante todo una casa de fieras, se daba caza en todas partes a los más bellos ejemplares de la «bestia rubia»⁹³, – se «mejoró», por ejemplo, a los aristocráticos germanos. Pero ¿qué aspecto ofrecía luego ese germano «mejorado», llevado engañosamente al monasterio? El de una caricatura de hombre, el de un engendro: había sido convertido en un «pecador», estaba metido en la jaula, había sido encerrado entre conceptos todos ellos terribles... Allí yacía ahora, enfermo, mustio, aborreciéndose a sí mismo; lleno de odio contra los impulsos que incitan a vivir, lleno de sospechas contra todo lo que continuaba siendo fuerte y fe-

liz. En suma, un «cristiano»... Dicho fisiológicamente: en la lucha con la bestia el ponerla enferma *puede* ser el único medio de debilitarla. Esto lo entendió la Iglesia: *echó a perder* al hombre, lo debilitó, – pero pretendió haberlo «mejorado»...

3

Tomemos el otro caso de la llamada moral, el caso de la *cría* de una determinada raza y especie. El ejemplo más grandioso de esto nos lo ofrece la moral india, sancionada como religión en la «Ley de Manú»⁹⁴. La tarea aquí planteada consiste en criar a la vez nada menos que cuatro razas: una sacerdotal, otra guerrera, una de comerciantes y agricultores, y finalmente una raza de sirvientes, los sudras. Es evidente que aquí no nos encontramos ya entre domadores de animales: una especie cien veces más suave y racional de hombres es el presupuesto para concebir siquiera el plan de tal cría. Vieniendo del aire cristiano, que es un aire de enfermos y de cárcel, uno respira aliviado al entrar en este mundo más sano, más elevado, *más amplio*. ¡Qué miserable es el «Nuevo Testamento» comparado con Manú, qué mal huele! – Pero también esta organización tenía necesidad de ser *terrible*, – esta vez no en lucha con la bestia, sino con *su* concepto anti-tético, con el hombre-no-de-cría, el hombre-mestizo, el chandala. Y, de nuevo, para hacerlo inocuo, para hacerlo débil, esa organización no tenía ningún otro medio que ponerlo *enfermo*, – era la lucha con el «gran número». Acaso nada contradiga más a nuestro sentimiento que *estas* medidas preventivas de la moral india. El tercer edicto, por ejemplo (Avadana-Sastra I), el de «las legumbres impuras», prescribe que el único alimento permitido a los chandalas sean los ajos y las cebollas, en atención a que la Escritura sagrada prohíbe darles grano o frutos que tengan granos, darles *agua* o fuego. Ese mismo edicto establece que el agua que

necesiten no la tomen ni de los ríos ni de las fuentes ni de los estanques, sino únicamente de los accesos a los charcos y de los agujeros hechos por las pisadas de los animales. Asimismo se les prohíbe lavar sus ropas y *lavarse a sí mismos*, puesto que el agua que graciosamente se les concede sólo es lícito utilizarla para aplacar la sed. Finalmente, se prohíbe a las mujeres sudras asistir en el parto a las mujeres chandalas, y asimismo se prohíbe a estas últimas *asistirse entre sí en ese caso...* – El éxito de tal policía sanitaria no tardó en llegar: epidemias mortíferas, enfermedades sexuales horribles, y, a consecuencia de ello, de nuevo, «la ley del cuchillo», que prescribe la castración para los niños, la amputación de los labios menores de la vulva para las niñas. – Manú mismo dice: «los chandalas son fruto de adulterio, incesto y crimen (– ésta es la consecuencia *necesaria* del concepto de cría). Como vestidos tendrán sólo los andrajos de los cadáveres, como vajilla, cacharros rotos, como adorno, hierro viejo, como culto, sólo los espíritus malignos; vagarán sin descanso de un lado para otro. Les está prohibido escribir de izquierda a derecha y servirse de la mano derecha para escribir: el empleo de la mano derecha y de la escritura de izquierda a derecha está reservado a los *virtuosos*, a la gente de *raza*». –

4

Estas disposiciones son bastante instructivas: en ellas tenemos, por un lado, la humanidad *aria*, totalmente pura, totalmente originaria, – aprendemos que el concepto «sangre pura» es la antítesis de un concepto banal. Por otra parte, se hace claro *cuál* es el pueblo en el que el odio, el odio de los chandalas contra esa «humanidad», se ha perpetuado, dónde se ha convertido en religión, dónde se ha convertido en *genio*... Desde este punto de vista los Evangelios son un do-

cumento de primer rango; y más lo es el libro de Henoch. – El cristianismo, brotado de la raíz judía y sólo comprensible como planta propia de ese terreno, representa el *movimiento opuesto* a toda moral de la cría, de la raza, del privilegio: – es la religión *antiaria par excellence*: el cristianismo, transvaloración de todos los valores arios, victoria de los valores chandalas, el evangelio predicado a los pobres, a los inferiores, rebelión completa de todos los pisoteados, miserables, malogrados, fracasados, contra la «raza», – venganza inmortal de los chandalas como *religión del amor...*

5

La moral de la *cría* y la moral de la *doma* son completamente dignas una de otra en los medios de imponerse: nos es lícito sentar como tesis suprema que, para *hacer* moral, es preciso tener la voluntad incondicional de lo contrario. Este es el gran problema, el *inquietante* problema detrás del cual yo he andado durante más largo tiempo: la psicología de los mejoradores de la humanidad. Un hecho pequeño y, en el fondo, modesto, el de la llamada *pia fraus*⁹⁵ [mentira piadosa], me proporcionó el primer acceso a este problema: la *pia fraus*, patrimonio hereditario de todos los filósofos y sacerdotes que han «mejorado» la humanidad. Ni Manú, ni Platón, ni Confucio, ni los maestros judíos y cristianos han dudado jamás de su *derecho* a la mentira⁹⁶. No han dudado de *otros derechos completamente distintos...* Expresándolo en una fórmula, sería lícito decir: *todos* los medios con que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente *inmorales*. –

Hannah Arendt

La condición humana

Introducción de Manuel Cruz

CAPÍTULO II LA ESFERA PÚBLICA Y LA PRIVADA

4. El hombre: animal social o político

La *vita activa*, vida humana hasta donde se halla activamente comprometida en hacer algo, está siempre enraizada en un mundo de hombres y de cosas realizadas por éstos, que nunca deja ni trasciende por completo. Cosas y hombres forman el medio ambiente de cada una de las actividades humanas, que serían inútiles sin esa situación; sin embargo, este medio ambiente, el mundo en que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo, como en el caso de los objetos fabricados, que se ocupa de él, como en el caso de la tierra cultivada, que lo estableció mediante la organización, como en el caso del cuerpo político. Ninguna clase de vida humana, ni siquiera la del ermitaño en la agreste naturaleza, resulta posible sin un mundo que directa o indirectamente testifica la presencia de otros seres humanos.

Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, si bien es sólo la acción lo que no cabe ni siquiera imaginarse fuera de la sociedad de los hombres. La actividad de la labor no requiere la presencia de otro, aunque un ser laborando en completa soledad no sería

humano, sino un *animal laborans* en el sentido más literal de la palabra. El hombre que trabajara, fabricara y construyera un mundo habitado únicamente por él seguiría siendo un fabricante, aunque no *homo faber*; habría perdido su específica cualidad humana y más bien sería un dios, ciertamente no el Creador, pero sí un demiurgo divino tal como Platón lo describe en uno de sus mitos. Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella,¹ y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás.

Esta relación especial entre acción y estar juntos parece justificar plenamente la primitiva traducción del *zōon politikon* aristotélico por *animal socialis*, que ya se encuentra en Séneca, y que luego se convirtió en la traducción modelo a través de santo Tomás: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* («el hombre es político por naturaleza, esto es, social».)² Más que cualquier elaborada teoría, esta inconsciente sustitución de lo social por lo político revela hasta qué punto se había perdido el original concepto griego sobre la política. De ahí que resulte significativo, si bien no decisivo, que la palabra «social» sea de origen romano y que carezca de equivalente en el lenguaje o pensamiento griego. No obstante, el uso latino de la palabra *societas* también tuvo en un principio un claro, aunque limitado, significado político; indicaba una alianza entre el pueblo para un propósito concreto, como el de organizarse para gobernar o cometer un delito.³ Sólo con el posterior concepto de una *societas generis humani* («sociedad de género humano»),⁴ «social» comienza a adquirir el significado general de condición humana fundamental. No es que Platón o Aristóteles desconocieran —o se desinteresaran— el hecho de que el hombre no puede vivir al margen de la compañía de sus semejantes, sino que no incluían esta condición entre las específicas características humanas; por el contrario, era algo que la vida humana tenía en común con el animal, y sólo por esta razón no podía ser fundamentalmente humana. La natural y meramente social compañía de la especie humana se consideraba como una limitación que se nos impone por las necesidades de la vida biológica, que es la misma para el animal humano que para las otras formas de existencia animal.

Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia. El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía «además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)». ⁵ No es mera opinión o teoría de Aristóteles, sino simple hecho histórico, que la fundación de la *polis* fue precedida por la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco, tales como la *phratría* y la *phylē*. ⁶ De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (*ta tōn anthrōpōn pragmata*, como solía llamarla Platón), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta.

Sin embargo, si bien es cierto que sólo la fundación de la ciudad-estado capacitó a los hombres para dedicar toda su vida a la esfera política, a la acción y al discurso, la convicción de que estas dos facultades iban juntas y eran las más elevadas de todas parece haber precedido a la *polis* y estuvo siempre presente en el pensamiento presocrático. La grandeza del homérico Aquiles sólo puede entenderse si lo vemos como «el agente de grandes acciones y el orador de grandes palabras». ⁷ A diferencia del concepto moderno, tales palabras no se consideraban grandes porque expresaran elevados pensamientos; por el contrario, como sabemos por las últimas líneas de *Antígona*, puede que la aptitud hacia las «grandes palabras» (*megaloí logoi*), con las que replicar a los golpes, enseñe finalmente a pensar en la vejez. ⁸ El pensamiento era secundario al discurso, pero discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no sólo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras

oportunas, en el momento oportuno es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven. Sólo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande. Incluso cuando, relativamente tarde en la antigüedad, las artes de la guerra y la retórica emergieron como los dos principales temas políticos de educación, su desarrollo siguió inspirado por la tradición y por esa anterior experiencia pre-*polis*, y a ella siguió sujeta.

En la experiencia de la *polis*, que no sin justificación se ha llamado el más charlatán de todos los cuerpos políticos, e incluso más en la experiencia política que se derivó, la acción y el discurso se separaron y cada vez se hicieron actividades más independientes. El interés se desplazó de la acción al discurso, entendido más como medio de persuasión que como específica forma humana de contestar, replicar y sopesar lo que ocurría y se hacía.⁹ Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *polis*, del hogar y de la vida familiar, con ese tipo de gente en que el cabeza de familia gobernaba con poderes despóticos e indisputados, o bien con los bárbaros de Asia, cuyo despotismo era a menudo señalado como semejante a la organización de la familia.

La definición aristotélica del hombre como *zōon politikon* no sólo no guardaba relación, sino que se oponía a la asociación natural experimentada en la vida familiar; únicamente se la puede entender por completo si añadimos su segunda definición del hombre como *zōon logon ekhon* («ser vivo capaz de discurso»). La traducción latina de esta expresión por *animal rationale* se basa en una mala interpretación no menos fundamental que la de «animal social». Aristóteles no definía al hombre en general ni indicaba la más elevada aptitud humana, que para él no era el *logos*, es decir, el discurso o la razón, sino el *nous*, o sea, la capacidad de contemplación, cuya principal característica es que su contenido no puede traducirse en discurso.¹⁰ En sus dos definiciones más famosas, Aristóteles única-

mente formuló la opinión corriente de la *polis* sobre el hombre y la forma de vida política y, según esta opinión, todo el que estaba fuera de la *polis* –esclavos y bárbaros– era *aneu logou*, desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos.

El profundo malentendido que expresa la traducción latina de «político» como «social», donde quizá se ve más claro es en el párrafo que santo Tomás dedica a comparar la naturaleza del gobierno familiar con el político; a su entender, el cabeza de familia tiene cierta similitud con el principal del reino, si bien, añade, su poder no es tan «perfecto» como el del rey.¹¹ No sólo en Grecia y en la *polis*, sino en toda la antigüedad occidental, habían tenido como la evidencia misma de que incluso el poder del tirano era menor, menos «perfecto», que el poder con el que el *paterfamilias*, el *dominus*, gobernaba a su familia y esclavos. Y esto no se debía a que el poder del gobernante de la ciudad estuviera equilibrado y contrarrestado por los poderes combinados de los cabezas de familia, sino a que el gobierno absoluto, irrefutable, y la esfera política propiamente hablando se excluían mutuamente.¹²

5. La *polis* y la familia

Si bien es cierto que la identificación y el concepto erróneo de las esferas política y social es tan antiguo como la traducción de las expresiones griegas al latín y su adaptación al pensamiento cristiano-romano, la confusión todavía es mayor en el empleo y entendimiento moderno de la sociedad. La distinción entre la esfera privada y pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades diferenciadas y separadas al menos desde el surgimiento de la antigua ciudad-estado; la aparición de la esfera social, que rigurosamente hablando no es pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-estado.

Lo que nos interesa en este contexto es la extraordinaria dificultad que, debido a este desarrollo, tenemos para entender la decisiva división entre las esferas pública y privada, entre la esfera de la *polis* y la de la familia, y, finalmente, entre actividades relacionadas con un mundo común y las relativas a la conservación de la vida, diferencia sobre la que se basaba el antiguo pensamiento político como algo evidente y axiomático. Para nosotros esta línea divisoria ha quedado borrada por completo, ya que vemos el conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca y de alcance nacional. El pensamiento científico que corresponde a este desarrollo ya no es ciencia política, sino «economía nacional» o «economía social» o *Volkswirtschaft*, todo lo cual indica una especie de «administración doméstica colectiva»;¹³ el conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana es lo que llamamos «sociedad», y su forma política de organización se califica con el nombre de «nación».¹⁴ Por lo tanto, nos resulta difícil comprender que, según el pensamiento antiguo sobre estas materias, la expresión «economía política» habría sido una contradicción de términos: cualquier cosa que fuera «económica», en relación a la vida del individuo y a la supervivencia de la especie, era no política, se trataba por definición de un asunto familiar.¹⁵

Históricamente, es muy probable que el nacimiento de la ciudad-estado y la esfera pública ocurriera a expensas de la esfera privada familiar.¹⁶ Sin embargo, la antigua santidad del hogar, aunque mucho menos pronunciada en la Grecia clásica que en la vieja Roma, nunca llegó a perderse por completo. Lo que impedía a la *polis* violar las vidas privadas de sus ciudadanos y mantener como sagrados los límites que rodeaban cada propiedad, no era el respeto hacia dicha propiedad tal como lo entendemos nosotros, sino el hecho de que sin poseer una casa el hombre no podía participar en los asuntos del mundo, debido a que carecía de un sitio que propiamente le perteneciera.¹⁷ Incluso Platón, cuyos esquemas políticos preveían la abolición de la propiedad privada y una extensión de la esfera pública hasta el punto de aniquilar por completo a la primera, todavía

habla con gran respeto de Zeus Herkeios, protector de las líneas fronterizas, y califica de *horoi*, divinas, a las fronteras entre estados, sin ver contradicción alguna.¹⁸

El rasgo distintivo de la esfera doméstica era que en dicha esfera los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias. Esa fuerza que los unía era la propia vida —los penates, dioses domésticos, eran, según Plutarco, «los dioses que nos hacen vivir y alimentan nuestro cuerpo»—,¹⁹ que, para su mantenimiento individual y supervivencia de la especie, necesita la compañía de los demás. Resultaba evidente que el mantenimiento individual fuera tarea del hombre, así como propia de la mujer la supervivencia de la especie, y ambas funciones naturales, la labor del varón en proporcionar alimentación y la de la hembra en dar a luz, estaban sometidas al mismo apremio de la vida. Así, pues, la comunidad natural de la familia nació de la necesidad, y ésta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno.

La esfera de la *polis*, por el contrario, era la de la libertad, y existía una relación entre estas dos esferas, ya que resultaba lógico que el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la condición para la libertad de la *polis*. Bajo ninguna circunstancia podía ser la política sólo un medio destinado a proteger a la sociedad, se tratara de la del fiel, como en la Edad Media, o la de los propietarios, como en Locke, o de una sociedad inexorablemente comprometida en un proceso adquisitivo, como en Hobbes, o de una de productores, como en Marx, o de empleados, como en la nuestra, o de trabajadores, como en los países socialistas y comunistas. En todos estos casos, la libertad (en ciertos casos la llamada libertad) de la sociedad es lo que exige y justifica la restricción de la autoridad política. La libertad está localizada en la esfera de lo social, y la fuerza o violencia pasa a ser monopolio del gobierno.

Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la *polis*, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos me-

dios para dominar la necesidad –por ejemplo, gobernando a los esclavos– y llegar a ser libre. Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo. Dicha libertad es la condición esencial de lo que los griegos llamaban felicidad, *eudaimonia*, que era un estado objetivo que dependía sobre todo de la riqueza y de la salud. Ser pobre o estar enfermo significaba verse sometido a la necesidad física, y ser esclavo llevaba consigo además el sometimiento a la violencia del hombre. Este doble «infortunio» de la esclavitud es por completo independiente del subjetivo bienestar del esclavo. Por lo tanto, un hombre libre y pobre prefería la inseguridad del cambiante mercado de trabajo a una tarea asegurada con regularidad, ya que ésta restringía su libertad para hacer lo que quisiera a diario, se consideraba ya servidumbre (*douleia*), e incluso la labor dura y penosa era preferible a la vida fácil de muchos esclavos domésticos.²⁰

No obstante, la fuerza prepolítica con la que el cabeza de familia regía a parientes y esclavos, considerada necesaria porque el hombre es un «animal social» antes que «animal político», nada tiene que ver con el caótico «estado de naturaleza» de cuya violencia, según el pensamiento político del siglo XVII, sólo podía escapar el hombre mediante el establecimiento de un gobierno que, con el monopolio del poder y de la violencia, aboliera la «guerra de todos contra todos», «manteniéndolos horrorizados».²¹ Por el contrario, el concepto de gobernar y ser gobernado, de gobierno y poder en el sentido en que lo entendemos, así como el regulado orden que lo acompaña, se tenía por prepolítico y propio de la esfera privada más que de la pública.

La *polis* se diferenciaba de la familia en que aquélla sólo conocía «iguales», mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado.²² Así, pues, dentro de la esfera doméstica, la libertad no existía, ya que al cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto

que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales. Ni que decir tiene que esta igualdad tiene muy poco en común con nuestro concepto de igualdad: significaba vivir y tratar sólo entre pares, lo que presuponía la existencia de «desiguales» que, naturalmente, siempre constituían la mayoría de la población de una ciudad-estado.²³ Por lo tanto, la igualdad, lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad: ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados.

Y aquí termina la posibilidad de describir en términos claros la profunda diferencia entre el moderno y antiguo entendimiento de la política. En el Mundo Moderno, las esferas social y política están mucho menos diferenciadas. Que la política no es más que una función de la sociedad, que acción, discurso y pensamiento son fundamentalmente superestructuras relativas al interés social, no es un descubrimiento de Karl Marx, sino que, por el contrario, es uno de los supuestos que dicho autor aceptó de los economistas políticos de la Edad Moderna. Esta funcionalización hace imposible captar cualquier seria diferencia entre las dos esferas; no se trata de una teoría o ideología, puesto que con el ascenso de la sociedad, esto es, del «conjunto doméstico» (*oikia*), o de las actividades económicas a la esfera pública, la administración de la casa y todas las materias que anteriormente pertenecían a la esfera privada familiar se han convertido en interés «colectivo».²⁴ En el Mundo Moderno, las dos esferas fluyen de manera constante una sobre la otra, como olas de la nunca inactiva corriente del propio proceso de la vida.

La desaparición de la zanja que los antiguos tenían que saltar para superar la estrecha esfera doméstica y adentrarse en la política es esencialmente un fenómeno moderno. Tal separación entre lo público y lo privado aún existía de algún modo en la Edad Media, si bien había perdido gran parte de su significado y cambiado por completo su emplazamiento. Se ha señalado con exactitud que, tras la caída del Imperio Romano, la Iglesia católica ofreció a los hombres un sustituto a la ciudadanía que

anteriormente había sido la prerrogativa del gobierno municipal.²⁵ La tensión medieval entre la oscuridad de la vida cotidiana y el grandioso esplendor que esperaba a todo lo sagrado, con el concomitante ascenso de lo secular a lo religioso, corresponde en muchos aspectos al ascenso de lo privado a lo público en la antigüedad. Claro está que la diferencia es muy acusada, ya que por muy «mundana» que llegara a ser la Iglesia, en esencia siempre era otro interés mundano el que mantenía unida a la comunidad de creyentes. Mientras que cabe identificar con cierta dificultad lo público y lo religioso, la esfera secular bajo el feudalismo fue por entero lo que había sido en la antigüedad la esfera privada. Su característica fue la absorción, por la esfera doméstica, de todas las actividades y, por tanto, la ausencia de una esfera pública.²⁶

Propio de este crecimiento de la esfera privada, e incidentalmente de la diferencia entre el antiguo jefe de familia y el señor feudal, es que éste podía administrar justicia en su territorio, mientras que el primero, si bien tenía el derecho de aplicar unas normas más duras o más suaves, no conoció leyes ni justicia al margen de la esfera pública.²⁷ El copo de todas las actividades humanas por la esfera privada y el modelado de todas las relaciones de los hombres bajo el patrón doméstico alcanzó a las organizaciones profesionales en las propias ciudades, a los gremios, *confrèries* y *compagnons*, e incluso a las primeras compañías mercantiles, donde «la original ensambladura familiar parecía quedar señalada con la misma palabra "compañía" (*companis*) ... [y] con frases tales como "hombres que comen un mismo pan", "hombres que tienen un mismo pan y un mismo vino"». ²⁸ El concepto medieval del «bien común», lejos de señalar la existencia de una esfera política, sólo reconoce que los individuos particulares tienen intereses en común, tanto materiales como espirituales, y que sólo pueden conservar su intimidad y atender a su propio negocio si uno de ellos toma sobre sí la tarea de cuidar este interés común. Lo que distingue esta actitud esencialmente cristiana hacia la política de la realidad moderna no es tanto el reconocimiento de un «bien común» como la exclusividad de la esfera privada y la ausencia de esa esfera curiosamente híbrida donde los intereses privados

adquieren significado público, es decir, lo que llamamos «sociedad».

No es, pues, sorprendente que el pensamiento político medieval, exclusivamente interesado en la esfera secular, siguiera desconociendo la separación existente entre la cobijada vida doméstica y la despiadada exposición de la *polis* y, en consecuencia, la virtud del valor como una de las más elementales actitudes políticas. Lo que continúa siendo sorprendente es que el único teórico político postclásico que, en su extraordinario esfuerzo por restaurar la vieja dignidad de la política, captó dicha separación y comprendió algo del valor necesario para salvar esa distancia fue Maquiavelo, quien lo describió en el ascenso «del condotiero desde su humilde condición al elevado rango», de la esfera privada a la principesca, es decir, de las circunstancias comunes a todos los hombres a la resplandeciente gloria de las grandes acciones.²⁹

Dejar la casa, originalmente con el fin de embarcarse en alguna aventurada y gloriosa empresa y posteriormente sólo para dedicar la propia vida a los asuntos de la ciudad, requería valor, ya que sólo allí predominaba el interés por la supervivencia personal. Quien entrara en la esfera política había de estar preparado para arriesgar su vida, y el excesivo afecto hacia la propia existencia impedía la libertad, era una clara señal de servidumbre.³⁰ Por lo tanto, el valor se convirtió en la virtud política por excelencia, y sólo esos hombres que lo poseían eran admitidos en una asociación que era política en contenido y propósito y de ahí que superara la simple unión impuesta a todos –esclavos, bárbaros y griegos por igual– por los apremios de la vida.³¹ La «buena vida», como Aristóteles califica a la del ciudadano, no era simplemente mejor, más libre de cuidados o más noble que la ordinaria, sino de una calidad diferente por completo. Era «buena» en el grado en que, habiendo dominado las necesidades de la pura vida, liberándose de trabajo y labor, y vencido el innato apremio de todas las criaturas vivas por su propia supervivencia, ya no estaba ligada al proceso biológico vital.

En la raíz de la conciencia política griega hallamos una inigualada claridad y articulación en el trazado de esta distinción.

Ninguna actividad que sólo sirviera al propósito de ganarse la vida, de mantener el proceso vital, tenía entrada en la esfera política, a pesar del grave riesgo de abandonar el comercio y la fabricación a la laboriosidad de esclavos y extranjeros, con lo que Atenas se convirtió en la «pensionópolis» de un «proletariado de consumidores» vívidamente descrito por Max Weber.³² El verdadero carácter de *polis* se manifiesta por entero en la filosofía política de Platón y Aristóteles, aunque la línea fronteriza entre familia y *polis* queda a veces borrada, en especial en Platón, quien, probablemente siguiendo a Sócrates, comenzó a sacar su ejemplo e ilustraciones de la *polis* mediante las experiencias cotidianas de la vida privada, y también en Aristóteles cuando, tras Platón, da por sentado inicialmente que al menos el origen histórico de la *polis* ha de estar relacionado con las necesidades de la vida y que sólo su contenido o inherente objetivo (*telos*) hace que ésta trascienda a «buena vida».

Estos aspectos de las enseñanzas de la escuela socrática, que no tardaron en pasar a ser axiomáticos hasta un grado de trivialidad, eran entonces los más nuevos y revolucionarios y surgían no de la experiencia real en la vida política, sino del deseo de liberarse de su carga, deseo que los filósofos sólo podían justificar en su propio entendimiento demostrando que incluso la más libre de todas las formas de vida seguía relacionada y sujeta a la necesidad. Pero el fondo de la verdadera experiencia política, al menos en Platón y Aristóteles, permaneció tan sólido que nunca se puso en duda la distinción entre la esfera doméstica y la vida política. Sin dominar las necesidades vitales en la casa, no es posible la vida ni la «buena vida», aunque la política nunca se realiza por amor a la vida. En cuanto miembros de la *polis*, la vida doméstica existe en beneficio de la «gran vida» de la *polis*.

6. El auge de lo social

La emergencia de la sociedad –el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos– desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública,

no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano. No coincidimos con los griegos en que la vida pasada en retraimiento con «uno mismo» (*idion*), al margen del mundo, es «necia» por definición, ni con los romanos, para quienes dicho retraimiento sólo era un refugio temporal de su actividad en la *res publica*; en la actualidad llamamos privada a una esfera de intimidad cuyo comienzo puede rastrearse en los últimos romanos, apenas en algún período de la antigüedad griega, y cuya peculiar multiplicidad y variedad era desconocida en cualquier período anterior a la Edad Media.

No se trata simplemente de cambiar el acento. En el sentimiento antiguo, el rasgo privativo de lo privado, indicado en el propio mundo, era muy importante; literalmente significaba el estado de hallarse desprovisto de algo, incluso de las más elevadas y humanas capacidades. Un hombre que sólo viviera su vida privada, a quien, al igual que al esclavo, no se le permitiera entrar en la esfera pública, o que, a semejanza del bárbaro, no hubiera elegido establecer tal esfera, no era plenamente humano. Hemos dejado de pensar primordialmente en privación cuando usamos la palabra «privado», y esto se debe parcialmente al enorme enriquecimiento de la esfera privada a través del individualismo moderno. Sin embargo, parece incluso más importante señalar que el sentido moderno de lo privado está al menos tan agudamente opuesto a la esfera social –desconocida por los antiguos, que consideraban su contenido como materia privada– como a la política, propiamente hablando. El hecho histórico decisivo es que lo privado moderno en su más apropiada función, la de proteger lo íntimo, se descubrió como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social, con la que sin embargo se halla más próxima y auténticamente relacionado.

El primer explorador claro y en cierto grado incluso teórico de la intimidad fue Jean-Jacques Rousseau, quien es el único gran autor citado a menudo por su nombre de pila. Llegó a su descubrimiento a través de una rebelión, no contra la opresión del Estado, sino contra la insoportable perversión del corazón

humano por parte de la sociedad, su intrusión en las zonas más íntimas del hombre que hasta entonces no habían necesitado especial protección. La intimidad del corazón, a desemejanza del hogar privado, no tiene lugar tangible en el mundo, ni la sociedad contra la que protesta y hace valer sus derechos puede localizarse con la misma seguridad que el espacio público. Para Rousseau, lo íntimo y lo social eran más bien modos subjetivos de la existencia humana y, en su caso, era como si Jean-Jacques se rebelara contra un hombre llamado Rousseau. El individuo moderno y sus interminables conflictos, su habilidad para encontrarse en la sociedad como en su propia casa o para vivir por completo al margen de los demás, su carácter siempre cambiante y el radical subjetivismo de su vida emotiva, nacieron de esta rebelión del corazón. La autenticidad del descubrimiento de Rousseau está fuera de duda, por dudosa que sea la autenticidad del individuo que fue Rousseau. El asombroso florecimiento de la poesía y de la música desde la mitad del siglo XVIII hasta casi el último tercio del XIX, acompañado por el auge de la novela, única forma de arte por completo social, coincidiendo con una no menos sorprendente decadencia de todas las artes públicas, en especial la arquitectura, constituye suficiente testimonio para expresar la estrecha relación que existe entre lo social y lo íntimo.

La rebelde reacción contra la sociedad durante la que Rousseau y los románticos descubrieron la intimidad iba en primer lugar contra las igualadoras exigencias de lo social, contra lo que hoy día llamaríamos conformismo inherente a toda sociedad. Es importante recordar que dicha rebelión se realizó antes de que el principio de igualdad, al que hemos culpado de conformismo desde Tocqueville, hubiera tenido tiempo de hacerse sentir en la esfera social o política. A este respecto no es de gran importancia que una nación esté formada por iguales o desiguales, ya que la sociedad siempre exige que sus miembros actúen como si lo fueran de una enorme familia con una sola opinión e interés. Antes de la moderna desintegración de la familia, este interés y opinión comunes estaban representados por el cabeza de familia, que gobernaba de acuerdo con dicho interés e impedía la posible desunión entre sus miembros.³³ La

asombrosa coincidencia del auge de la sociedad con la decadencia de la familia indica claramente que lo que verdaderamente ocurrió fue la absorción de la unidad familiar en los correspondientes grupos sociales. La igualdad de los miembros de estos grupos, lejos de ser una igualdad entre pares, a nada se parece tanto como a la igualdad de los familiares antes del despótico poder del cabeza de familia, excepto que en la sociedad, donde la fuerza natural del interés común y de la unánime opinión está tremendamente vigorizada por el puro número, el gobierno verdadero ejercido por un hombre, que representa el interés común y la recta opinión, podía llegar a ser innecesario. El fenómeno de conformismo es característico de la última etapa de este desarrollo moderno.

Es cierto que el gobierno monárquico de un solo hombre, que los antiguos consideraban como el esquema organizativo de la familia, se transforma en la sociedad –tal como lo conocemos hoy día, cuando la cima del orden social ya no está formada por un absoluto gobernante de la familia real– en una especie de gobierno de nadie. Pero este nadie –el supuesto interés común de la sociedad como un todo en economía, así como la supuesta opinión única de la sociedad refinada en el salón– no deja de gobernar por el hecho de haber perdido su personalidad. Como sabemos por la más social forma de gobierno, esto es, por la burocracia (última etapa de gobierno en la nación-estado, cuya primera fue el benevolente despotismo y absolutismo de un solo hombre), el gobierno de nadie no es necesariamente no-gobierno; bajo ciertas circunstancias, incluso puede resultar una de sus versiones más crueles y tiránicas.

Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a «normalizar» a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente. En Rousseau encontramos estas exigencias en los salones de la alta sociedad, cuyas convenciones siempre identifican al individuo con su posición en el marco social. Lo que interesa es esta ecuación con

el estado social, y carece de importancia si se trata de verdadero rango en la sociedad medio feudal del siglo XVIII, título en la sociedad clasista del XIX, o mera función en la sociedad de masas de la actualidad. Por el contrario, el auge de este último tipo de sociedad sólo indica que los diversos grupos sociales han sufrido la misma absorción en una sociedad que la padecida anteriormente por las unidades familiares; con el ascenso de la sociedad de masas, la esfera de lo social, tras varios siglos de desarrollo, ha alcanzado finalmente el punto desde el que abarca y controla a todos los miembros de una sociedad determinada, igualmente y con idéntica fuerza. Sin embargo, la sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo.

Esta igualdad moderna, basada en el conformismo inherente a la sociedad y únicamente posible porque la conducta ha reemplazado a la acción como la principal forma de relación humana, es en todo aspecto diferente a la igualdad de la antigüedad y, en especial, a la de las ciudades-estado griegas. Pertenecer a los pocos «iguales» (*homoioi*) significaba la autorización de vivir entre pares; pero la esfera pública, la *polis*, estaba calada de un espíritu agonal, donde todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor (*aien aristeuein*).³⁴ Dicho con otras palabras, la esfera estaba reservada a la individualidad; se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quiénes eran. En consideración a esta oportunidad, y al margen del afecto a un cuerpo político que se la posibilitaba, cada individuo deseaba más o menos compartir la carga de la jurisdicción, defensa y administración de los asuntos públicos.

Este mismo conformismo, el supuesto de que los hombres se comportan y no actúan con respecto a los demás, yace en la raíz de la moderna ciencia económica, cuyo nacimiento coincidió con el auge de la sociedad y que, junto con su principal instrumento técnico, la estadística, se convirtió en la ciencia

social por excelencia. La economía –hasta la Edad Moderna una parte no demasiado importante de la ética y de la política, y basada en el supuesto de que los hombres actúan con respecto a sus actividades económicas como lo hacen en cualquier otro aspecto– ³⁵ sólo pudo adquirir carácter científico cuando los hombres se convirtieron en seres sociales y unánimemente siguieron ciertos modelos de conducta, de tal modo que quienes no observaban las normas podían ser considerados como asociales o anormales.

Las leyes de la estadística sólo son válidas cuando se trata de grandes números o de largos períodos, y los actos o acontecimientos sólo pueden aparecer estadísticamente como desviaciones o fluctuaciones. La justificación de la estadística radica en que proezas y acontecimientos son raros en la vida cotidiana y en la historia. No obstante, el pleno significado de las relaciones diarias no se revela en la vida cotidiana, sino en hechos no corrientes, de la misma manera que el significado de un período histórico sólo se muestra en los escasos acontecimientos que lo iluminan. La aplicación de la ley de grandes números y largos períodos a la política o a la historia significa nada menos que la voluntariosa destrucción de su propia materia, y es empresa desesperada buscar significado en la política o en la historia cuando todo lo que no es comportamiento cotidiano o tendencias automáticas se ha excluido como falto de importancia.

Sin embargo, puesto que las leyes de la estadística son perfectamente válidas cuando tratamos con grandes números, resulta evidente que todo incremento en la población significa una incrementada validez y una marcada disminución de error. Políticamente, quiere decir que cuanto mayor sea la población en un determinado cuerpo político, mayor posibilidad tendrá lo social sobre lo político de constituir la esfera pública. Los griegos, cuya ciudad-estado era el cuerpo político más individualista y menos acorde de los conocidos por nosotros, sabían muy bien que la *polis*, con su énfasis en la acción y en el discurso, sólo podía sobrevivir si el número de ciudadanos permanecía restringido. Un gran número de personas, apiñadas, desarrolla una inclinación casi irresistible hacia el despotismo, sea el de una persona o de una mayoría; y, si bien la estadística, es

decir, el tratamiento matemático de la realidad, era desconocida antes de la Edad Moderna, los fenómenos modernos que hicieron posible tal tratamiento —grandes números, explicación del conformismo y automatismo en los asuntos humanos— fueron precisamente esos rasgos que, a juicio de los griegos, diferenciaban la civilización persa de la suya propia.

La infortunada verdad sobre el behaviorismo y la validez de sus «leyes» es que cuanto más gente hay, más probablemente actúan y menos probablemente toleran la no-actuación. De manera estadística, esto queda demostrado en la igualación de la fluctuación. En realidad, las hazañas cada vez tendrán menos oportunidad de remontar la marea del comportamiento, y los acontecimientos perderán cada vez más su significado, es decir, su capacidad para iluminar el tiempo histórico. La uniformidad estadística no es en modo alguno un ideal científico inofensivo, sino el ya no secreto ideal político de una sociedad que, sumergida por entero en la rutina del vivir cotidiano, se halla en paz con la perspectiva científica inherente a su propia existencia.

La conducta uniforme que se presta a la determinación estadística y, por lo tanto, a la predicción científicamente correcta, apenas puede explicarse por la hipótesis liberal de una natural «armonía de intereses», fundamento de la economía «clásica»; no fue Karl Marx, sino los propios economistas liberales quienes tuvieron que introducir la «ficción comunista», es decir, dar por sentado que existe un interés común de la sociedad como un todo, que con «mano invisible» guía la conducta de los hombres y armoniza sus intereses conflictivos.³⁶ La diferencia entre Marx y sus precursores radicaba solamente en que él tomó la realidad del conflicto, tal como se presentaba en la sociedad de su tiempo, tan seriamente como la ficción hipotética de la armonía; estaba en lo cierto al concluir que la «socialización del hombre» produciría automáticamente una armonía de todos los intereses, y fue más valeroso que sus maestros liberales cuando propuso establecer en realidad la «ficción comunista» como fundamento de todas las teorías económicas. Lo que Marx no comprendió —no podía comprenderlo en su tiempo— fue que el germen de la sociedad comunista estaba presen-

te en la realidad de una familia nacional, y que su pleno desarrollo no estaba obstaculizado por ningún interés de clase como tal, sino sólo por la ya caduca estructura monárquica de la nación-estado. Indudablemente, lo que impedía un suave funcionamiento de la sociedad eran ciertos residuos tradicionales que se inmiscuían y seguían influyendo en la conducta de las clases «retrógradas». Desde el punto de vista de la sociedad, no se trataba más que de factores perturbadores en el camino hacia un pleno desarrollo de las «fuerzas sociales»; ya no correspondían a la realidad y eran por lo tanto, en cierto sentido, mucho más «ficticios» que la científica «ficción» de un interés común.

Una victoria completa de la sociedad siempre producirá alguna especie de «ficción comunista», cuya sobresaliente característica política es la de estar gobernada por una «mano invisible», es decir, por nadie. Lo que tradicionalmente llamamos estado y gobierno da paso aquí a la pura administración, situación que Marx predijo acertadamente como el «debilitamiento del Estado», si bien se equivocó en suponer que sólo una revolución podría realizarlo, y más todavía al creer que esta completa victoria de la sociedad significaría el surgimiento final del «reino de la libertad».³⁷

Para calibrar el alcance del triunfo de la sociedad en la Edad Moderna, su temprana sustitución de la acción por la conducta y ésta por la burocracia, el gobierno personal por el de nadie, conviene recordar que su inicial ciencia de la economía, que sólo sustituye a los modelos de conducta en este más bien limitado campo de la actividad humana, fue finalmente seguida por la muy amplia pretensión de las ciencias sociales que, como «ciencias del comportamiento», apuntan a reducir al hombre, en todas sus actividades, al nivel de un animal de conducta condicionada. Si la economía es la ciencia de la sociedad en sus primeras etapas, cuando sólo podía imponer sus normas de conducta a sectores de la población y a parte de su actividad, el auge de las «ciencias del comportamiento» señala con claridad la etapa final de este desarrollo, cuando la sociedad de masas ha devorado todos los estratos de la nación y la «conducta social» se ha convertido en modelo de todas las fases de la vida.

Desde el auge de la sociedad, desde la admisión de la familia y de las actividades propias de la organización doméstica a la esfera pública, una de las notables características de la nueva esfera ha sido una irresistible tendencia a crecer, a devorar las más antiguas esferas de lo político y privado, así como de la más recientemente establecida de la intimidad. Este constante crecimiento, cuya no menos constante aceleración podemos observar desde hace tres siglos al menos, adquiere su fuerza debido a que, a través de la sociedad, de una forma u otra ha sido canalizado hacia la esfera pública el propio proceso de la vida. En la esfera privada de la familia era donde se cuidaban y garantizaban las necesidades de la vida, la supervivencia individual y la continuidad de la especie. Una de las características de lo privado, antes del descubrimiento de lo íntimo, era que el hombre existía en esta esfera no como verdadero ser humano, sino únicamente como espécimen del animal de la especie humana. Ésta era precisamente la razón básica del tremendo desprecio sentido en la antigüedad por lo privado. El auge de la sociedad ha hecho cambiar la opinión sobre dicha esfera, pero apenas ha transformado su naturaleza. El carácter monolítico de todo tipo de sociedad, su conformismo que sólo tiene en cuenta un interés y una opinión, básicamente está enraizado en la unicidad de la especie humana. Debido a que dicha unicidad no es fantasía ni siquiera simple hipótesis científica, como la «ficción comunista» de la economía clásica, la sociedad de masas, en la que el hombre como animal social rige de manera suprema y donde en apariencia puede garantizarse a escala mundial la supervivencia de la especie, es capaz al mismo tiempo de llevar a la humanidad a su extinción.

Tal vez la indicación más clara de que la sociedad constituye la organización pública del propio proceso de la vida, pueda hallarse en el hecho de que en un tiempo relativamente corto la nueva esfera social transformó todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados; en otras palabras, quedaron en seguida centradas en una actividad necesaria para mantener la vida. (Para obtener una sociedad de trabajadores, está claro que no es necesario que cada uno de los miembros sea trabajador —ni siquiera la emancipación de la clase

trabajadora y el enorme poder potencial que le concede el gobierno de la mayoría son decisivos—, sino que todos sus miembros consideren lo que hacen fundamentalmente como medio de mantener su propia vida y la fe de su familia.) La sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público.

En modo alguno es indiferente que se realice una actividad en público o en privado. Sin duda el carácter de la esfera pública debe cambiar de acuerdo con las actividades admitidas en él, pero en gran medida la propia actividad cambia también su propia naturaleza. La actividad laboral, bajo todas las circunstancias relacionadas con el proceso de la vida en su sentido más elemental y biológico, permaneció estacionaria durante miles de años, encerrada en la eterna repetición del proceso vital al que estaba atada. La admisión del trabajo en la esfera pública, lejos de eliminar su carácter de proceso —lo que cabría haber esperado si se recuerda que los cuerpos políticos siempre se han planeado para la permanencia y que sus leyes siempre se han entendido como limitaciones impuestas al movimiento—, ha liberado, por el contrario, dicho proceso de su circular y monótona repetición, transformándolo rápidamente en un progresivo desarrollo cuyos resultados han modificado por completo y en pocos siglos todo el mundo habitado.

En el momento en que el trabajo quedó liberado de las restricciones impuestas por su destierro en la esfera privada —y esta emancipación no fue consecuencia de la emancipación de la clase trabajadora, sino que le precedió—, fue como si el elemento de crecimiento inherente a toda vida orgánica hubiera superado y sobrecrecido los procesos de decadencia, con los que la vida orgánica es contenida y equilibrada en la familia de la naturaleza. La esfera social, donde el proceso de la vida ha establecido su propio dominio público, ha desatado un crecimiento no natural, por decirlo de alguna manera; y contra este constante crecimiento de la esfera social, no contra la sociedad, lo privado y lo íntimo, por un lado, y lo político (en el más reducido sentido de la palabra), por el otro, se han mostrado incapaces de defenderse.

Lo calificado como crecimiento no natural de lo natural suele considerarse como el incremento constantemente acelerado en la productividad del trabajo. El mayor factor singular de este constante incremento desde su comienzo ha sido la organización laboral, visible en la llamada división del trabajo, que precedió a la Revolución Industrial; incluso la mecanización de los procesos laborales, segundo factor importantísimo en la productividad del trabajo, está basada en dicha organización. Puesto que como propio principio organizativo deriva claramente de la esfera pública más que de la privada, la división del trabajo es precisamente lo que le sobreviene a la actividad laboral sometida a las condiciones de la esfera pública, lo que nunca le ha acaecido en la esfera privada familiar.³⁸ En ningún otro campo de la vida hemos alcanzado tal excelencia como en la revolucionaria transformación del trabajo, hasta el punto de que el significado verbal de la propia palabra (que siempre había estado relacionado con penas y fatigas casi insoportables, con esfuerzo y dolor y, en consecuencia, con una deformación del cuerpo humano, de tal modo que sólo podían ser su origen la extrema miseria y pobreza) ha comenzado a perderse para nosotros.³⁹ Mientras la necesidad hacía del trabajo algo indispensable para mantener la vida, la excelencia era lo último que cabía esperar de él.

La propia excelencia, *aretē* para los griegos y *virtus* para los romanos, se ha asignado desde siempre a la esfera pública, donde cabe sobresalir, distinguirse de los demás. Toda actividad desempeñada en público puede alcanzar una excelencia nunca igualada en privado, porque ésta, por definición, requiere la presencia de otros, y dicha presencia exige la formalidad del público, constituido por los pares de uno, y nunca la casual, familiar presencia de los iguales o inferiores a uno.⁴⁰ Ni siquiera la esfera social —aunque hizo anónima a la excelencia, acentuó el progreso de la humanidad en vez del logro de los hombres, y cambió hasta hacerlo irreconocible el contenido de la esfera pública— ha conseguido por completo aniquilar la relación entre actuación pública y excelencia. Mientras que hemos llegado a ser excelentes en la labor que desempeñamos en público, nuestra capacidad para la acción y el discurso ha perdido gran

parte de su anterior calidad, ya que el auge de la esfera social los desterró a la esfera de lo íntimo y privado. Esta curiosa discrepancia no ha escapado a la atención pública, que a menudo la carga sobre un presunto tiempo de retraso entre nuestras capacidades técnicas y nuestro general desarrollo humanístico, o entre las ciencias físicas, que modifican y controlan a la naturaleza, y las ciencias sociales, que no saben cómo cambiar y controlar a la sociedad. Dejando aparte otras falacias de la argumentación, ya frecuentemente señaladas y que no es necesario repetir, esa crítica se refiere a un posible cambio de la psicología de los seres humanos –sus llamados modelos de conducta– y no a un cambio del mundo en que se mueven. Y esta interpretación psicológica, para la que la ausencia o presencia de una esfera pública es tan inapropiada como cualquier tangible y mundana realidad, parece más bien dudosa debido a que ninguna actividad pueda pasar a ser excelente si el mundo no le proporciona un espacio adecuado para su ejercicio. Ni la educación, ni la ingeniosidad, ni el talento pueden reemplazar a los elementos constitutivos de la esfera pública, que la hacen lugar propicio para la excelencia humana.

7. La esfera pública: lo común

La palabra «público» significa dos fenómenos estrechamente relacionados, si bien no idénticos por completo.

En primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros– constituye la realidad. Comparada con la realidad que proviene de lo visto y oído, incluso las mayores fuerzas de la vida íntima –las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, las delicias de los sentidos– llevan una incierta y oscura existencia hasta que se transforman, desindividualizadas, como si dijéramos, en una forma adecuada para la aparición pública.⁴¹ La más corriente de dichas transformaciones sucede en la narración de historias y por lo general en la transposición artística de las experiencias individuales.

Sin embargo, no necesitamos la forma artística para testimoniar esta transfiguración. Siempre que hablamos de cosas que pueden experimentarse sólo en privado o en la intimidad, las mostramos en una esfera donde adquieren una especie de realidad que, fuera cual fuese su intensidad, no podían haber tenido antes. La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos, y puesto que la intimidad de una vida privada plenamente desarrollada, tal como no se había conocido antes del auge de la Edad Moderna y la concomitante decadencia de la esfera pública, siempre intensifica y enriquece grandemente toda la escala de emociones subjetivas y sentimientos privados, esta intensificación se produce a expensas de la seguridad en la realidad del mundo y de los hombres.

En efecto, la sensación más intensa que conocemos, intensa hasta el punto de borrar todas las otras experiencias, es decir, la experiencia del dolor físico agudo, es al mismo tiempo la más privada y la menos comunicable de todas. Quizá no es sólo la única experiencia que somos incapaces de transformar en un aspecto adecuado para la presentación pública, sino que además nos quita nuestra sensación de la realidad a tal extremo que la podemos olvidar más rápida y fácilmente que cualquier otra cosa.

Parece que no exista puente entre la subjetividad más radical, en la que ya no soy «reconocible», y el mundo exterior de la vida.⁴² Dicho con otras palabras, el dolor, verdadera experiencia entre la vida como "ser entre los hombres" (*inter homines esse*) y la muerte, es tan subjetivo y alejado del mundo de las cosas y de los hombres que no puede asumir una apariencia en absoluto.⁴³

Puesto que nuestra sensación de la realidad depende por entero de la apariencia y, por lo tanto, de la existencia de una esfera pública en la que las cosas surjan de la oscura y cobijada existencia, incluso el crepúsculo que ilumina nuestras vidas privadas e íntimas deriva de la luz mucho más dura de la esfera pública. Sin embargo, hay muchas cosas que no pueden soportar la implacable, brillante luz de la constante presencia de otros en la escena pública; allí, únicamente se tolera lo que es

considerado apropiado, digno de verse u oírse, de manera que lo inapropiado se convierte automáticamente en asunto privado. Sin duda, esto no significa que los intereses privados sean por lo general inapropiados; por el contrario, veremos que existen numerosas materias apropiadas que sólo pueden sobrevivir en la esfera de lo privado. El amor, por ejemplo, a diferencia de la amistad, muere o, mejor dicho, se extingue en cuanto es mostrado en público. («Nunca busques contar tu amor / amor que nunca se puede contar.») Debido a su inherente mundanidad, el amor únicamente se hace falso y pervertido cuando se emplea para finalidades políticas, tales como el cambio o salvación del mundo.

Lo que la esfera pública considera inapropiado puede tener un encanto tan extraordinario y contagioso que cabe que lo adopte todo un pueblo, sin perder por tal motivo su carácter esencialmente privado. El moderno encanto por las «pequeñas cosas», si bien lo predicó la poesía en casi todos los idiomas europeos al comienzo del siglo XX, ha encontrado su presentación clásica en el *petit bonheur* de los franceses. Desde la decadencia de su, en otro tiempo grande y gloriosa esfera pública, los franceses se han hecho maestros en el arte de ser felices entre «cosas pequeñas», dentro de sus cuatro paredes, entre arca y cama, mesa y silla, perro, gato y macetas de flores, extendiendo a estas cosas un cuidado y ternura que, en un mundo donde la rápida industrialización elimina constantemente las cosas de ayer para producir los objetos de hoy, puede incluso parecer el último y puramente humano rincón del mundo. Esta ampliación de lo privado, el encanto, como si dijéramos, de todo un pueblo, no constituye una esfera pública, sino que, por el contrario, significa que dicha esfera casi ha retrocedido por completo, de manera que la grandeza ha dado paso por todas partes al encanto; si bien la esfera pública puede ser grande, no puede ser encantadora precisamente porque es incapaz de albergar lo inapropiado.

En segundo lugar, el término «público» significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limi-

tado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo.

La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas. Esta extraña situación semeja a una sesión de espiritismo donde cierto número de personas sentado alrededor de una mesa pudiera ver de repente, por medio de algún truco mágico, cómo ésta desaparece, de modo que dos personas situadas una frente a la otra ya no estuvieran separadas, aunque no relacionadas entre sí por algo tangible.

Históricamente, sólo conocemos un principio ideado para mantener unida a una comunidad que haya perdido su interés en el mundo común y cuyos miembros ya no se sientan relacionados y separados por ella. Encontrar un nexo entre las personas lo bastante fuerte para reemplazar al mundo, fue la principal tarea política de la primera filosofía cristiana, y fue san Agustín quien propuso basar en la caridad no sólo la «hermandad» cristiana, sino todas las relaciones humanas. Pero esta caridad, aunque su mundanidad corresponde de manera evidente a la general experiencia humana del amor, al mismo tiempo se diferencia claramente de ella por ser algo que, al igual que el mundo, está entre los hombres: «Incluso los ladrones tienen entre sí (*inter se*) lo que llaman caridad».⁴⁴ Este sorprendente ejemplo del principio político cristiano es sin duda un buen hallazgo, ya que el nexo de la caridad entre los hombres, si bien es incapaz de establecer una esfera pública propia, resulta perfectamente adecuado al principal principio cristiano de la no-

mundanidad y es sobremanera apropiado para llevar a través del mundo a un grupo de personas esencialmente sin mundo, trátase de santos o de criminales, siempre que se entienda que el propio mundo está condenado y que toda actividad se emprende con la condición de *quamdiu mundus durat* («mientras el mundo dure».⁴⁵ El carácter no público y no político de la comunidad cristiana quedó primeramente definido en la exigencia de que formara un *corpus*, un cuerpo, cuyos miembros estuvieran relacionados entre sí como hermanos de una misma familia.⁴⁶ La estructura de la vida comunitaria se modeló a partir de las relaciones entre los miembros de una familia, ya que se sabía que éstas eran no políticas e incluso antipolíticas. Nunca había existido una esfera pública entre familiares y, por lo tanto, no era probable que surgiera de la vida comunitaria cristiana si dicha vida se regía por el principio de la caridad y nada más. Incluso entonces, como sabemos por la historia y por las reglas de las órdenes monásticas –únicas comunidades en que se ha intentado el principio de caridad como proyecto político–, el peligro de que las actividades emprendidas ante «la necesidad de la vida presente» (*necessitas vitae praesentis*)⁴⁷ llevaran por sí mismas, debido a que se realizaban en presencia de otros, al establecimiento de una especie de contramundo, de esfera pública dentro de las propias órdenes, era lo bastante grande como para requerir normas y regulaciones adicionales, entre las que cabe destacar para nuestro contexto la prohibición de la excelencia y su consiguiente orgullo.⁴⁸

La no-mundanidad como fenómeno político sólo es posible bajo el supuesto de que el mundo no perdurará; sin embargo, con este supuesto es casi inevitable que la no-mundanidad, de una u otra forma, comience a dominar la escena política. Así sucedió tras la caída del Imperio Romano y, aunque por razones muy distintas y con formas muy diferentes e incluso más desconsoladoras, parece ocurrir de nuevo en nuestros días. La abstención cristiana de las cosas del mundo no es en modo alguno la única conclusión que se puede sacar de la convicción de que los objetos del hombre, productos de manos mortales, sean tan mortales como sus fabricantes. Por el contrario, este hecho puede intensificar también el disfrute y consumo de las

cosas del mundo, toda clase de intercambios en que el mundo no se considera fundamentalmente como *koinon*, lo que es común a todos. Sólo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mundo en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí, depende por entero de la permanencia. Si el mundo ha de incluir un espacio público, no se puede establecerlo para una generación y planearlo sólo para los vivos, sino que debe superar el tiempo vital de los hombres mortales.

Sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles. Porque, a diferencia del bien común, tal como lo entendía el cristianismo –salvación de la propia alma como interés común a todos–, el mundo común es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no sólo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros. Pero tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo. Durante muchas épocas anteriores a la nuestra –hoy día, ya no– los hombres entraban en la esfera pública porque deseaban que algo suyo o algo que tenían en común con los demás fuera más permanente que su vida terrena. (Así, la maldición de la esclavitud no sólo consistía en la falta de libertad y visibilidad, sino también en el temor de los propios esclavos «de que, por ser oscuros, pasarían sin dejar huella de su existencia».)⁴⁹ Quizá no haya testimonio más claro de la desaparición de la esfera pública en la Edad Moderna que la casi absoluta pérdida de interés por la inmortalidad, eclipsada en cierto modo por la simultánea pérdida de preocupación metafísica hacia la eternidad. Ésta, por ser tema de los filósofos y de la *vita contemplativa*, ha de quedar al margen de nuestras consideraciones. Aquélla se identifica con el

vicio privado de la vanidad. En efecto, bajo las condiciones modernas resulta tan improbable que alguien aspire seriamente a la inmortalidad terrena, que está justificado pensar que sólo se trata de vanidad.

El famoso pasaje de Aristóteles –«al considerar los asuntos humanos, uno no debe ... considerar al hombre como es y no considerar lo que es mortal en las cosas mortales, sino pensar sobre ellas [únicamente] en la medida en que tienen la posibilidad de inmortalizar»– es muy adecuado al pensamiento de la época.⁵⁰ Porque ante todo la *polis* fue para los griegos, al igual que la *res publica* para los romanos, su garantía contra la futilidad de la vida individual, el espacio protegido contra esta futilidad y reservado para la relativa permanencia, si no inmortalidad, de los mortales.

Lo que pensaba la Edad Moderna de la esfera pública, tras el espectacular ascenso de la sociedad a la preeminencia pública, lo expresó Adam Smith cuando, con ingenua sinceridad, se refirió a «esa no próspera raza de hombres comúnmente llamada hombres de letras» para la que la «admiración pública ... es siempre una parte de su recompensa ... una considerable parte ... en la profesión de la medicina; quizás aún mayor en la de las leyes; en poesía y filosofía es casi el todo».⁵¹ De lo que resulta evidente que la admiración pública y la recompensa monetaria son de la misma naturaleza y pueden convertirse en sustitutas una de otra. También la admiración pública es algo que cabe usar y consumir, y la posición social, como diríamos hoy día, llena una necesidad como el alimento lo hace con otra: la admiración pública es consumida por la vanidad individual como el alimento por el hambriento. Está claro que desde este punto de vista la prueba de la realidad no se basa en la pública presencia de otros, sino en la mayor o menor urgencia de necesidades de cuya existencia o no existencia nadie puede atestiguar, a excepción de quien las padece. Y puesto que la necesidad de alimento tiene su demostrable base de realidad en el propio proceso de la vida, resulta también claro que las punzadas del hambre, subjetivas por completo, son más reales que la «vanagloria», como Hobbes solía llamar a la necesidad de admiración pública. Incluso si estas necesidades, por algún milagro de simpatía,

fueran compartidas por otros, su misma futilidad les impediría establecer algo tan sólido y permanente como un mundo común. La cuestión entonces no es que haya una falta de admiración pública por la poesía y la filosofía en el Mundo Moderno, sino que tal admiración no constituye un espacio en el que las cosas se salven de la destrucción del tiempo. La futilidad de la admiración pública, que se consume diariamente en cantidades cada vez mayores, es tal que la recompensa monetaria, una de las cosas más fútiles que existen, puede llegar a ser más «objetiva» y más real.

A diferencia de esta «objetividad», cuya única base es el dinero como común denominador para proveer a todas las necesidades, la realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común. Pues, si bien el mundo común es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él, y el puesto de uno puede no coincidir más con el de otro que la posición de dos objetos. Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. Éste es el significado de la vida pública, comparada con la cual incluso la más rica y satisfactoria vida familiar sólo puede ofrecer la prolongación o multiplicación de la posición de uno con sus acompañantes aspectos y perspectivas. Cabe que la subjetividad de lo privado se prolongue y multiplique en una familia, incluso que llegue a ser tan fuerte que su peso se deje sentir en la esfera pública, pero ese «mundo» familiar nunca puede reemplazar a la realidad que surge de la suma total de aspectos presentada por un objeto a una multitud de espectadores. Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana.

Bajo las condiciones de un mundo común, la realidad no está garantizada principalmente por la «naturaleza común» de todos los hombres que la constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante

variedad de perspectivas, todos están interesados por el mismo objeto. Si la identidad del objeto deja de discernirse, ninguna naturaleza común de los hombres, y menos aún el no natural conformismo de una sociedad de masas, puede evitar la destrucción del mundo común, precedida por lo general de la destrucción de los muchos aspectos en que se presenta a la pluralidad humana. Esto puede ocurrir bajo condiciones de radical aislamiento, donde nadie está de acuerdo con nadie, como suele darse en las tiranías. Pero también puede suceder bajo condiciones de la sociedad de masas o de la histeria colectiva, donde las personas se comportan de repente como si fueran miembros de una familia, cada una multiplicando y prolongando la perspectiva de su vecino. En ambos casos, los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva.

8. La esfera privada: la propiedad

Con respecto a esta múltiple significación de la esfera pública, la palabra «privado» cobra su original sentido privativo, su significado. Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una «objetiva» relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida. La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás; hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera. Cualquier cosa que realiza carece de significado y consecuencia para los otros, y lo que le importa a él no interesa a los demás.

Bajo las circunstancias modernas, esta carencia de relación «objetiva» con los otros y de realidad garantizada mediante ellos se ha convertido en el fenómeno de masas de la soledad, donde ha adquirido su forma más extrema y antihumana.⁵² La razón de este extremo consiste en que la sociedad de masas no sólo destruye la esfera pública sino también la privada, quita al hombre no sólo su lugar en el mundo sino también su hogar privado, donde en otro tiempo se sentía protegido del mundo y donde, en todo caso, incluso los excluidos del mundo podían encontrar un sustituto en el calor del hogar y en la limitada realidad de la vida familiar. El pleno desarrollo de la vida hogareña en un espacio interior y privado lo debemos al extraordinario sentido político de los romanos, que, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia. Y aunque las condiciones de los esclavos probablemente apenas eran mejores en Roma que en Atenas, es muy característico que un escritor romano haya creído que, para los esclavos, la casa del dueño era lo que la *res publica* para los ciudadanos.⁵³ Dejando aparte lo soportable que pudiera ser la vida privada en la familia, evidentemente nunca podía ser más que un sustituto, aunque la esfera privada tanto en Roma como en Atenas ofrecía numerosas ocasiones para actividades que hoy día clasificamos como más altas que la política, tal como la acumulación de riqueza en Grecia o la entrega al arte y la ciencia en Roma. Esta actitud «liberal», que bajo ciertas circunstancias originó esclavos muy prósperos y de gran instrucción, únicamente significaba que ser próspero no tenía realidad en la *polis* griega y ser filósofo no tenía mucha consecuencia en la república romana.⁵⁴

Resulta lógico que el rasgo privativo de lo privado; la conciencia de carecer de algo esencial en una vida transcurrida exclusivamente en la restringida esfera de la casa, haya quedado debilitado casi hasta el punto de extinción por el auge del cristianismo. La moralidad cristiana, diferenciada de sus preceptos religiosos fundamentales, siempre ha insistido en que todos deben ocuparse de sus propios asuntos y que la responsabilidad política constituía una carga, tomada exclusivamente

en beneficio del bienestar y salvación de quienes se liberan de la preocupación por los asuntos públicos.⁵⁵ Es sorprendente que esta actitud haya sobrevivido en la secular Época Moderna a tal extremo que Karl Marx, quien en éste como en otros muchos aspectos únicamente resumió, conceptualizó y transformó en programa los básicos supuestos de doscientos años de modernidad, pudiera finalmente predecir y confiar en el «marchitamiento» del conjunto de la esfera pública. La diferencia del punto de vista cristiano y socialista en este aspecto, uno considerando al gobierno como mal necesario debido a la perversidad del hombre y el otro confiando en su final supresión, no lo es en cuanto a estimación de la propia esfera pública, sino de la naturaleza humana. Lo que es imposible captar desde cualquiera de los puntos de vista es que el «marchitamiento del estado» había sido precedido por el debilitamiento de la esfera pública, o más bien por su transformación en una esfera de gobierno muy restringida; en la época de Marx, este gobierno ya había comenzado a marchitarse, es decir, a transformarse en una «organización doméstica» de alcance nacional, hasta que en nuestros días ha empezado a desaparecer por completo en la aún más restringida e impersonal esfera de la administración.

Parece estar en la naturaleza de la relación entre la esfera pública y la privada que la etapa final de la desaparición de la primera vaya acompañada por la amenaza de liquidación de la segunda. No es casualidad que toda la discusión se haya convertido finalmente en una argumentación sobre la deseabilidad o indeseabilidad de la propiedad poseída privadamente. La palabra «privada» en conexión con propiedad, incluso en términos del antiguo pensamiento político, pierde de inmediato su privativo carácter y gran parte de su oposición a la esfera pública en general; aparentemente, la propiedad posee ciertas calificaciones que, si bien basadas en la esfera privada, siempre se consideraron de máxima importancia para el cuerpo político.

La profunda relación entre público y privado, manifiesta en su nivel más elemental en la cuestión de la propiedad privada, posiblemente se comprende mal hoy día debido a la moderna ecuación de propiedad y riqueza por un lado y carencia de propiedad y pobreza por el otro. Dicho malentendido es sumamen-

te molesto, ya que ambas, tanto la propiedad como la riqueza, son históricamente de mayor pertinencia a la esfera pública que cualquier otro asunto e interés privado y han desempeñado, al menos formalmente, más o menos el mismo papel como principal condición para la admisión en la esfera pública y en la completa ciudadanía. Resulta, por lo tanto, fácil olvidar que riqueza y propiedad, lejos de ser lo mismo, son de naturaleza por completo diferente. El actual auge de reales o potencialmente muy ricas sociedades que, al mismo tiempo, carecen en esencia de propiedad debido a que la riqueza del individuo consiste en su participación en la renta anual de la sociedad como un todo, demuestra con claridad la poca relación que guardan estas dos cosas.

Antes de la Edad Moderna, que comenzó con la expropiación de los pobres y luego procedió a emancipar a las clases sin propiedad, todas las civilizaciones se habían basado en lo sagrado de la propiedad privada. La riqueza, por el contrario, privadamente poseída o públicamente distribuida, nunca fue sagrada. En sus orígenes, la propiedad significaba ni más ni menos el tener un sitio de uno en alguna parte concreta del mundo y por lo tanto pertenecer al cuerpo político, es decir, ser el cabeza de una de las familias que juntas formaban la esfera pública. Este sitio del mundo privadamente poseído era tan exactamente idéntico al de la familia que lo poseía,⁵⁶ que la expulsión de un ciudadano no sólo podía significar la confiscación de su hacienda sino también la destrucción real del propio edificio.⁵⁷ La riqueza de un extranjero o de un esclavo no era bajo ninguna circunstancia sustituto de su propiedad,⁵⁸ y la pobreza no privaba al cabeza de familia de su sitio en el mundo ni de la ciudadanía resultante de ello. En los primeros tiempos, si por azar perdía su puesto, perdía automáticamente su ciudadanía y la protección de la ley.⁵⁹ Lo sagrado de lo privado era como lo sagrado de lo oculto, es decir, del nacimiento y de la muerte, comienzo y fin de los mortales que, al igual que todas las criaturas vivas, surgían y retornaban a la oscuridad de un submundo.⁶⁰ El rasgo no privativo de la esfera familiar se basaba originalmente en ser la esfera del nacimiento y de la muerte, que debe ocultarse de la esfera pública porque acoge las cosas ocul-

tas a los ojos humanos e impenetrables al conocimiento humano.⁶¹ Es oculto porque el hombre no sabe de dónde procede cuando nace ni adónde va cuando muere.

No sólo es importante el interior de esta esfera, que permanece oculta y con significación no pública, sino que también lo es para la ciudad su apariencia externa, manifestada en la esfera ciudadana mediante las fronteras entre una casa y otra. Originalmente, la ley se identificó con esta línea fronteriza,⁶² que en los tiempos antiguos era un verdadero espacio, una especie de tierra de nadie⁶³ entre lo público y lo privado, que protegía ambas esferas y, al mismo tiempo, las separaba. La ley de la *polis* superó este antiguo concepto, si bien conservó su originario significado espacial. La ley de la ciudad-estado no era el contenido de la acción política (la idea de que la actividad política es fundamentalmente legisladora, aunque de origen romano, es moderna en esencia y tuvo su mayor expresión en la filosofía política de Kant), ni un catálogo de prohibiciones basado, como aún ocurre en todas las leyes modernas, en el «no harás» del Decálogo. Literalmente era una muralla, sin la que podría haber habido un conjunto de casas, una ciudad (*asty*), pero no una comunidad política. Esta ley-muralla era sagrada, pero sólo el recinto era político.⁶⁴ Sin ella, la esfera pública pudiera no tener más existencia que la de una propiedad sin valla circundante; la primera incluía la vida política, la segunda protegía el proceso biológico de la vida familiar.⁶⁵

Por lo tanto, no es exacto decir que la propiedad privada, antes de la Edad Moderna, era la condición evidente para entrar en la esfera pública; era mucho más que eso. Lo privado era semejante al aspecto oscuro y oculto de la esfera pública, y si ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano.

De origen posterior y diferente por completo es el significado político de la riqueza privada, de la que salen los medios para la subsistencia. Ya hemos mencionado la antigua identificación de la necesidad con la esfera privada de la familia, donde cada uno tenía que hacer frente por sí mismo a las exigencias de la vida. El hombre libre, que disponía de su esfera privada y no

estaba, como el esclavo, a disposición de un amo, podía verse «obligado» por la pobreza. Ésta fuerza al hombre libre a comportarse como un esclavo.⁶⁶ Así, pues, la riqueza privada se convirtió en condición para ser admitido en la vida pública no porque su poseedor estuviera entregado a acumularla, sino, por el contrario, debido a que aseguraba con razonable seguridad que su poseedor no tendría que dedicarse a buscar los medios de uso y consumo y quedaba libre para la actitud pública.⁶⁷ Está claro que la vida pública sólo era posible después de haber cubierto las mucho más urgentes necesidades de la vida. Los medios para hacerles frente procedían del trabajo, y de ahí que a menudo la riqueza de una persona se estableciera por el número de trabajadores, es decir, de esclavos, que poseía.⁶⁸ Ser propietarios significaba tener cubiertas las necesidades de la vida y, por lo tanto, ser potencialmente una persona libre para trascender la propia vida y entrar en el mundo que todos tenemos en común.

Sólo con la concreta tangibilidad de ese mundo común, esto es, con el nacimiento de la ciudad-estado, pudo esta especie de propiedad privada adquirir eminente significado político, y es evidente que el famoso «desdén por las ocupaciones serviles» no se halla en el mundo homérico. Si el propietario decidía ampliar su propiedad en lugar de usarla para llevar una vida política, era como si de modo voluntario sacrificara su libertad y pasara a ser lo que era el esclavo en contra de su voluntad, o sea, un siervo de la necesidad.⁶⁹

Hasta el comienzo de la Edad Moderna, esta especie de propiedad nunca se había considerado sagrada, y sólo donde la riqueza como fuente de ingreso se identificaba con el trozo de tierra donde se asentaba la familia, es decir, en una sociedad esencialmente agrícola, coincidieron estos dos tipos de propiedad y asumieron el carácter de sagrado. En todo caso, los abogados modernos de la propiedad privada, que unánimemente la consideran como riqueza individualmente poseída y nada más, tienen poco motivo para apelar a una tradición según la cual no podía existir libre esfera pública sin un adecuado establecimiento y protección de lo privado. Porque la enorme acumulación de riqueza, todavía en marcha, de la sociedad moderna,

que comenzó con la expropiación —la de las clases campesinas, que, a su vez, fue la casi accidental consecuencia de la expropiación de las propiedades eclesiásticas después de la Reforma—,⁷⁰ jamás ha mostrado demasiada consideración por la propiedad privada, sino que la ha sacrificado siempre que ha entrado en conflicto con la acumulación de riqueza. El dicho de Proudhon de que la propiedad es robo tiene una sólida base de verdad en los orígenes del capitalismo moderno; resulta significativo que incluso Proudhon vacilase en aceptar el dudoso remedio de la expropiación general, puesto que sabía muy bien que la abolición de la propiedad privada, aunque curara el mal de la pobreza, atraía muy probablemente el mayor mal de la tiranía.⁷¹ Puesto que Proudhon no distinguía entre propiedad y riqueza, las dos aparecen en su obra como contradictorias, lo que no es cierto. La apropiación individual de riqueza no respetará a la larga la propiedad privada más que la socialización del proceso de acumulación. No es un invento de Karl Marx, sino algo que existe en la misma naturaleza de esta sociedad, que en cualquier sentido lo privado no hace más que obstaculizar el desarrollo de la «productividad» social, y que se han de denegar las consideraciones de la propiedad privada en favor del proceso siempre creciente de la riqueza social.⁷²

9. Lo social y lo privado

Lo que llamábamos antes el auge de lo social coincidió históricamente con la transformación del interés privado por la propiedad privada en un interés público. La sociedad, cuando entró por vez primera en la esfera pública, adoptó el disfraz de una organización de propietarios que, en lugar de exigir el acceso a la esfera pública debido a su riqueza, pidió protección para acumular más riqueza. En palabras de Bodin, el gobierno pertenecía a los reyes y la propiedad a los súbditos, de manera que el deber de los reyes era gobernar en interés de la propiedad de sus súbditos. La «Commonwealth», como se ha señalado recientemente, «existió en gran manera para la *common wealth*, “riqueza común”».⁷³

Cuando esta riqueza común, resultado de actividades anteriormente desterradas a lo privado familiar, consiguió apoderarse de la esfera pública, las posesiones privadas —que por esencia son mucho menos permanentes y mucho más vulnerables a la mortalidad de sus dueños que el mundo común, que siempre surge del pasado y se propone perdurar para las futuras generaciones— comenzaron a socavar la durabilidad del mundo. Ciertamente es que la riqueza puede acumularse hasta tal extremo que ningún período de vida individual es capaz de consumirla, con lo que la familia más que el individuo se convierte en su propietario. No obstante, la riqueza sigue siendo algo destinado a usarlo y consumirlo, al margen de los períodos de vida individual que pueda sustentar. Únicamente cuando la riqueza se convirtió en capital, cuya principal función era producir más capital, la propiedad privada igualó o se acercó a la permanencia inherente al mundo comúnmente compartido.⁷⁴ Sin embargo, esta permanencia es de diferente naturaleza; se trata de la permanencia de un proceso, más que de la permanencia de una estructura estable. Sin el proceso de acumulación, la riqueza caería en seguida en el opuesto proceso de desintegración mediante el uso y el consumo.

Por lo tanto, la riqueza común nunca puede llegar a ser común en el sentido que hablamos de un mundo común; quedó, o más bien se procuró que quedara, estrictamente privada. Sólo era común el gobierno nombrado para proteger entre sí a los poseedores privados en su competitiva lucha por aumentar la riqueza. La evidente contradicción de este moderno concepto de gobierno, donde lo único que el pueblo tiene en común son sus intereses privados, ya no ha de molestarnos como le molestaba a Marx, puesto que sabemos que la contradicción entre privado y público, típica de las iniciales etapas de la Edad Moderna, ha sido un fenómeno temporal que introdujo la completa extinción de la misma diferencia entre las esferas pública y privada, la sumersión de ambas en la esfera de lo social. También por lo anterior nos hallamos en una posición mucho mejor para darnos cuenta de las consecuencias que, para la existencia humana, se derivan cuando desaparecen las esferas pública y privada, la primera porque se ha convertido en una función de

la privada y la segunda porque ha pasado a ser el único interés común que queda.

Visto desde este punto de vista, el descubrimiento moderno de la intimidad parece un vuelo desde el mundo exterior a la interna subjetividad del individuo, que anteriormente estaba protegida por la esfera privada. La disolución de esta esfera en lo social puede observarse perfectamente en la progresiva transformación de la propiedad inmóvil hasta que finalmente la distinción entre propiedad y riqueza, entre los *fungibles* y los *consumptibles* de la ley romana, pierde todo significado, ya que la cosa tangible, «fungible», se ha convertido en un objeto de «consumo»; perdió su privado valor, de uso, que estaba determinado por su posición, y adquirió un valor exclusivamente social, determinado mediante su siempre cambiante intercambiabilidad, cuya fluctuación sólo podía fijarse temporalmente relacionándola con el común denominador del dinero.⁷⁵ En estrecho contacto con esta vaporización de lo tangible se hallaba la más revolucionaria contribución moderna al concepto de propiedad, según la cual ésta no era una fija y firmemente localizada parte del mundo adquirida por su dueño de una u otra manera, sino que por el contrario tenía su origen en el propio hombre, en su posesión de un cuerpo y su indisputable propiedad de la fuerza de este cuerpo, que Marx llamó «fuerza de trabajo».

Así, la propiedad moderna perdió su carácter mundano y se localizó en la propia persona, es decir, en lo que un individuo sólo puede perder con su vida. Históricamente, el supuesto de Locke de que la labor del cuerpo de uno es el origen de la propiedad, resulta más que dudoso; pero si tenemos en cuenta el hecho de que ya vivimos bajo condiciones en las que nuestra propiedad más segura es nuestra habilidad y fuerza de trabajo, es más que probable que esto llegará a ser verdad. Porque la riqueza, tras convertirse en interés público, ha crecido en tales proporciones que es casi ingobernable por la propiedad privada. Es como si la esfera pública se hubiera vengado de quienes intentaron usarla para sus intereses privados. Sin embargo, la mayor amenaza no es la abolición de la propiedad de la riqueza, sino la abolición de la propiedad privada en el sentido de tangible y mundano lugar de uno mismo.

Con el fin de comprender el peligro que para la existencia humana deriva de la eliminación de la esfera privada, para la que lo íntimo no es un sustituto muy digno de confianza, conviene considerar esos rasgos no privativos de lo privado que son más antiguos –e independientes del hecho– que el descubrimiento de la intimidad. La diferencia entre lo que tenemos en común y lo que poseemos privadamente radica en primer lugar en que nuestras posesiones privadas, que usamos y consumimos a diario, se necesitan mucho más apremiantemente que cualquier porción del mundo común; sin propiedad, como señaló Locke, «lo común no sirve».⁷⁶ La misma necesidad que, desde el punto de vista de la esfera pública, sólo muestra su aspecto negativo como una carencia de libertad, posee una fuerza impulsora cuya urgencia no es equilibrada por los llamados deseos y aspiraciones más elevados del hombre; no sólo será siempre la primera entre las necesidades y preocupaciones del hombre, sino que impedirá también la apatía y desaparición de la iniciativa que, de manera tan evidente, amenaza a las comunidades ricas de todo el mundo.⁷⁷ Necesidad y vida están tan íntimamente relacionadas, que la propia vida se halla amenazada donde se elimina por completo a la necesidad. Porque la eliminación de la necesidad, lejos de proporcionar de manera automática el establecimiento de la libertad, sólo borra la diferenciada línea existente entre libertad y necesidad. (Las modernas discusiones sobre la libertad, en las que ésta nunca se entiende como un estado objetivo de la existencia humana, sino que, o bien presenta un insoluble problema de subjetividad, de voluntad enteramente indeterminada o determinada, o se desarrolla a partir de la necesidad, señalan todas el hecho de que la objetiva y tangible diferencia entre ser libre y ser obligado por la necesidad ha dejado de captarse.)

La segunda característica sobresaliente y no privativa de lo privado es que las cuatro paredes de la propiedad de uno ofrecen el único lugar seguro y oculto del mundo común público, no sólo de todo lo que ocurra en él sino también de su publicidad, de ser visto y oído. Una vida que transcurre en público, en presencia de otros, se hace superficial. Si bien retiene su visibilidad, pierde la cualidad de surgir a la vista desde algún lugar

más oscuro, que ha de permanecer oculto para no perder su profundidad en un sentido muy real y no subjetivo. El único modo eficaz de garantizar la oscuridad de lo que requiere permanecer oculto a la luz de la publicidad es la propiedad privada, lugar privadamente poseído para ocultarse.⁷⁸

Si bien es natural que los rasgos no privativos de lo privado aparezcan con mayor claridad cuando los hombres se ven amenazados con perderlo, el tratamiento moderno de la propiedad privada por los cuerpos políticos premodernos indica a las claras que los hombres siempre han sido conscientes de su existencia e importancia. Esto, sin embargo, no les hizo proteger las actividades en la esfera privada, sino más bien las fronteras que separaban lo previamente poseído de las otras porciones del mundo, del propio mundo común. Por otra parte, el rasgo característico de la moderna teoría política y económica, hasta donde considera a la propiedad privada como tema crucial, ha sido acentuar las actividades privadas de los propietarios y su necesidad de protección por parte del gobierno, en beneficio de la acumulación de riqueza a expensas de la misma propiedad tangible. Lo importante para la esfera pública no es, sin embargo, el espíritu más o menos emprendedor de los hombres de negocios, sino las vallas alrededor de las casas y jardines de los ciudadanos. La invasión de lo privado por la sociedad, la «socialización del hombre» (Marx), se realiza de manera más eficiente por medio de la expropiación, si bien no es la única forma. Aquí, como en otros aspectos, las medidas revolucionarias del socialismo o del comunismo cabe reemplazarlas por el más lento y no menos seguro «marchitamiento» de la esfera privada en general y de la propiedad privada en particular.

La distinción entre las esferas pública y privada, considerada desde el punto de vista de lo privado más bien que del cuerpo político, es igual a la diferencia entre cosas que deben mostrarse y cosas que han de permanecer ocultas. Sólo la Época Moderna, en su rebelión contra la sociedad, ha descubierto lo rica y diversa que puede ser la esfera de lo oculto bajo las condiciones de la intimidad; pero resulta sorprendente que desde el comienzo de la historia hasta nuestros días siempre haya sido la parte corporal de la existencia humana lo que ha necesitado

mantenerse oculto en privado, cosas todas relacionadas con la necesidad del proceso de la vida, que antes de la Edad Moderna abarcaba todas las actividades que servían para la subsistencia del individuo y para la supervivencia de la especie. Apartados estaban los trabajadores, quienes «con su cuerpo atendían a las necesidades [corporales] de la vida»,⁷⁹ y las mujeres, que con el suyo garantizaban la supervivencia física de la especie. Mujeres y esclavos pertenecían a la misma categoría y estaban apartados no sólo porque eran la propiedad de alguien, sino también porque su vida era «laboriosa», dedicada a las funciones corporales.⁸⁰ En el comienzo de la Edad Moderna, cuando el trabajo «libre» había perdido su lugar oculto en lo privado de la familia, los trabajadores estaban apartados y segregados de la comunidad como si fueran delincuentes, tras altas paredes y bajo constante supervisión.⁸¹ El hecho de que la Edad Moderna emancipara a las mujeres y a las clases trabajadoras casi en el mismo momento histórico, ha de contarse entre las características de una época que ya no cree que las funciones corporales y los intereses materiales tengan que ocultarse. Lo más sintomático de la naturaleza de estos fenómenos estriba en que los pocos residuos de lo estrictamente privado se relacionan, incluso en nuestra propia civilización, con las «necesidades», en el sentido original de ser necesarias por el hecho de tener un cuerpo.

10. El lugar de las actividades humanas

Aunque la distinción entre lo público y lo privado coincide con la oposición de necesidad y libertad, de futilidad y permanencia; y, finalmente, de vergüenza y honor, en modo alguno es cierto que sólo lo necesario, lo fútil y lo vergonzoso tengan su lugar adecuado en la esfera privada. El significado más elemental de las dos esferas indica que hay cosas que requieren ocultarse y otras que necesitan exhibirse públicamente para que puedan existir. Si consideramos estas cosas, sin tener en cuenta el lugar en que las encontramos en cualquier civilización determinada, veremos que cada una de las actividades humanas señala su propio lugar en el mundo. Esto es cierto para las princi-

pales actividades de la *vita activa*, labor, trabajo y acción; pero hay un ejemplo, si bien extremo, de este fenómeno cuya ventaja como botón de muestra radica en que desempeñó un considerable papel en la teoría política.

La bondad en sentido absoluto, diferenciada de lo «bueno para» o lo «excelente» de la antigüedad griega y romana, se conoció en nuestra civilización con el auge del cristianismo. Desde entonces conocemos las buenas acciones como una importante variedad de la posible acción humana. El famoso antagonismo entre el primer cristianismo y la *res publica*, tan admirablemente resumido en la frase de Tertuliano *nec ulla magis res aliena quam publica* («ninguna materia nos es más ajena que la pública»),⁸² corriente y acertadamente se entiende como una consecuencia de las tempranas expectativas escatológicas, que sólo perdieron su inmediato significado cuando la experiencia demostró que incluso la caída del Imperio Romano no llevaba consigo el fin del mundo.⁸³ Sin embargo, la ultramundinidad del cristianismo aún tiene otra raíz, quizá más íntimamente relacionada con las enseñanzas de Jesús de Nazaret y, de todos modos, tan independiente de la creencia en lo perecedero del mundo, que a uno le tienta ver en ella la verdadera razón interna de por qué la alienación cristiana del mundo pudo tan fácilmente sobrevivir a la evidente no-realización de sus esperanzas escatológicas.

La única actividad que enseñó Jesús con palabras y hechos fue la bondad, e indudablemente ésta acoge una tendencia a no ser vista ni oída. La hostilidad cristiana hacia la esfera pública, la tendencia al menos en los primeros cristianos a llevar una vida lo más alejada posible de la esfera pública, puede también entenderse como una consecuencia evidente de la entrega a las buenas acciones, independiente de todas las creencias y esperanzas. Ya que resulta manifiesto que en el momento en que una buena acción se hace pública y conocida, pierde su específico carácter de bondad, de ser hecha sólo en beneficio de la bondad. Cuando ésta se presenta abiertamente, deja de ser bondad, aunque pueda seguir siendo útil como caridad organizada o como acto de solidaridad. Por lo tanto: «Procura que tus buenas obras no sean vistas por los hombres». La bondad sólo exi

cuando no es percibida, ni siquiera por su autor; quien se ve desempeñando una buena acción deja de ser bueno, y todo lo más es un miembro útil de la sociedad o un fiel cumplidor de las enseñanzas de una determinada Iglesia. Por lo tanto: «Que tu mano izquierda no sepa lo que hace la derecha».

Tal vez esta curiosa cualidad negativa de la bondad, su falta de manifestación externa, hizo de la aparición histórica de Jesús de Nazaret un acontecimiento tan profundamente paradójico; esa misma cualidad parece ser el motivo de que Jesús creyera y enseñara que ningún hombre puede ser bueno: «¿Por qué me llamáis bueno? Nadie es bueno, salvo uno, que es Dios». ⁸⁴ La misma convicción se expresa en la historia de los treinta y seis hombres justos, en consideración a los cuales Dios salva al mundo y quienes no son conocidos por nadie, y menos aún por sí mismos. Recordamos la gran perspicacia socrática sobre la imposibilidad de que el hombre sea sabio, de la que nació el amor por la sabiduría o filosofía; toda la historia de Jesús parece atestiguar que el amor por la bondad surge de la perspicacia de que ningún hombre puede ser bueno.

Tanto el amor a la sabiduría como el amor a la bondad, si se determina en actividades filosóficas y en el bien obrar, tienen en común que llegan a un fin inmediato, que se cancelan a sí mismos, por decirlo así, siempre que se dé por supuesto que el hombre puede *ser* sabio o bueno. Los intentos de dar existencia a lo que no puede sobrevivir al fugaz momento del acto no han faltado, y siempre condujeron al absurdo. Los filósofos de la tardía antigüedad que se exigían *ser* sabios eran absurdos cuando proclamaban su felicidad al quemarse vivos en el famoso Toro Falérico.

Y aquí acaba la similitud entre las actividades que surgen del amor a la bondad y a la sabiduría. Es cierto que ambas se hallan en cierta oposición a la esfera pública, pero el caso de la bondad es mucho más extremo a este respecto y por lo tanto de mayor pertinencia para nuestro contexto. Si no quiere quedar destruida, sólo la bondad ha de ser absolutamente secreta y huir de toda apariencia. El filósofo, incluso si decide de acuerdo con Platón abandonar la «caverna» de los asuntos humanos, no tiene que ocultarse de sí mismo; por el contrario, bajo el

firmamento de ideas no sólo encuentra la verdadera esencia de todo lo que existe, sino también a sí mismo en el diálogo entre «yo y yo mismo» (*eme emautō*), en el que Platón veía la esencia del pensamiento.⁸⁵ Estar en soledad significa estar con uno mismo, y pensar, aunque sea la más solitaria de todas las actividades, nunca es completo sin compañía.

Sin embargo, el hombre que ama a la bondad nunca puede permitirse llevar una vida solitaria, y, no obstante, su vivir con otros y para otros ha de quedar esencialmente sin testimonio y carente en primer lugar de la compañía de sí mismo. No está solitario, sino solo; en su vida con los demás ha de ocultarse de ellos y ni siquiera puede confiar en sí mismo para atestiguar lo que hace. El filósofo siempre puede confiar en sus pensamientos para mantenerse en compañía, mientras que las buenas acciones jamás acompañan y han de olvidarse en el momento en que se realizan, porque incluso su recuerdo destruye la cualidad de «bueno». Más aún, el pensar, debido a que cabe recordar lo pensado, puede cristalizar en pensamiento, y los pensamientos, como todas las cosas que deben su existencia al recuerdo, pueden transformarse en objetos tangibles que, como la página escrita o el libro impreso, se convierten en parte de los artefactos humanos. Las buenas acciones, puesto que han de olvidarse instantáneamente, jamás pueden convertirse en parte del mundo; vienen y van, sin dejar huella. Verdaderamente no son de este mundo.

Este no ser del mundo, inherente a las buenas acciones, hace del amante de la bondad una figura esencialmente religiosa y de la bondad, al igual que la sabiduría en la antigüedad, una cualidad en esencia no humana, superhumana. Y sin embargo; el amor a la bondad, a diferencia del amor a la sabiduría, no está limitado a la experiencia de unos pocos, de la misma manera que la soledad, a diferencia de la vida solitaria, se halla al alcance de la experiencia de cualquier hombre. Así, pues, en cierto sentido, bondad y soledad son de mucha más pertinencia a la política que la sabiduría y la vida solitaria; no obstante, sólo la vida solitaria puede convertirse en una auténtica forma de existencia en la figura del filósofo, mientras que la experiencia mucho más general de la soledad es tan contraria a la condi-

ción humana de pluralidad, que, sencillamente, resulta insostenible durante cualquier período de tiempo y requiere la compañía de Dios, único testigo imaginable de las buenas acciones, si no quiere aniquilar por completo la existencia humana. La ultramundinidad de la experiencia religiosa, hasta donde es verdadera experiencia de amor en el sentido de actividad, y no la mucho más frecuente de pasiva contemplación de una verdad revelada, se manifiesta dentro del mundo; ésta, al igual que todas las otras actividades, no abandona el mundo, sino que ha de realizarse dentro de él. Pero dicha manifestación, aunque se presenta en el espacio en que se realizan otras actividades y depende de dicho espacio, es de naturaleza activamente negativa; al huir del mundo y esconderse de sus habitantes, niega el espacio que el mundo ofrece a los hombres, y más que todo, esa porción pública donde todas las cosas y personas son vistas y oídas por los demás.

La bondad, por lo tanto, como consistente forma de vida, no es sólo imposible dentro de los confines de la esfera pública, sino que incluso es destructiva. Quizá nadie ha comprendido tan agudamente como Maquiavelo esta ruinosa cualidad de ser bueno, quien, en un famoso párrafo, se atrevió a enseñar a los hombres «cómo no ser bueno».⁸⁶ Resulta innecesario añadir que no dijo ni quiso decir que a los hombres se les debe enseñar a ser malos; el acto criminal, si bien por otras razones, también ha de huir de ser visto y oído por los demás. El criterio de Maquiavelo para la acción política era la gloria, el mismo que en la antigüedad clásica, y la maldad no puede brillar más gloriosa que la bondad. Por lo tanto, todos los métodos que lleven a «ganar más poder que gloria» son malos.⁸⁷ La maldad que surge de lo oculto es impúdica y destruye directamente el mundo común; la bondad que surge de lo oculto y asume un papel público ya no es buena, sino corrupta en sus propios términos y llevará la corrupción a cualquier sitio que vaya. Así, para Maquiavelo, la razón por la que la Iglesia tuviera una corruptora influencia en la política italiana se debía a su participación en los asuntos seculares como tales y no a la corrupción individual de obispos y prelados. Para él, la alternativa planteada por el problema del dominio religioso sobre la esfera secular era ine-

ludiblemente ésta: o la esfera pública corrompía al cuerpo religioso y por lo tanto también se corrompía, o el cuerpo religioso no se corrompía y destruía por completo a la esfera pública. Así, pues, a los ojos de Maquiavelo, una Iglesia reformada aún era más peligrosa, y seguía con gran respeto y con mayor aprehensión el renacimiento religioso de su tiempo, las «nuevas órdenes» que, para «salvar a la religión de quedar destruida por la disipación de prelados y jerarquías de la Iglesia», enseñaban al pueblo a ser bueno y no a «resistir al mal», con el resultado de que los «perversos gobernantes hacen todo el mal que les place».³⁵

Hemos elegido el ejemplo extremo de realizar buenas obras, extremo porque esta actividad ni siquiera se encuentra en su elemento en la esfera de lo privado, con el fin de indicar que los juicios históricos de las comunidades políticas, por los que cada una determinaba qué actividades de la *vita activa* debían mostrarse en público y cuáles tenían que ocultarse en privado, pueden tener su correspondencia en la naturaleza de estas mismas actividades. Al plantear este problema no intento un exhaustivo análisis de las actividades de la *vita activa*, cuyas articulaciones han sido curiosamente despreciadas por una tradición que la consideró fundamentalmente desde el punto de vista de la *vita contemplativa*, sino procurar determinar con cierto grado de seguridad su significado político.

NOTAS

1. Resulta sorprendente que los dioses homéricos sólo actúen con respecto a los hombres gobernándoles desde lejos o interfiriéndose en sus asuntos. También los conflictos y luchas entre los dioses parecen surgir principalmente por su intervención en los problemas humanos o su conflictiva parcialidad hacia los mortales. Lo que entonces aparece es una historia en la que actúan juntos hombres y dioses, pero la escena está montada por los mortales, incluso cuando la decisión se toma en la asamblea de los dioses en el Olimpo. Creo que tal «cooperación» está señalada en el homérico *erg' andrôn te theôn te* (*Odisea*, 1. 338): el bardo canta las hazañas de dioses y hombres, no historias de dioses e historias de hombres. De manera similar, la *Teogonía* de Hesíodo no trata las hazañas de los dioses, sino la génesis del mundo (116); así, pues, refiere cómo comenzaron a existir las cosas mediante

la procreación y nacimiento (repetidos constantemente). El cantor, sirviente de las musas, exalta «las gloriosas hazañas de los hombres del pasado y de los dioses benditos» (pág. 97 sigs.), pero en ninguna parte, por lo que he podido ver, elogia las gloriosas hazañas de los dioses.

2. La cita está tomada del «Index Rerum», de la edición de Tauro de santo Tomás (1922). La palabra «*politicus*» no se da en texto, pero el Index resume correctamente el significado de santo Tomás, como puede comprobarse en la *Summa theologiae*, I. 96.4; II. II.109.3.

3. *Societas regni* en Livio, *societas sceleris* en Cornelio Nepote. Tal alianza pudo también concluirse con propósitos comerciales, y santo Tomás todavía mantiene que una «verdadera *societas*» entre hombres de negocios sólo existe «donde el propio inversor comparte el riesgo», esto es, donde la sociedad es una alianza. [Véase W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory* (1931), pág. 419.]

4. Empleo aquí y en el resto del libro la expresión «especie humana» (*mankind*) para diferenciarla de «humanidad» (*mankind*), que indica la suma total de seres humanos.

5. Werner Jaeger, *Paideia* (1945), vol. III, pág. 111.

6. Aunque la principal tesis de Fustel de Coulanges, según la introducción a *The Ancient City* (Anchor ed., 1956), consiste en demostrar que «la misma religión» constituyó la organización de la antigua familia y la antigua ciudad-estado, aporta numerosas referencias al hecho de que el régimen de la *gens*, basado en la religión de la familia, y el de la ciudad «eran en realidad dos formas antagónicas de gobierno ... O la ciudad no podía perdurar o con el tiempo tenía que destruir a la familia» (pág. 252). La contradicción existente en este gran libro me parece que reside en el intento de Coulanges de tratar juntas a Roma y a las ciudades-estado griegas; confía principalmente en el sentimiento político e institucional romano, si bien reconoce que el culto a la diosa Vesta «se debilitó en Grecia en una fecha muy temprana ... y nunca disminuyó en Roma» (pág. 146). No sólo era mucho mayor la separación entre familia y ciudad en Grecia que en Roma, sino que únicamente en Grecia existía la religión del Olimpo, la de Homero y la ciudad-estado, diferenciada y superior a la más antigua de la familia. Mientras que Vesta, la diosa del hogar, se convirtió en la protectora de una «ciudad-hogar» y parcialmente en el culto oficial y político tras la unificación y segunda fundación de Roma, a su colega griega, Hestia, la menciona por vez primera Hesíodo, único poeta griego que, en consciente oposición a Homero, elogia la vida del hogar; en la religión oficial de la *polis* tuvo que ceder su puesto a Dioniso en la asamblea de los doce dioses del Olimpo. (Véase Mommsen, *Römische Geschichte*, 5.ª ed., libro I, cap. 12, y Robert Graves, *The Greek Myths*, 1955, 27.k.)

7. El pasaje se encuentra en el discurso de Fénix, *Iliada*, ix. 443. Claramente se refiere a la educación para la guerra y el *agora*, la reunión pública, en las que pueden distinguirse los hombres. La traducción literal es así: «[tu padre] me encargó que te enseñara todo esto, a ser un orador de palabras y agente de hazañas» (*mythōn te rhētēr' emenai prēktēra te ergōn*).

8. La traducción literal de las últimas líneas de Antígona es como sigue: «Pero

las grandes palabras, contrarrestando [o devolviendo] los grandes golpes del demasiado orgulloso, enseñan entendimiento en la vejez». El significado de este párrafo es tan confuso para la comprensión moderna que rara vez se encuentra un traductor que se atreva a dar el sentido desnudo. Una excepción es la traducción de Hölderlin: «Grosse Blicke aber, / Grosse Streiche der hohen Schultern / Vergeltend, / Sie haben im Alter gelehrt, zu denken». Una anécdota relatada por Plutarco puede ilustrar, a un nivel mucho más bajo, la conexión entre actuar y hablar. En cierta ocasión un hombre se acercó a Demóstenes y le relató lo horriblemente que le habían golpeado. «Pero tú no sufriste nada con lo que me cuentas», dijo Demóstenes. A lo que el otro levantó la voz y chilló: «¿Que no sufrí nada?». Demóstenes dijo a su vez: «Ahora oigo la voz de alguien que fue maltratado y sufrió» (en «Demóstenes», *Vidas paralelas*). Un último residuo de esta antigua conexión entre discurso y pensamiento, de la que carece nuestra noción de expresar el pensamiento por medio de palabras, puede hallarse en la fórmula ciceroniana de *ratio et oratio*.

9. Característica de este desarrollo es que a todo político se le llamaba «rhetor» y que la retórica, el arte de hablar en público, a diferencia de la dialéctica, arte del discurso filosófico, la define Aristóteles como el arte de la persuasión (véase *Retórica*, 1354 al 2 sigs., y 1355b26 sigs.). (La propia distinción deriva de Platón, *Gorgias*, 448.) En este sentido hemos de entender la decadencia de Tebas, que se imputó a la negligencia tebana por la retórica en favor del ejercicio militar (véase Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Kroener ed., vol. III, pág. 190).

10. *Ética a Nicómaco*, 1142a25 y 1178a6 sigs.

11. Santo Tomás, *op. cit.*, II-II. 50.3.

12. Por lo tanto, *dominus* y *paterfamilias* fueron sinónimos, al igual que *servus* y *familiaris*: *Dominum patrem familiae apellaverunt; servos... familiares* (Séneca, *Epistolas*, 47.12). La antigua libertad romana del ciudadano desapareció cuando los emperadores romanos adoptaron el título de *dominus*, «ce nom, qu'Auguste et que Tibère encore, repoussaient comme une malédiction et une injure» (H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 1847, vol. III, pág. 21).

13. Según Gunnar Myrdal (*The Political Element in the Development of Economic Theory*, 1953, p. x1), la «idea de economía social o administración doméstica colectiva (*Volkswirtschaft*)» es uno de los «tres principales focos» a cuyo alrededor «la especulación política que ha impregnado a la economía desde el mismo principio se halla para cristalizarse».

14. Con esto no pretendo negar que la nación-estado y su sociedad surjan del reino medieval y del feudalismo, en cuyo marco la unidad familiar y el conjunto de vasallos tienen una importancia inigualable en la antigüedad clásica. La diferencia, sin embargo, es marcada. Dentro del marco feudal, familias y conjunto de vasallos eran mutuamente casi independientes, de tal modo que la realeza, que representa una determinada zona territorial y que gobierna a los señores feudales como *primus inter pares*, no pretendía ser como gobernante absoluto la cabeza de una familia. La «nación» medieval era un conglomerado de familias, sus miembros no se consideraban componentes de una familia que abarcara toda la nación.

15. La diferencia está muy clara en los primeros párrafos de la *Económica* de Aristóteles, ya que al despótico gobierno de un hombre (*mon-archia*) de la organización familiar opone la organización de la *polis*, diferente por completo.

16. Puede verse en Atenas el punto decisivo en la legislación de Solón. Coulanges observa acertadamente que la ley ateniense que instituyó el deber filial de mantener a los padres es la prueba de la pérdida del poder paterno (*op. cit.*, págs. 315-316). No obstante, el poder paterno sólo se limitaba si entraba en conflicto con los intereses de la ciudad y nunca en beneficio del individuo de la familia. Así, la venta de niños y la exposición de criaturas perduró a lo largo de la antigüedad. (Véase R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, 1928, pág. 8: «Otros derechos de la *patria potestas* habían quedado en desuso, pero el de exposición no fue prohibido hasta el año 374 después de J.C.).

17. Con respecto a esta distinción es interesante observar que había ciudades griegas en las que se obligaba a los ciudadanos a compartir sus cosechas y consumirlas en común, al tiempo que cada uno de ellos tenía la propiedad de su terreno de manera absoluta e incontrovertida. Véase Coulanges (*op. cit.*, pág. 61), quien califica esta ley de «singular contradicción»; no es contradicción, ya que estos dos tipos de propiedad no tenían nada en común para el antiguo entendimiento.

18. Véase *Leyes*, 842.

19. Tomado de Coulanges, *op. cit.*, pág. 96; la referencia a Plutarco se halla en *Quaestiones romanae*, 51. Parece extraño que el parcial énfasis de Coulanges sobre las deidades del averno en la religión griega y romana haya pasado por alto que estos dioses no eran simples dioses de los muertos ni su culto un «culto de muerte», sino que esta temprana religión atada a la tierra servía a la vida y a la muerte como dos aspectos del mismo proceso. La vida surge de la tierra y a ella vuelve; nacimiento y muerte sólo son dos diferentes etapas de la misma vida biológica sobre la que gobiernan los dioses subterráneos.

20. La discusión entre Sócrates y Eutero en la *Memorabilia* (II. 8) de Jenofonte es muy interesante. El segundo se ve obligado por la necesidad a trabajar y está convencido de que su cuerpo no podrá soportar esa clase de vida durante mucho tiempo y también que en su vejez será un menesteroso. A pesar de lo cual cree que trabajar es mejor que pedir. Sócrates le propone que busque a alguien «que sea rico y necesite un ayudante», a lo que Eutero responde que no podría soportar la servidumbre (*douleia*).

21. La cita está tomada de Hobbes, *Leviathan*, parte I, cap. 13.

22. La referencia más conocida y hermosa es la discusión de las diferentes formas de gobierno en Herodoto (III. 80-83), donde Otanes, defensor de la igualdad griega (*isonomíē*), declara que «no desea gobernar ni ser gobernado». Con igual espíritu Aristóteles afirma que la vida de un hombre libre es mejor que la de un déspota, negando como cosa natural la libertad de éste (*Política*, 1325a24). Según Coulanges, todas las palabras griegas y latinas que expresan gobierno sobre otros, tales como *rex*, *pater*, *anax*, *basileus*, se refieren originalmente a las relaciones domésticas y eran nombres dados por los esclavos a sus amos (*op. cit.*, págs. 89 sigs.; 228).

23. La proporción variaba y es ciertamente exagerada en el informe de Jenofonte.

fonte sobre Esparta, donde un extranjero no contó más de sesenta ciudadanos entre cuatro mil personas reunidas en el mercado (*Hellenica*, III. 35).

24. Véase Myrdal, *op. cit.*: «La noción de que la sociedad, al igual que el cabeza de familia, se responsabiliza de sus miembros, se halla profundamente enraizada en la terminología económica ... La palabra alemana *Volkswirtschaftslehre* sugiere que existe un tema colectivo de actividad económica ... con un propósito y valores comunes. En inglés, "teoría de la riqueza" o "teoría del bienestar" expresan ideas similares» (pág. 140). «¿Qué significa una economía social cuya función es una economía doméstica social? En primer lugar, implica o sugiere una analogía entre el individuo que dirige a su familia y la sociedad. Adam Smith y James Mill elaboraron explícitamente esta analogía. Tras la crítica de J. S. Smith, y con el más amplio reconocimiento de la distinción entre economía política práctica y teórica, la analogía fue menos puesta de relieve por lo general» (pág. 143). El hecho de que la analogía dejara de usarse puede también deberse a una evolución, en cuyo transcurso la sociedad devoró a la unidad familiar hasta que se convirtió en su total sustituta.

25. R. H. Barrow, *The Romans* (1953), pág. 194.

26. Las características que E. Levasseur (*Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*, 1900) halla en la organización feudal del trabajo, son válidas para el conjunto de las comunidades feudales: «Chacun vivait chez soi et vivait de soi-même, le noble sur sa seigneurie, le vilain sur sa culture, le citadin dans sa ville» (pág. 229).

27. El trato justo a los esclavos, recomendado por Platón en las *Leyes* (777), tiene poco que ver con la justicia y no se recomienda «por consideración a los esclavos, sino por respeto a nosotros mismos». Con respecto a la coexistencia de las dos leyes, la política de justicia y la doméstica, véase Wallon, *op. cit.*, vol. II, pág. 200: «La loi, pendant bien longtemps, donc ... s'abstenait de pénétrer dans la famille, où elle reconnaissait l'empire d'une autre loi». La jurisdicción antigua, especialmente la romana, relativa a los asuntos domésticos, trato dado a los esclavos, relaciones familiares, etc., estaba en esencia destinada a limitar el poder, de otra forma no restringido, del cabeza de familia; era inimaginable que pudiera existir una norma de justicia en la por completo «privada» sociedad de los mismos esclavos, ya que por definición estaban al margen de la ley y sujetos a la voluntad de su dueño. Sólo éste, en cuanto también era ciudadano, estaba sometido a las leyes, que, en beneficio de la ciudad, a veces incluso reducían su poder doméstico.

28. W. J. Ashley, *op. cit.*, pág. 415.

29. Este «ascenso» de una esfera o rango a otro más elevado es un tema repetido en Maquiavelo. (Véase en especial *El príncipe*, cap. 6, sobre Hierón de Siracusa, así como cap. 7; y *Discursos*, libro II, cap. 13.)

30. «En tiempo de Solón, la esclavitud había llegado a ser considerada peor que la muerte» (Robert Schlaifer, «Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle», *Harvard Studies in Classical Philology*, XLVII, 1936). Desde entonces, *philopsychia* «amor a la vida» y cobardía se identificaron con esclavitud. De este modo Platón podía creer que había demostrado la natural servidumbre de los

esclavos por el hecho de que no habían preferido la muerte (*República*, 386A). Un eco posterior de esto se halla en la respuesta de Séneca a las quejas de los esclavos: «¿No está la libertad tan próxima a la mano para que no haya ningún esclavo?» (*Ep.* 77.14) o en su *vita si moriendi virtus abest, servitus est*, «la vida es esclavitud sin la virtud que sabe cómo morir» (77.13). Para entender la antigua actitud hacia la esclavitud, no deja de tener importancia recordar que la mayoría de los esclavos eran enemigos derrotados y que por lo general sólo un pequeño porcentaje habían nacido esclavos. Mientras que bajo la República romana los esclavos procedían de territorios al margen de la ley romana, los esclavos griegos solían ser de la misma nacionalidad que sus dueños; habían demostrado su naturaleza servil al no suicidarse y, puesto que el valor era la virtud política por excelencia, su «natural» indignidad, su incapacidad para ser ciudadanos. La actitud hacia los esclavos cambió en el Imperio Romano, no sólo debido a la influencia del estoicismo, sino también a que una gran parte de la población esclava lo era de nacimiento. Pero incluso en Roma, *labos* es considerado por Virgilio (*Eneida*, VI) como algo estrechamente relacionado con la muerte no gloriosa.

31. Que el hombre libre se distingue del esclavo por su valor parece haber sido el tema de un poema del poeta cretense Hibrias: «Mis riquezas son la lanza, la espada y el hermoso escudo ... quienes no se atreven a llevar lanza, espada y el hermoso escudo que protege al cuerpo, caen a mis pies empavorecidos y me llaman señor y gran rey» (tomado de Eduard Meyer, *Die Sklaverei im Altertum*, 1898, pág. 22).

32. Max Weber, «Agrarverhältnisse im Altertum», *Gesammelte Aufsätze zur Social- und Wirtschaftsgeschichte* (1924), pág. 147.

33. Perfectamente ilustrado por una observación de Séneca, quien, al discutir la utilidad de los esclavos altamente instruidos (los que conocen de memoria a todos los clásicos) con un dueño presuntamente ignorante, comenta: «Lo que la familia sabe, sabe el amo» (*Ep.* 27.6, tomado de Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, pág. 61).

34. *Aien aristuein kai hypeirochon emmenai allôn* («ser siempre el mejor y sobresalir de los demás») es la preocupación fundamental de los héroes homéricos (*Iliada*, VI. 208), y Homero fue «el preceptor de la Hélade».

35. «La concepción de la economía política como ciencia data únicamente de Adam Smith» y fue desconocida no sólo en la antigüedad y Edad Media, sino también en la doctrina canónica, la primera «doctrina completa y económica» que «difiera de la economía moderna por ser un «arte» en vez de una «ciencia»» (W. J. Ashley, *op. cit.*, págs. 379 sigs.). La economía clásica da por sentado que el hombre, hasta donde es un ser activo, actúa exclusivamente por interés propio y sólo se deja arrastrar por un deseo, el de adquirir. La introducción de Adam Smith de una «mano invisible para fomentar un fin que no formaba parte de la intención [de nadie]», demuestra que incluso este mínimo de acción, con su uniforme motivación, contiene todavía demasiadas iniciativas que no se pueden predecir para el establecimiento de una ciencia. Marx desarrolló la economía clásica al sustituir los intereses individuales y personales por los de grupo o clase y al reducir éstos en dos clases importantes, capitalistas y trabajadores, con lo que se quedó con un

conflicto, mientras que los economistas clásicos habían visto multitud de conflictos contradictorios. La razón de que el sistema económico marxista sea mucho más consistente y coherente y en consecuencia mucho más «científico» en apariencia que los de sus predecesores, radica principalmente en la elaboración del «hombre socializado», que incluso es menos activo que el «hombre económico» de la economía liberal.

36. Que el utilitarismo liberal, y no el socialismo, se ve «obligado a una insostenible "ficción comunista" sobre la unidad de la sociedad» y que «la ficción comunista [está] implícita en muchos textos de economía», constituye una de las principales tesis del brillante trabajo de Myrdal (*op. cit.*, págs. 54 y 150). Demuestra de manera concluyente que la economía sólo puede ser una ciencia si se da por sentado que un interés llena a la sociedad como un todo. Tras la «armonía de intereses» se erige siempre la «ficción comunista» de un interés, que podría llamarse bienestar. Los economistas liberales, en consecuencia, siempre se dejaron llevar por un ideal «comunista», es decir, por el «interés de la sociedad como un todo» (págs. 194-195). El problema del argumento radica en que esto «equivale a la afirmación de que la sociedad ha de concebirse como un solo súbdito, que es precisamente lo que no puede concebirse. Si lo hiciéramos, estaríamos intentando abstraer el hecho esencial de que la actividad social es el resultado de varios individuos» (pág. 154).

37. Para una brillante exposición de este aspecto, por lo general olvidado, de la pertinencia de Marx a la sociedad moderna, véase Siegfried Landshut, «Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre», *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, I (1956).

38. Aquí y más adelante aplico la expresión «división del trabajo» sólo a las modernas condiciones de trabajo en las que una actividad es dividida y atomizada en innumerables y minúsculas manipulaciones, y no a la «división del trabajo» dado en la especialización profesional. Ésta únicamente se puede clasificar así bajo el supuesto de que la sociedad debe concebirse como un solo individuo, la satisfacción de cuyas necesidades las subdivide entonces «una mano invisible» entre sus miembros. Lo mismo cabe afirmar, *mutatis mutandis*, de la antigua noción de la división del trabajo entre los sexos, considerada por algunos escritores como la más original. Supone que su único individuo es la especie humana, que ha dividido sus labores entre hombres y mujeres. Donde se empleó el mismo argumento en la antigüedad (véase, por ejemplo, Jenofonte, *Oeconomicus*, VII, 22), el énfasis y el significado son por completo distintos. La principal división es entre una vida transcurrida puertas adentro, en la familia, y la que se vive afuera, en el mundo. Sólo ésta es plenamente digna del hombre, y la noción de igualdad entre hombre y mujer, que es un supuesto necesario para la división del trabajo, está ausente por entero (véase n. 81). Parece que la antigüedad sólo conoció la especialización profesional, que supuestamente estaba predeterminada por cualidades y dotes naturales. Así, el trabajo en las minas de oro, que ocupaba a varios miles de trabajadores, se distribuía de acuerdo con la fuerza y habilidad. Véase J.-P. Vernant, «Travail et nature dans la Grèce ancienne», *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, LII, n. 1 (enero-marzo 1955).

39. Todas las palabras europeas que indican «labor», la latina y la inglesa *labor*, la griega *ponos*, la francesa *travail*, la alemana *Arbeit*, significan dolor y esfuerzo y también se usan para los dolores del parto. *Labor* tiene la misma raíz etimológica que *labare* («tropezar bajo una carga»); *ponos* y *Arbeit*, la misma que «pobreza» (*penia* en griego y *Armut* en alemán). Incluso Hesíodo, considerado entre los pocos defensores del trabajo en la antigüedad, pone el «trabajo doloroso», *ponon alginoenta*, como el primero de los males que importunan al hombre (*Teogonía*, 226). Con respecto al uso griego, véase G. Herzog-Hauser, *Ponos*, en Pauly-Wissowa. *Arbeit* y *arm* derivan del germánico *arbma-*, solitario y olvidado, abandonado. Véase Kluge y Götze, *Etymologisches Wörterbuch* (1951). En alemán medieval, la palabra se emplea para traducir *labor*, *tribulatio*, *persecutio*, *adversitas*, *malum* (véase la tesis de Klara Vontobel, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus*, Berna 1946).

40. El muy citado párrafo de Homero en el que dice que Zeus se lleva la mitad de la excelencia (*aretē*) de un hombre el día que se convierte en esclavo (*Odisea*, XVII, 320 sigs.), está puesto en boca del esclavo Eumeo, y se trata de una afirmación objetiva, no de una crítica o juicio moral. El esclavo perdía la excelencia porque no era admitido en la esfera pública, donde puede mostrarse la excelencia.

41. Ésta es también la razón por la que resulta imposible «diseñar el carácter de algún esclavo que vivió ... Hasta que surgían a la libertad y notoriedad, era tipos indefinidos más que personas» (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, pág. 156).

42. Tengo presente un poema poco conocido de Rilke sobre el dolor, escrito en su lecho de muerte. Los primeros versos del intitulado poema son éstos: «Komm du, du letzter, den ich anerkenne, / heilloser Schmerz im leiblichen Geweb», y concluye así: «Bin ich es noch, der da unkenntlich brennt? / Erinnerungen reiss ich nicht herein. / O Leben, Leben: Draussensein. / Und ich in Lohe. Niemand, der mich kennt».

43. Sobre la subjetividad del dolor y su pertinencia en todas las variaciones de hedonismo y sensualismo, véase apartados 15 y 43. Para los vivos, la muerte es fundamentalmente desaparición. Pero, a diferencia del dolor, hay un aspecto de la muerte en que es como si ésta apareciera entre los vivos, aspecto que se da en la vejez. Goethe señaló que hacerse viejo es «retroceder gradualmente de la apariencia» (*stufenweises Zurücktreten aus der Erscheinung*); la verdad de esta observación, así como la aparición real de este proceso de desaparición, se hace tangible en los autorretratos de los grandes maestros en edad avanzada —Rembrandt, Leonardo, etc.— en los que la intensidad de los ojos parece iluminar y presidir el retroceso de la carne.

44. *Contra Faustum Manichaeum*, v. 5.

45. Esta presuposición todavía se da incluso en la filosofía política de santo Tomás (véase op. cit., II-II.181.4).

46. La expresión *corpus rei publicae* es corriente en el latín preclásico, pero tiene la connotación de población que habita una *res publica*, una esfera política determinada. La palabra griega correspondiente, *sōma*, nunca se empleó en el

La esfera pública y la privada

griego preclásico en sentido político. La metáfora se da por primera vez en san Pablo (*I Cor.*, XII. 12-27) y es corriente en todos los escritos cristianos del primer período (véase, por ejemplo, Tertuliano, *Apologeticus*, 39, o san Ambrosio, *De officiis ministrorum*, III. 3.17). Pasó a ser de la mayor importancia para la teoría política medieval, que de manera unánime asumió que todos los hombres eran *quasi unum corpus* (santo Tomás, *op. cit.*, II-II.81.1). Pero mientras que los primeros escritores acentuaron la igualdad de los miembros, todos igualmente necesarios para el bienestar del cuerpo como un todo, más tarde se pasó la acentuación a la diferencia entre la cabeza y los miembros, al deber de la cabeza de gobernar y de los miembros de obedecer. (Para la Edad Media, véase Anton-Hermann Chroust «The Corporate Idea in the Middle Ages», *Review of Politics*, VIII, 1947.)

47. Santo Tomás, *op. cit.*, II-II. 2.179.2.

48. Véase el capítulo 57 de la Regla benedictina, en Levasseur, *op. cit.*, 187: si uno de los monjes se enorgullece de su trabajo, tenía que dejarlo.

49. Barrow (*Slavery in the Roman Empire*, pág. 168), en un iluminador estudio sobre la asociación de esclavos en los colegios romanos, que les proporcionaba, además de «buena compañía en vida y la certeza de un entierro decente ... el glorioso remate de un epitafio; y en esto último el esclavo encontraba un placer melancólico».

50. *Ética a Nicómaco*, 1177b31.

51. *Wealth of Nations*, Colección Everyman libro I, cap. 10, vol. I, págs. 95 y 120.

52. Con respecto a la soledad como fenómeno de masas, véase David Riesman, *The Lonely Crowd* (1950).

53. Plinio el Joven. El dato está tomado de W. L. Westermann, *Sklaverei*, en Pauly-Wissowa, suplem. VI, pág. 1045.

54. Hay muchas pruebas que atestiguan la diferente estimación de la riqueza y de la cultura en Roma y en Grecia. Resulta interesante observar la sólida coincidencia de dicha estimación con la situación de los esclavos. Los esclavos romanos desempeñaron un papel mucho mayor en la cultura romana que sus colegas griegos en la suya, mientras que el papel de éstos en la vida económica fue mucho más importante. (Véase Westermann, en Pauly-Wissowa, pág. 984.)

55. San Agustín (*De civitate Dei*, XIX. 19) ve en el deber de la caridad hacia la *utilitas proximi* («el interés del prójimo») la limitación del *otium* y de la contemplación. Pero «en la vida activa no debemos codiciar los honores o poder de esta vida ... sino que el bienestar de quienes están debajo de nosotros (*salutem subditorum*)». Sin duda, esta clase de responsabilidad se parece más a la del cabeza de familia que a la responsabilidad política, propiamente hablando. El precepto cristiano de ocuparse de los propios asuntos de uno deriva de *I Thess.*, 4.11: «que os esforcéis en llevar una vida quieta, laboriosa en vuestros negocios» (*prattein ta idia*, por lo cual *ta idia* se entiende como opuesto a *ta koina* «asuntos públicos comunes»).

56. Coulanges (*op. cit.*) sostiene lo siguiente: «El verdadero significado de familia es propiedad; designa el campo, la casa, el dinero y los esclavos» (pág. 107). Sin embargo, esta «propiedad» no se considera vinculada a la familia, sino

que, por el contrario, «la familia está vinculada al hogar, y éste al suelo» (pág. 62). La cuestión es que «la fortuna es inamovible como el hogar y la tumba a los que está vinculada. El único que pasa es el hombre» (pág. 74).

57. Levasseur (*op. cit.*) relata la fundación de una comunidad medieval y sus condiciones de admisión: «Il ne suffisait pas d'habiter la ville pour avoir droit à cette admission. Il fallait ... posséder une maison...». Más aún: «Toute injure proférée en public contre la commune entraînait la démolition de la maison et le bannissement du coupable» (pág. 240, incluyendo n. 3).

58. La distinción es mucho más obvia en el caso de los esclavos que, aunque sin propiedad en el sentido antiguo (es decir, sin un lugar propio), en modo alguno carecían de propiedad en el sentido moderno. El *peculium* (la «posesión privada de un esclavo») podía ascender a una suma considerable e incluso contar con esclavos propios (*vicarii*). Barrow habla de «la propiedad que poseían los más humildes de su clase» (*Slavery in the Roman Empire*, pág. 122; esta obra es el mejor informe sobre el papel desempeñado por el *peculium*).

59. Coulanges refiere la observación de Aristóteles de que el hijo no podía ser ciudadano mientras vivía su padre; a la muerte de éste, sólo el primogénito disfrutaba de los derechos políticos (*op. cit.*, pág. 228). Coulanges mantiene que la *plebs* romana estaba formada por gente sin hogar y, por lo tanto, claramente diferenciada del *populus Romanus* (págs. 229 sigs.).

60. «El conjunto de esta religión se hallaba encerrado entre las paredes de cada casa. A todos estos dioses, el Hogar, los Lares y los Manes, se les llamaba dioses ocultos o dioses del interior. Para los actos de esta religión se exigía el secreto, *sacrificia occulta*, como dice Cicerón (*De arusp. respl.*, 17). Coulanges, *op. cit.*, pág. 37).

61. Parece como si los misterios eleusinos proporcionaran una experiencia común y casi pública de toda esta esfera, ya que, si bien eran comunes a todos, requerían ocultarse, mantenerse en secreto de la esfera pública. Todos podían participar en ellos, pero a nadie se le permitía hablar sobre su experiencia. Los misterios relativos a lo indecible y las experiencias más allá del discurso eran no políticos y quizás antipolíticos por definición. (Véase Karl Kerényi, *Die Geburt der Helena*, 1943-1945, págs. 48 sigs.). Que se referían al secreto del nacimiento y de la muerte parece demostrado por un fragmento de Píndaro: *oide men biou teleutan, oiden de diosdoton archan* (frag. 137a), donde se dice que el iniciado conoce «el fin de la vida y el comienzo dado por Zeus».

62. La palabra griega *nomos*, ley, procede de *nemein*, que significa distribuir, poseer (lo que se ha distribuido) y habitar. La combinación de ley y valla en la palabra *nomos* queda de manifiesto en un fragmento de Heráclito: *machesthai chrê ton dêmon hyper tou nomou hokôsper teicheos*, «el pueblo ha de luchar tanto por la ley como por la valla». La palabra romana *lex*, ley, tiene un significado diferente por completo; indica una relación formal entre personas más que la valla que separa a unas de otras. Pero el límite y su dios, Terminus, que dividía el *agrum publicum a privato* (Livio), eran mucho más venerados que sus correspondientes *theoi horoi* griegos.

63. Coulanges habla de una antigua ley griega que prohibía el contacto de dos

edificios (*op. cit.*, pág. 63).

64. En su origen, la palabra *polis* llevaba consigo la aceptación de algo como una «pared circundante», y parece que la *urbs* latina también expresaba la noción de «círculo», derivada de la misma raíz que *orbis*. Encontramos la misma relación en la palabra inglesa *town*, que, originalmente, al igual que la alemana *Zaun*, tenía el significado de valla circundante. (Véase R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, 1954, pág. 444, n. 1.)

65. Por lo tanto, al legislador no se le exigía ser ciudadano y a menudo procedía de afuera. Su trabajo no era político; sin embargo, la vida política sólo podía comenzar después de que hubiera acabado de legislar.

66. Demóstenes, *Orationes*, 57.45: «La pobreza obliga al hombre libre a hacer muchas cosas serviles y bajas» (*polla doulika kai tapeina pragmata tous eleutherois hē penia biazetai poiein*).

67. Esta condición para ser admitido en la esfera pública todavía existía en la alta Edad Media. Los *Books of Customs* ingleses aún establecen «una definida distinción entre el artesano y el hombre libre, *franke homme*, de la ciudad ... Si un artesano se hacía tan rico que deseaba convertirse en hombre libre, en primer lugar tenía que renegar de su oficio y sacar de su casa todos los utensilios de trabajo» (W. J. Ashley, *op. cit.*, pág. 83). Sólo en el reinado de Eduardo III llegaron a ser tan ricos los artesanos que «en lugar de ser los artesanos quienes eran incapaces de alcanzar la ciudadanía, ésta quedó ligada a ser miembro de una de las compañías» (pág. 89).

68. A diferencia de otros autores, Coulanges pone de relieve el tiempo y el esfuerzo que le exigían sus actividades a un ciudadano de la antigüedad, y añade que la afirmación aristotélica de que nadie que hubiera de trabajar para vivir podía ser ciudadano, es la simple confirmación de un hecho y no la expresión de un prejuicio (*op. cit.*, págs. 335 sigs.). Una de las características del desarrollo moderno fue que las riquezas en sí, sin que importara la ocupación de su dueño, pasaron a ser calificación para la ciudadanía: únicamente después fue un privilegio ser ciudadano, desligado de cualquier actividad específicamente política.

69. A mi entender, ésta es la solución del «famoso misterio que se nos presenta al estudiar la historia económica del mundo antiguo, es decir, que la industria se desarrolló hasta cierto punto, pero dejó de pronto de hacer los progresos que cabía esperar ... [teniendo en cuenta] la calidad y capacidad organizativa mostrada a gran escala por los romanos en otros aspectos, en los servicios públicos y en el ejército» (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, págs. 109-110). Parece un prejuicio, debido a las condiciones modernas, esperar la misma capacidad de organización en lo privado que en los «servicios públicos». Max Weber, en su notable ensayo (*op. cit.*), ya había insistido en el hecho de que las ciudades antiguas eran más bien «centros de consumo que de producción» y que el antiguo esclavo propietario era un «rentier y no un capitalista (*Unternehmer*)» (págs. 13, 22 sigs. y 144). La misma indiferencia de los escritores antiguos por los asuntos económicos, así como la falta de documentos a este respecto, añade peso a la argumentación de Weber.

70. Todas las historias sobre la clase trabajadora, es decir, una clase de perso-

nas que carece de propiedad y vive del trabajo de sus manos, sufren del ingenuo supuesto de que siempre ha existido tal clase. Sin embargo, como ya vimos, incluso los esclavos no carecían de propiedad, y en la antigüedad el llamado trabajo libre estaba formado generalmente por «tenderos libres, traficantes y artesanos» (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, pág. 126). M. E. Park (*The Plebs Urbana in Cicero's Day*, 1921) llega por lo tanto a la conclusión de que no había trabajo libre, puesto que el hombre libre siempre aparece de alguna manera como propietario. W. J. Ashley resume así la situación de la Edad Media hasta el siglo XV: «No había una amplia clase de jornaleros, ni "clase trabajadora" en el sentido moderno de la expresión. Con el nombre de "trabajadores" indicamos a un número de hombres entre quienes puede surgir algún dueño, pero que en su mayoría no pueden elevarse a una posición superior. Pero en el siglo XIV los más pobres tenían que pasar unos cuantos años como jornaleros, mientras que la mayoría probablemente se establecía por su cuenta en calidad de maestros artesanos en cuanto terminaban su aprendizaje» (*op. cit.*, págs. 93-94).

Así, pues, la clase trabajadora de la antigüedad no era libre ni estaba carente de propiedad; si, por la manumisión, al esclavo se le concedía (en Roma) o tenía que comprar (en Atenas) su libertad, no pasaba a ser un trabajador libre, sino que instantáneamente se convertía en un comerciante independiente o en un artesano. («Parece ser que la mayoría de los esclavos llevaba a su estado libre algún capital de su propiedad» para establecerse en el comercio o la industria. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, pág. 103.) Y en la Edad Media, ser un trabajador en el moderno sentido de la palabra no suponía más que una etapa temporal en la vida del individuo, una preparación para la maestría y la madurez. El trabajo alquilado era una excepción en la Edad Media, y los trabajadores alemanes (los *Tagelöhner*, según la traducción de la Biblia de Lutero) o los *manœuvres* franceses vivían fuera de las comunidades asentadas y eran idénticos a los pobres, los «pobres trabajadores» de Inglaterra (véase Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs*, 1926, pág. 40). Más aún, el hecho de que ningún código de Napoleón trate del trabajo libre (véase W. Endemann, *Die Behandlung der Arbeit im Privatrecht*, 1896, págs. 49 y 53) demuestra de manera concluyente lo reciente que es la existencia de la clase trabajadora.

71. Véase el ingenioso comentario sobre la «propiedad es robo» en la obra de Proudhon, póstumamente publicada, *Théorie de la propriété*, págs. 209-210, donde presenta, la propiedad en su «egoísta y satánica naturaleza» como el «medio más eficaz para resistir al despotismo sin derribar al Estado».

72. Debo confesar que no sé ver en qué se basan los economistas liberales de la sociedad actual (que hoy día se califican de conservadores) para justificar su optimismo en que la apropiación privada de riqueza bastará para salvaguardar las libertades individuales, es decir, que desempeñará el mismo papel que el de la propiedad privada. En una sociedad que acapara las tareas, esas libertades sólo están seguras mientras las garantice el Estado, e incluso entonces se hallan constantemente amenazadas, no por el Estado, sino por la sociedad, que distribuye las tareas y determina la porción de apropiación individual.

73. R. W. K. Minton, «Was Charles I a Tyrant?», *Review of Politics*, XVIII

(enero 1956).

74. Para la historia de la palabra «capital» como derivada de la latina *caput*, que se empleaba en la ley romana para designar al causante de una deuda, véase W. J. Ashley, *op. cit.*, págs. 429 y 433, n. 183. Hasta el siglo XVIII no comenzaron los escritores a usar la palabra en el sentido moderno de «riqueza invertida de tal manera que produzca beneficio».

75. La teoría económica medieval no concibió el dinero como denominador común y patrón, sino que lo incluía entre los *consumptibiles*.

76. *Second Treatise of Civil Government*, sec. 27.

77. Los relativamente escasos autores antiguos que elogian el trabajo y la pobreza se inspiran en este peligro (véase G. Herzog-Hauser, *op. cit.*).

78. Las palabras griega y latina que designan el interior de la casa, *megaron* y *atrium*, guardan íntimo parentesco con oscuridad y negrura (véase Mommsen, *op. cit.*, págs. 22 y 236).

79. Aristóteles, *Política*, 1254b25.

80. Aristóteles (*Sobre la generación de los animales*, 775a33) llama *ponētikos* a la vida de una mujer. Que mujeres y esclavos pertenecieran y vivieran juntos, que ninguna mujer, ni siquiera la esposa del cabeza de familia, viviera entre sus iguales —otras mujeres libres—, de modo que la categoría dependía mucho menos del nacimiento que de la «ocupación» o función, está muy bien presentado por Wallon (*op. cit.*, vol. I, págs. 77 sigs.), quien habla de una «confusion des rangs, ce partage de toutes les fonctions domestiques»: «Les femmes ... se confondaient avec leurs esclaves dans les soins habituels de la vie intérieure. De quelque rang qu'elles fussent, le travail était leur apanage, comme aux hommes la guerre».

81. Véase Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (1926⁴), pág. 184, con respecto a las condiciones del trabajo en fábrica en el siglo XVII.

82. Tertuliano, *op. cit.*, 38.

83. Esta distinta experiencia puede explicar en parte la diferencia existente entre la gran cordura de san Agustín y la horrible concreción de los juicios de Tertuliano sobre política. Ambos eran romanos y profundamente modelados por la vida política romana.

84. *Lc.* VIII. 19. El mismo pensamiento lo encontramos en *Mt.* VI. 1-18, donde Jesús advierte contra la hipocresía, contra la abierta exhibición de piedad. Ésta no puede «aparecer en los hombres», sino sólo en Dios, que «está en lo secreto». Ciertamente es que Dios «recompensará» al hombre, pero no «abiertamente»; como afirma el modelo de traducción. La palabra alemana *Scheinheiligkeit* expresa este fenómeno religioso, en el que la simple apariencia ya es hipocresía, de manera muy adecuada.

85. Se encuentra este modismo *passim* en Platón (véase esp. *Gorgias* 482).

86. *El príncipe*, cap. 15.

87. *Ibid.*, cap. 8.

88. *Discursos*, libro III, cap. 1.