

FILOSOFÍA

GUÍA DE TRABAJOS PRÁCTICOS

TRABAJO PRÁCTICO N° 1

La filosofía

1. Diga a qué disciplina filosófica pertenecen los siguientes fragmentos:

1. "Hay una ciencia que estudia el ente en cuanto ente y las determinaciones que por sí le pertenecen. Esa ciencia no se identifica con ninguna de las llamadas ciencias particulares, pues ninguna de éstas considera en su totalidad al ente en cuanto ente, sino que, después de haber deslindado alguna porción de él, estudia lo que le pertenece accidentalmente por sí a esa cosa, tal como ocurre con las ciencias matemáticas. Mas, puesto que buscamos los principios y las causas supremas, es evidente que han de ser causas de alguna naturaleza en virtud de su propio carácter. Si los que investigaron los elementos de los seres buscaron esos primeros principios, los elementos que buscaban tenían que ser necesariamente elementos del ente, no accidentalmente sino en cuanto tal. De ahí que también debemos aprehender las primeras causas del ente en cuanto ente." Aristóteles

2. "A esta reflexión sobre sí, de la que venimos hablando, propende sobre todo el hombre que se siente solitario y él es también el más capacitado para ejercerla, el hombre, por tanto, que, por su carácter o por su destino, o por ambas cosas vez, se halla a solas y con su problematismo, y que en esta soledad que le queda logra topar consigo mismo y descubrir en su propio yo al hombre y en sus propios problemas los del hombre. [...]

En el hielo de la soledad es cuando el hombre, implacablemente, se siente como problema, se hace cuestión de sí mismo, y como la cuestión se dirige y hace entrar en juego a lo más recóndito de sí, el hombre llega a cobrar experiencia de sí mismo."
Martín Buber

3. "Obra de modo que tu máxima pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal." Immanuel Kant

4. "Es natural considerar entonces que a un signo (nombre, unión de palabras, signo escrito), además de lo designado, que podría llamarse la referencia del signo, va unido lo que yo quisiera denominar el sentido del signo, en el cual se halla contenido el modo de darse. [...] La referencia de "lucero vespertino" y de "lucero matutino" sería la misma, pero el sentido no sería el mismo." Gottlob Frege

5. "El principal fin que mueve a los hombres a unirse en comunidades económicas y a someterse a un gobierno es la conservación de su propiedad individual." John Locke

6. "Ahora bien, como no se da nada ante el espíritu que no sean las percepciones, y como todas las ideas se derivan de algo que existía ya con anterioridad para la mente, se sigue de ello que nos es imposible concebir o formarnos una idea de nada específicamente diferente de las ideas y las impresiones. Fijemos nuestra atención tan fuera de nosotros mismos como nos sea posible, hagamos volar nuestra imaginación hacia el cielo o a los confines del universo; nunca daremos un paso fuera de nosotros, ni podremos concebir otra clase de existencia que las percepciones que se nos han

aparecido en tan estrechos límites. Éste es el universo de la imaginación y no podemos tener otras ideas que las que en él se producen." David Hume

7. "El mundo real está sujeto a cambio constante. Hasta las leyes fundamentales de la física pueden variar ligeramente de un siglo a otro, por todo lo que sabemos. Una constante física a la que asignamos un valor fijo puede estar sujeta a vastos cambios cíclicos que aún no hemos observado. Pero tales cambios, por profundos que sean, nunca destruirían la verdad de una sola ley lógica o aritmética. Suena muy solemne, quizás hasta reconfortante, decir que en este punto, al menos, hemos hallado la certeza. Es verdad que hemos logrado la certeza, pero hemos pagado por ella un precio muy alto. El precio es que los enunciados de la lógica y la matemática no nos dicen nada acerca del mundo. Podemos estar seguros de que tres más uno son cuatro; pero, como esto es válido en todo mundo posible, no nos dice nada acerca del mundo que habitamos." Rudolf Carnap

TRABAJO PRÁCTICO N° 2

Filosofía y ciencia

Compare los textos a. y b. y luego responda

1. ¿Cuál es el problema que se quiere resolver en cada uno de los textos?
2. ¿Qué hipótesis se propone para dar respuesta a dichos interrogantes?
3. ¿Cómo se intenta justificar cada hipótesis?

a. Texto extraído de *Filosofía de la Ciencia Natural*, de Carl Hempel, Madrid, Alianza Universidad, 1973, pp. 24-25.

Tomemos ahora otro ejemplo, que atraerá también nuestra atención sobre otros aspectos de la investigación científica.

En la época de Galileo, y probablemente mucho antes, se sabía que una bomba aspirante que extrae agua de un pozo por medio de un pistón que se puede hacer subir por el tubo de la bomba, no puede elevar el agua arriba de 34 pies por encima de la superficie del pozo. Galileo se sentía intrigado por esta limitación y sugirió una explicación, que resultó, sin embargo, equivocada. Después de la muerte de Galileo, su discípulo Torricelli propuso una nueva respuesta. Argüía que la tierra está rodeada por un mar de aire, que, por razón de su peso, ejerce presión sobre la superficie de aquella, y que esta presión ejercida sobre la superficie del pozo obliga al agua a ascender por el tubo de la bomba cuando hacemos subir el pistón. La altura máxima de 34 pies de la columna de agua expresa simplemente la presión total de la atmósfera sobre la superficie del pozo.

Evidentemente, es imposible determinar, por inspección u observación directa, si esta explicación es correcta, y Torricelli la sometió a contrastación por procedimientos indirectos. Su argumentación fue la siguiente: si la conjetura es verdadera, entonces la presión de la atmósfera sería capaz también de sostener una columna de mercurio proporcionalmente más corta; además, puesto que la gravedad específica del mercurio es aproximadamente 14 veces la del agua, la longitud de la columna de mercurio mediría aproximadamente $34/14$ pies, es decir, algo menos de dos pies y medio. Comprobó esta implicación contrastadora por medio de un artefacto ingeniosamente simple, que era, en efecto, el barómetro de mercurio. El pozo de agua se sustituye por un recipiente abierto

que contiene mercurio; el tubo de la bomba aspirante se sustituye por un tubo de cristal cerrado por un extremo. El tubo está completamente lleno de mercurio y queda cerrado apretando el pulgar contra el extremo abierto. Se invierte después el tubo, el extremo abierto se sumerge en el mercurio, y se retira el pulgar; la columna de mercurio desciende entonces por el tubo hasta alcanzar una altura de 30 pulgadas; justo como lo había previsto la hipótesis de Torricelli.

b. Texto extraído del *Laques* de Platón (190c -193a)

Sócrates.-Busquemos, pues, en primer lugar, Laques, la manera de definir el valor. Y veremos luego cuál es el mejor medio de asegurar su presencia en los jóvenes, en la medida en que los ejercicios y el estudio pueden conseguirlo. Intenta, pues, responder a mi cuestión: ¿qué es el valor?

Laques.-¡Por Zeus!, Sócrates, la respuesta no es difícil: cuando un soldado permanece en su puesto y se mantiene firme contra el enemigo, en lugar de huir, sabe que este hombre es un valiente.

Sócrates.-Tienes razón, Laques; pero, sin duda por culpa mía y debido seguramente a que me he expresado con poca claridad, has respondido a una cuestión distinta de la que yo tenía en mi mente.

Laques.-¿Qué quieres decir, Sócrates?

Sócrates.-Voy a intentar explicarme, en la medida en que soy capaz de ello. Sin duda que el hombre de quien hablas tú es un hombre valeroso, el que firme en su puesto, combate con el enemigo. (...) Pero ¿y este otro que, en lugar de mantenerse en el puesto, se bate retrocediendo? (...) Como los escitas, por ejemplo, que, según se dice, combaten tan bien retrocediendo como avanzando en persecución de los otros. Homero elogia también los caballos de Eneas, “tan rápidos en la persecución como en la huida”; y, hablando del mismo Eneas en persona, lo alaba por esto mismo, por su habilidad en huir, y lo llama “artista en el arte de la huida”.

(...)

Laques.-Es verdad lo que dices.

Sócrates.-Yo te decía, pues, que era culpa mía si tú me habías respondido mal, porque mi pregunta había sido mal planteada. Quería, en efecto, preguntarte no solamente por el valor de los hoplitas, sino también por el de los caballeros y todos los combatientes en general; no solamente por el de los combatientes, sino también por el de los hombres expuestos a los peligros del mar; por el valor que se manifiesta en la enfermedad, en la pobreza, en la vida política; el valor que resiste no solamente a los males y a los temores, sino también a las pasiones y a los placeres, sea por medio de la lucha a pie firme, sea por medio de la huida; pues en todas las circunstancias, Laques, hay hombres que se muestran valerosos, ¿no es verdad?

Laques.-En el más alto grado, Sócrates.

Sócrates.-Mi cuestión tenía como objeto la naturaleza del valor y de la cobardía. Intenta decirme ahora, primeramente acerca del valor qué es lo que hay de idéntico en todas estas formas. ¿Comprendes qué es lo que quiero decir?

(...)

Laques.-Me parece que es una cierta fuerza del alma, si consideramos su naturaleza general.

Sócrates.-Hemos de hacerlo así, Laques, si queremos dar respuesta a nuestra cuestión. Sin embargo, tengo mis dudas sobre que toda fuerza del alma sea valerosa y te parezca así, y he aquí lo que motiva mis dudas: estoy seguro de que clasificas el valor entre las cosas que son muy bellas. (...) Pero ¿no es la fuerza acompañada de inteligencia la que es bella y buena?

Laques.-Ciertamente

Sócrates.-Y si va unida a la locura, ¿no es entonces mala y nociva?

Laques.-Sí.

Sócrates.-¿Puedes tú llamar bella una cosa que es nociva y mala?

Laques.-No es en absoluto justo, Sócrates.

Sócrates.-No llamarás, por tanto, valor a esta fuerza del alma, ya que ella es fea y el valor es algo bello.

Laques.-Dices verdad.

Sócrates.-¿Y sería la fuerza de alma inteligente, según tú, la que sería valor?

Laques.-Así parece.

Sócrates.-Veamos, pues, en qué ha de ser inteligente. ¿Ha de serlo respecto de todo, sea esto algo grande o algo pequeño? Por ejemplo, si un hombre tolera hacer un gasto inteligente previendo una ganancia superior, ¿Dirás tú que es valeroso?

Laques.-¡Ciertamente no, por Zeus!

(...)

Sócrates.-En la guerra, un hombre resiste y se dispone a combatir, porque ha hecho un cálculo inteligente, sabiendo que otros van a venir en su ayuda, que el enemigo es menos numeroso y más débil que su propia parte y que tiene, además, la ventaja de la posición. Este hombre cuya fortaleza de alma se apoya en tanta inteligencia y tantos preparativos, ¿es más valeroso según tú, que aquel que, en las filas opuestas, sostiene enérgicamente su ataque?

Laques.-Es este último, Sócrates, el que es valeroso.

Sócrates.-Sin embargo, la energía de este es menos inteligente que la del otro.

Laques.-Dices verdad.

(...)

Sócrates.-¿No hemos dicho antes que la fuerza y la energías desprovistas de inteligencia eran feas y nocivas?

Laques.-Sí.

Sócrates.-Y hemos reconocido que el valor era una cosa bella.

Laques.-Sí, de común acuerdo.

Sócrates.-Pues bien: he aquí que ahora, completamente al contrario, llamamos valor a esta cosa fea, a esta fuerza del alma que carece de razón.

Laques.-Es verdad.

Sócrates.-¿Crees, pues, tú que hemos razonado bien?

Laques.-De ninguna manera, Sócrates, ¡Por Zeus!

TRABAJO PRÁCTICO N° 3

Los presocráticos: el cosmos

1. ¿Cuáles son las cuestiones filosóficas que ocupan a los filósofos presocráticos?
2. ¿Qué diferencias encuentra entre los siguientes fragmentos de Parménides y Heráclito?

Fragmentos 2, 3 y 5 del Proemio de Parménides

“Atención, pues; que yo seré quien hable; pon atención tú, por tu parte, en escuchar el mito: cuáles son las únicas sendas investigables del pensar.

Que el ser es y que no hay manera que el ser no sea: es senda de confianza seguida, por verdad.

Que el no ser es y que hay manera que el ser no sea: te he de decir que es una senda impracticable y del todo insegura porque no conoces el propio no ser, a él no hay cosa que tienda y nada de él dirías; que son una misma cosa el pensar y el ser. Así que no me importa por qué lugar comience, ya que una vez y otra a lo mismo deberá arribar.”

Frag. 8

“No puedes saber lo que no es –es imposible–, ni manifestarlo; porque es la misma cosa que puede ser pensada y existir. Entonces, ¿cómo puede lo que es ir a ser en el futuro? O ¿cómo puede originarse? Si viene a ser, entonces no es; tampoco es, si va a ser en el futuro. Así que el devenir desaparece y el pasar no se percibe.”

Fragmentos de Heráclito

“No se puede bañar dos veces en el mismo río porque las aguas nuevas siempre están fluyendo encima de ti.”

“Camino hacia arriba, camino hacia abajo: uno y el mismo camino.”

“El sol es nuevo cada día.”

TRABAJO PRÁCTICO N° 4

Los sofistas: la argumentación y el relativismo moral

1. ¿Podría reconstruir los argumentos de Gorgias para defender a Helena?
2. ¿Le parecen convincentes?
3. ¿Qué pretendía Gorgias –al igual que los demás sofistas– con el perfeccionamiento de la argumentación? (haga referencia al “relativismo moral”)

Elogio de Helena

Gorgias. *Fragmentos y testimonios*. Buenos Aires: Aguilar, 1974

“(1) Perfección para la ciudad es el valor de sus habitantes, para un cuerpo la belleza, para un alma la sabiduría, para una acción la virtud, para un pensamiento la verdad. Las cualidades contrarias a éstas implican imperfección. En un hombre, en una mujer, en un pensamiento, en una acción, en una ciudad, es preciso honrar con alabanzas lo que sea digno de alabanza y cubrir de censuras lo que sea censurable. Pues tan erróneo e inexacto es censurar lo que debe ser alabado como alabar lo que debe ser censurado.

(2) Y es obligación de un mismo hombre proclamar la verdad y refutar a los que censuran a Helena, mujer sobre la que ha llegado a ser concorde y unánime la opinión de la tradición poética y el significado de su nombre, que lleva consigo el recuerdo de acontecimientos infortunados

Yo quiero, razonando con lógica sobre la peyorativa tradición a ella referente, liberarla de toda acusación y hacer cesar la ignorancia, demostrando que sus acusadores están equivocados y descubriendo la verdad.

(5) No voy a exponer quién, por qué y cómo satisfizo su amor hacia Helena, apoderándose de ella. Pues decir cosas ya sabidas a los que las saben confirma su saber, pero no les produce placer. En consecuencia, pasando por alto en mi

discurso el tiempo de entonces, voy a penetrar en el principio del discurso que voy a pronunciar y voy a exponer las causas por las que era natural que se produjera la marcha de Helena a Troya.

(6) Hizo lo que hizo ya por decisión de la Fortuna, mandato de los dioses o designio del Destino, ya raptada violentamente, ya convencida con palabras.

Si por la primera causa, es un mérito para el que es acusado ser acusado, dado que es imposible impedir la voluntad de un dios con la previsión humana. Pues ha sido establecido por la naturaleza no que el más fuerte sea dominado por el más débil, sino que el más débil sea dominado y sometido por el más fuerte, y que el más fuerte marque el camino y el más débil le siga. Y los dioses son más fuertes que el hombre por su poder, su sabiduría y por otras muchas cualidades. Por tanto, si se ha de atribuir la causa a la Fortuna o a la divinidad, hay que descargar a Helena de su mala fama.

(7) Si fue raptada violentamente y sufrió ilegal violencia, y padeció injusta ofensa, es evidente que el culpable fue el raptor, por haber inferido un ultraje, pero la raptada, por haberlo recibido, fue una desventurada. El bárbaro que comete un acto bárbaro, merece ser castigado con la ley, con la palabra y con la acción; con la ley, mediante la pérdida de sus derechos civiles; con la palabra, mediante una acusación; con la acción, mediante una sanción penal. Pero, la que fue violentada, privada de su patria y alejada de sus amigos, cómo lógicamente no sería compadecida antes que difamada? El uno comete un delito, la otra lo padece. Por tanto, lo justo es compadecer a ésta y reprobar a aquél.

(8) Si fue convencida y engañada en su espíritu por la palabra, no es difícil en este caso defenderla y liberarla de toda acusación.

La palabra es un poderoso soberano, que con un pequeñísimo y muy invisible cuerpo realiza empresas absolutamente divinas. En efecto, puede eliminar el temor, suprimir la tristeza, infundir alegría, aumentar la compasión. Voy a demostrar que esto es así,

(9) pues es preciso ponerlo de manifiesto ante la opinión de los que me escuchan.

(10) Las sugerencias inspiradas mediante la palabra producen el placer y apartan el dolor. La fuerza de la sugestión adueñándose de la opinión, del alma, la domina, la convence y la transforma como por una fascinación. Dos artes de fascinación y de encantamiento han sido creadas, las cuales sirven de extravío al alma y de engaño a la opinión.

Y, por tanto, (12) qué causa pudo impedir que también y de un modo análogo la sugestión dominase a Helena, aun no siendo la primera vez con el mismo resultado que si hubiera sido raptada violentamente? Pues la fuerza de la persuasión, de la que nació el proyecto de Helena, es imposible de resistir y por ello no da lugar a censura, ya que tiene el mismo poder que el destino. En efecto, la palabra que persuade el alma obliga necesariamente a esta alma, que ha persuadido, a obedecer sus mandatos y a aprobar sus actos. Por tanto, el que infunde una persuasión, en cuanto priva de la libertad, obra injustamente, pero quien es persuadida, en cuanto es privada de la libertad por la palabra, sólo por error puede ser censurada.

(13) En cuanto a que la persuasión producida por la palabra modela el alma como quiere, hay que fijarse en primer lugar en las teorías de los fisiólogos [en el texto con el sentido de "los filósofos presocráticos"], quienes sustituyendo una opinión mediante la exposición de otra consiguen que lo que es increíble y oscuro se presente como evidente a los ojos de la opinión. En segundo lugar en las convincentes argumentaciones de los discursos judiciales, con las que un solo discurso encanta y persuade a una gran multitud, siempre que haya sido escrito con habilidad e independientemente de su veracidad. En tercer lugar en

las discusiones de materias filosóficas, en las que se muestra también la labilidad de la mente en cuanto hacen mutable la confianza en una opinión.

(15) Así, pues, he demostrado que si fue convencida con la palabra, no es culpable, sino que tuvo mala suerte.

Y paso a exponer la cuarta causa con el cuarto argumento. Si lo que originó sus actos fue el amor no es difícil que eluda la acusación de culpabilidad en la que se dice que ha incurrido.

Las cosas que vemos tienen la naturaleza propia de cada una de ellas, no la que nosotros queremos. Además, mediante la percepción visual el alma es modelada en modo de ser.

(16) Y así, cuando la vista contempla personas enemigas revestidas de armadura guerrera con ornamentos guerreros de bronce y de hierro, ya ofensivos ya defensivos, se aterra y aterra al alma, de manera que muchas veces huimos llenos de pavor aunque no haya un peligro en el futuro.

Lo verdad de esta argumentación se presenta como poderosa a causa del temor que se deriva de la percepción visual, la cual una vez que se ha producido, hace que se renuncie a actuar, aunque se sepa lo que es bueno según la ley y lo que es justo según el derecho.

(19) Por tanto, si el ojo de Helena originó en su alma deseo y pasión amorosa del cuerpo de Alejandro, qué hay en ello de asombroso? Si el amor es un dios, ¿cómo hubiera podido resistir y vencer el divino poder de los dioses quien es más débil que ellos? Si se trata de una enfermedad humana y de un error de la mente, no se ha de censurar como si fuera una culpa, sino se ha de considerar como una mala suerte. Y, en efecto, ella marchó a Troya, como marchó, a causa de las insidias que padeció en su alma, no por voluntaria decisión de su espíritu; a causa de la inexorabilidad del amor, no por intrigas de su arte.

(20) Cómo es posible estimar justo el censurar a Helena, la cual hizo lo que hizo enamorada o persuadida con palabras o raptada con violencia, u obligada por el poder divino y que, por tanto, escapa por completo a toda acusación?

(21) He borrado con mi razonamiento la infamia de una mujer; he mantenido la norma que establecí al principio de mi disertación; he intentado destruir la injusticia de un reproche y la ignorancia de una opinión; he querido escribir este discurso como elogio de Helena, como un producto de mi fantasía.”

TRABAJO PRÁCTICO N° 5

Sócrates: su método

Relea el fragmento ya analizado del *Laques* de Platón y responda:

1. ¿Qué tipo de definición busca Sócrates del valor?
2. ¿Cómo caracteriza Sócrates los conceptos?
3. ¿Cuáles son los defectos de las dos definiciones de valor dadas por Laques?

Sócrates.-Busquemos, pues, en primer lugar, Laques, la manera de definir el valor. Y veremos luego cuál es el mejor medio de asegurar su presencia en los jóvenes, en la medida en que los ejercicios y el estudio pueden conseguirlo. Intenta, pues, responder a mi cuestión: ¿qué es el valor?

Laques.-¡Por Zeus!, Sócrates, la respuesta no es difícil: cuando un soldado permanece en su puesto y se mantiene firme contra el enemigo, en lugar de huir, sabe que este hombre es un valiente.

Sócrates.-Tienes razón, Laques; pero, sin duda por culpa mía y debido seguramente a que me he expresado con poca claridad, has respondido a una cuestión distinta de la que yo tenía en mi mente.

Laques.-¿Qué quieres decir, Sócrates?

Sócrates.-Voy a intentar explicarme, en la medida en que soy capaz de ello. Sin duda que el hombre de quien hablas tú es un hombre valeroso, el que firme en su puesto, combate con el enemigo. (...) Pero ¿y este otro que, en lugar de mantenerse en el puesto, se bate retrocediendo? (...) Como los escitas, por ejemplo, que, según se dice, combaten tan bien retrocediendo como avanzando en persecución de los otros. Homero elogia también los caballos de Eneas, “tan rápidos en la persecución como en la huida”; y, hablando del mismo Eneas en persona, lo alaba por esto mismo, por su habilidad en huir, y lo llama “artista en el arte de la huida”.

(...)

Laques.-Es verdad lo que dices.

Sócrates.-Yo te decía, pues, que era culpa mía si tú me habías respondido mal, porque mi pregunta había sido mal planteada. Quería, en efecto, preguntarte no solamente por el valor de los hoplitas, sino también por el de los caballeros y todos los combatientes en general; no solamente por el de los combatientes, sino también por el de los hombres expuestos a los peligros del mar; por el valor que se manifiesta en la enfermedad, en la pobreza, en la vida política; el valor que resiste no solamente a los males y a los temores, sino también a las pasiones y a los placeres, sea por medio de la lucha a pie firme, sea por medio de la huida; pues en todas las circunstancias, Laques, hay hombres que se muestran valerosos, ¿no es verdad?

Laques.-En el más alto grado, Sócrates.

Sócrates.-Mi cuestión tenía como objeto la naturaleza del valor y de la cobardía. Intenta decirme ahora, primeramente acerca del valor qué es lo que hay de idéntico en todas estas formas. ¿Comprendes qué es lo que quiero decir?

(...)

Laques.-Me parece que es una cierta fuerza del alma, si consideramos su naturaleza general.

Sócrates.-Hemos de hacerlo así, Laques, si queremos dar respuesta a nuestra cuestión. Sin embargo, tengo mis dudas sobre que toda fuerza del alma sea valerosa y te parezca así, y he aquí lo que motiva mis dudas: estoy seguro de que clasificas el valor entre las cosas que son muy bellas. (...) Pero ¿no es la fuerza acompañada de inteligencia la que es bella y buena?

Laques.-Ciertamente

Sócrates.-Y si va unida a la locura, ¿no es entonces mala y nociva?

Laques.-Sí.

Sócrates.-¿Puedes tú llamar bella una cosa que es nociva y mala?

Laques.-No es en absoluto justo, Sócrates.

Sócrates.-No llamarás, por tanto, valor a esta fuerza del alma, ya que ella es fea y el valor es algo bello.

Laques.-Dices verdad.

Sócrates.-¿Y sería la fuerza de alma inteligente, según tú, la que sería valor?

Laques.-Así parece.

Sócrates.-Veamos, pues, en qué ha de ser inteligente. ¿Ha de serlo respecto de todo, sea esto algo grande o algo pequeño? Por ejemplo, si un hombre tolera hacer un gasto inteligente previendo una ganancia superior, ¿Dirás tú que es valeroso?

Laques.-¡Ciertamente no, por Zeus!

(...)

Sócrates.-En la guerra, un hombre resiste y se dispone a combatir, porque ha hecho un cálculo inteligente, sabiendo que otros van a venir en su ayuda, que el enemigo es menos numeroso y más débil que su propia parte y que tiene, además, la ventaja de la posición. Este hombre cuya fortaleza de alma se apoya en tanta inteligencia y tantos preparativos, ¿es más valeroso según tú, que aquel que, en las filas opuestas, sostiene enérgicamente su ataque?

Laques.-Es este último, Sócrates, el que es valeroso.

Sócrates.-Sin embargo, la energía de este es menos inteligente que la del otro.

Laques.-Dices verdad.

(...)

Sócrates.-¿No hemos dicho antes que la fuerza y la energías desprovistas de inteligencia eran feas y nocivas?

Laques.-Sí.

Sócrates.-Y hemos reconocido que el valor era una cosa bella.

Laques.-Sí, de común acuerdo.

Sócrates.-Pues bien: he aquí que ahora, completamente al contrario, llamamos valor a esta cosa fea, a esta fuerza del alma que carece de razón.

Laques.-Es verdad.

Sócrates.-¿Crees, pues, tú que hemos razonado bien?

Laques.-De ninguna manera, Sócrates, ¡Por Zeus!

4. ¿Cuál es el método socrático y con qué finalidad lo lleva a cabo?

TRABAJO PRÁCTICO N° 6

Platón: los dos mundos

1. Lea el siguiente fragmento de *La república* de Platón y trace la línea descrita en él, consignando los distintos sectores en los que la divide. Tenga en cuenta que Platón pretende establecer una jerarquía entre los distintos tipos de conocimiento, por un lado, y de objetos, por el otro.

En primer lugar caracteriza el mundo sensible:

-Ahora supongamos, por ejemplo, una línea cortada en dos partes desiguales; cortemos del mismo modo, en dos cada una de esas partes, que representan el género de lo visible y el género inteligible; entonces, en el mundo de lo visible, según el orden de la claridad y oscuridad de los objetos entre sí, tendrás una primera sección: la de las imágenes, en primer término las sombras, y en el segundo, las figuras reflejadas en las aguas y en la superficie de los cuerpos opacos, pulidos y brillantes (...).

-Coloca en la otra sección los objetos que esas imágenes representan, es decir, los animales, las plantas y todas las cosas fabricadas por el hombre. (Libro VI, 509d-510a)

En segundo lugar caracteriza el mundo inteligible:

-Estudia ahora -proseguí- como es preciso hacer la división en el mundo inteligible (...).

-No ignoras, creo yo, que aquellos que se ocupan de geometría, aritmética y otras ciencias semejantes dan por supuestos el número par y el impar, las figuras (...) y otras cosas análogas, según el objeto de su demostración, dándolas por conocidas y tomándolas como hipótesis, y no consideran sobre ellos exigibles dar razón alguna, ni a sí mismos ni a los demás, dado que son evidentes para todos; de tal manera, partiendo de esas hipótesis y siguiendo una cadena no interrumpida de deducciones coherentes, llegan a la proposición que se habían propuesto demostrar.

-(...) Todas estas figuras que modelan y dibujan [los geómetras] (...) las utilizan como si también fueran imágenes, para llegar a comprender aquellas cosas en sí que sólo pueden conocerse por el entendimiento. (...) Ésta es la primera clase de objetos inteligibles (...) lo que se hace en la geometría y en las demás ciencias afines a ella.

-(...) entiendo por la segunda sección de lo inteligible aquello a que llega la razón por sí misma.

-(...) Intentas explicar, según creo, que el conocimiento del ser y de lo inteligible, tal como se adquiere por la dialéctica, es más claro que el que se adquiere por medio de las artes a las cuales sirven de principios ciertas hipótesis. Es verdad que quienes siguen el método propio de las artes están obligados a servirse del entendimiento y no de los sentidos, pero como sus razonamientos se fundan en hipótesis y no ascienden hasta un principio, no parece que esos hombres tengan para los objetos de estudio el conocimiento puro que tendrían si sus demostraciones estuvieran apoyadas en un principio (...) (510b-511d)

Platón concluye estableciendo las facultades de conocimiento que se ejercen para conocer cada tipo de objeto:

-(...) Aplica ahora a estas cuatro secciones estas cuatro operaciones del alma: la inteligencia, a la sección más elevada; el entendimiento, a la segunda; la creencia, a la tercera; y la imaginación, a la última. Y colócalas de acuerdo con este orden, juzgando que participan tanto más de la certeza cuanto más participan de la verdad los objetos a que se aplican. (511d)

2. Caracterice los distintos grados de conocimiento y de entidades que Platón menciona en los fragmentos anteriores.

3. En el texto que transcribimos a continuación, también de *La república*, Platón desarrolla el famoso mito de la caverna para, entre otras cosas, ilustrar su teoría acerca de la división de los mundos. Lea el texto de Platón y luego compare el mito de la caverna con la alegoría de la línea. Establezca semejanzas y diferencias entre ambos.

-Y ahora (...) compara con el siguiente cuadro imaginario el estado de nuestra naturaleza según esté (...). Representáte a unos hombres encerrados en una especie de vivienda subterránea en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende en toda su longitud. Allí, desde su infancia, los hombres están encadenados por el cuello y por las piernas, de suerte que permanecen inmóviles y sólo pueden ver los objetos que tienen delante, pues las cadenas les impiden volver la cabeza. Detrás de ellos, a cierta distancia y a cierta altura, hay un fuego cuyo resplandor los alumbró, y entre ese fuego y los cautivos se extiende un camino escarpado, a lo largo del cual imagina que se alza una tapia semejante al biombo que los titiriteros levantan entre ellos y los espectadores y por encima del cual exhiben sus fantoches. (...)

-Figúrate además, a lo largo de la tapia, a unos hombres que llevan objetos de toda clase y que se elevan por encima de ella, objetos que representan en piedra o en madera, figuras de hombres y animales y de mil formas diferentes. Y como es natural, entre los que los llevan, algunos conversan, otros pasan sin decir palabra.

-¡Extraño cuadro y extraños cautivos! -exclamó.

-Semejantes a nosotros (...) ¿crees tú que en esa situación puedan ver, de sí mismos y de los que a su lado caminan, alguna otra cosa fuera de las sombras que se proyectan, al resplandor del fuego, sobre el fondo de la caverna expuesto a sus miradas?

-No -contestó-, porque están obligados a tener inmóvil la cabeza durante toda su vida.

-Y en cuanto a los objetos que transportan a sus espaldas, ¿podrán ver otra cosa que no sea su sombra?

-¿Qué más pueden ver?

-Y si pudieran hablar entre sí, ¿no juzgas que considerarían objetos reales las sombras que vieran?

-Necesariamente.

-¿Y qué pensarían si en el fondo de la prisión hubiera un eco que repitiera las palabras de los que pasan? ¿creerían oír otra cosa que la voz de la sombra que desfila ante sus ojos? (...)

-Es indudable (...) que no tendrán por verdadera otra cosa que no sea la sombra de esos objetos artificiales. (...)

-Considera ahora (...) lo que naturalmente les sucedería si se los librara de sus cadenas a la vez que se los curara de su ignorancia. Si a uno de esos cautivos se lo libra de sus cadenas y se lo obliga a ponerse súbitamente de pie, a volver la cabeza, a caminar, a mirar a la luz, todos esos movimientos le causarán dolor y el deslumbramiento le impedirá distinguir los objetos cuyas sombras veía momentos antes. ¿Qué habría de responder, entonces, si se le dijera que momentos antes sólo veía vanas sombras y que ahora, más cerca de la realidad y vuelta la mirada hacia objetos reales, goza de una visión verdadera? Supongamos, también, que al señalarle cada uno de los objetos que pasan se le obligara, a fuerza de preguntas, a responder qué eran; ¿no piensas que quedaría perplejo y que aquello que antes veía habría de parecerle más verdadero que lo que ahora se le muestra? (...)

-Y si se le obligara a mirar la luz misma del fuego, ¿no herirá ésta sus ojos? ¿No habrá de desviarlos para volverlos a las sombras, que pueden contemplar sin dolor? ¿No las juzgará más nítidas que los objetos que se les muestran? (...)

-Y en caso de que se lo arrancara por la fuerza de la caverna (...), haciéndolo subir por el áspero y escarpado sendero, y no se lo soltara hasta sacarlo a la luz del Sol, ¿no crees que lanzará quejas y gritos de cólera? Y al llegar a la luz, ¿podrán sus ojos deslumbrados distinguir uno siquiera de los objetos que nosotros llamamos verdaderos? (...)

-Si no me engaño (...), necesitará acostumbrarse para ver los objetos de la región superior. Lo que más fácilmente distinguirá serán las sombras, luego las imágenes de los hombres y de los demás objetos que se reflejan en las aguas y, por último, los objetos mismos; después, elevando sus miradas hacia la luz de los astros y de la luna, contemplará durante la noche las constelaciones y el firmamento más fácilmente que durante el día el Sol y el resplandor del Sol. (...)

-Por último, (...) podría fijar su vista en el Sol, y sería capaz de contemplarlo (...) tal cual es, y allí donde verdaderamente se encuentra. (...)

-Después de lo cual, reflexionando sobre el Sol, llegará a la conclusión de que éste produce las estaciones y los años, lo gobierna todo en el mundo visible y

que (...) es la causa de cuanto veía en la caverna con sus compañeros de cautiverio. (...)

-Pues bien -continué- (...) el antro subterráneo es este mundo visible; el resplandor del fuego que lo ilumina es la luz del Sol; si en el cautivo que asciende a la región y la contempla te figuras el alma que se eleva al mundo inteligible (...). En los últimos límites del mundo inteligible está la idea del bien que, que se percibe con dificultad, pero que no podemos percibir sin llegar sin llegar a la conclusión de que es la causa de universal de cuanto existe de recto y de bueno; que en el mundo visible crea la luz y el astro que la dispensa; que en el mundo inteligible, engendra y procura la verdad y la inteligencia, que por lo tanto tenemos que tener los ojos fijos en ella para conducirnos sabiamente (...) (Libro VII, 514a-517d.)

TRABAJO PRÁCTICO N° 7

Aristóteles: la metafísica

Lea los siguientes fragmentos de la *Metafísica* de Aristóteles y responda:

1. Caracterice las nociones aristotélicas de sustancia y accidente.

1017b

Sustancia significa: los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el aire y los semejantes a éstos y, en general, los cuerpos y sus compuestos, tanto animales como demonios y las partes de esos cuerpos. Todos éstos se llaman sustancias porque no se predicán de un sujeto, sino que las otras cosas son predicados de ellas. En otro sentido, sustancia es la causa inmanente del ser de los entes que no se predicán de un sujeto, por ejemplo, el alma es causa inmanente de la existencia del animal. Son también las partes inmanentes de esos seres, las cosas que los determinan e indican su esto, cuya destrucción acarrearía la destrucción del todo.

1025a

Se llama accidente lo que existe en algo y se le puede predicar con verdad, aunque no de modo necesario, ni frecuentemente. Por ejemplo, si al cavar un hoyo para una planta, se encuentra un tesoro; pues para el que cava un hoyo es un accidente encontrar el tesoro. Pues no se deriva con necesidad una cosa de la otra, ni es frecuente que encuentre un tesoro el que planta.

2. Caracterice las nociones de materia y forma.

1036a Materia y forma

Se plantea naturalmente la dificultad de saber cuáles partes pertenecen a la forma y cuáles no, sino a la cosa concreta. Si esa dificultad no se dilucida, no será posible definir ninguna cosa, porque la definición lo es del universal y de la forma. Si, entonces, no se aclara qué tipo de partes son de índole material, y qué tipo no lo son, tampoco estará claro el enunciado de la cosa.

Respecto de cosas en que parece que la forma se agrega a materiales específicamente diferentes, como, por ejemplo, el círculo al bronce, a la piedra y a la madera, aparece evidentemente que en todas esas cosas ni el bronce ni la piedra forman parte de la sustancia del círculo, por el hecho de que éste puede separarse de aquéllos. Por el contrario, respecto de cosas que no se ve que sean separables, nada impide que así ocurra, aun en el caso que se viera que todos los círculos fuesen de bronce, porque el bronce tampoco sería una parte de la forma, aunque es difícil eliminarlo con el pensamiento. Por ejemplo, la forma de hombre siempre aparece existiendo en la carne, en los huesos y en partes semejantes. ¿Serían éstos partes de la forma y del enunciado, o no, sino de la materia?, aunque por el hecho de que la forma no se agregue a otros materiales nos vemos en la imposibilidad de efectuar la separación.

3. Caracterice las nociones de acto y potencia.

1048a1048b

'Acto' es la existencia plena de la cosa y no del modo en que decimos que está 'en potencia'. Decimos, por ejemplo, que Hermes está en potencia en la madera, o la semilínea en la línea entera, porque se la podría extraer de ésta; y también llamamos 'sabio' en potencia al que, si bien no se encuentra en actitud teórica, tiene sin embargo capacidad teórica. La otra manera de existir es existir en acto. Lo que nos proponemos expresar se puede aclarar por inducción echando mano a casos particulares, pues no es necesario esforzarse en definir todo, sino en captar las estructuras análogas: en la misma relación que el que construye está con el que tiene la capacidad de construir, lo está el despierto con el dormido; y el que ve con el que tiene los ojos cerrados pero que tiene vista; y lo separado de la materia con la materia, y el producto terminado con el material en bruto. El primer término de esta diferencia caracteriza la actividad, el otro la potencia.

4. ¿Cómo explica el cambio Aristóteles? (Haga referencia a los conceptos de acto y potencia)

TRABAJO PRÁCTICO N° 8

El helenismo: la búsqueda de la felicidad

1. Lea los siguientes fragmentos y diga en qué consiste la felicidad para los estoicos, los epicúreos y los escépticos.

Séneca: Carta XVI a Lucilio

Alguien podrá decir: ¿De qué me sirve la filosofía, si existe algo como el destino? ¿Para qué, si es un dios el que gobierna, si todo está sometido al azar? Pues no podemos modificar lo que ya está fijado de antemano, ni hacer nada contra lo imprevisible; porque, o el dios se anticipó a mi decisión y determinó lo que habría que hacer, o la suerte cierra toda posibilidad de juego a mi libre decisión. En cualquiera de estos casos, o aunque esas hipótesis fueran ciertas, debemos acudir a la filosofía: sea que el destino nos tenga cogidos en una red de la que no podamos escapar, o que un dios, árbitro del Universo, lo haya decidido

todo, o que el azar empuje y agite sin orden los asuntos humanos, la filosofía está para protegernos. Nos dirá que obedezcamos al dios de buen grado, que resistamos duramente a la fortuna. Te enseñará cómo seguir al dios, cómo sobrellevar al destino.

Epicuro de Samos: *Carta a Meneceo* (Fragmento)

Parte de nuestros deseos son naturales, y otra parte son vanos deseos; entre los naturales, unos son necesarios y otros no; y entre los necesarios, unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo y otros para la vida misma. Conociendo bien estas clases de deseos es posible referir toda elección a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque en ello consiste la vida feliz. Pues actuamos siempre para no sufrir dolor ni pesar, y una vez que lo hemos conseguido ya no necesitamos de nada más.

Por eso decimos que el placer es el principio y fin del vivir feliz. Pues lo hemos reconocido como bien primero y connatural, y a partir de él hacemos cualquier elección o rechazo, y en él concluimos cuando juzgamos acerca del bien, teniendo la sensación como norma o criterio. Y puesto que el placer es el bien primero y connatural, no elegimos cualquier placer, sino que a veces evitamos muchos placeres cuando de ellos se sigue una molestia mayor. Consideramos que muchos dolores son preferibles a los placeres, si, a la larga, se siguen de ellos mayores placeres. Todo placer es por naturaleza un bien, pero no todo placer ha de ser aceptado. Y todo dolor es un mal, pero no todo dolor ha de ser evitado siempre. Hay que obrar con buen cálculo en estas cuestiones, atendiendo a las consecuencias de la acción, ya que a veces podemos servirnos de algo bueno como de un mal, o de algo malo como de un bien.

Sexto Empírico: *Esbozos pirrónicos* (1, 26-28)

En efecto, cuando el escéptico, para adquirir la serenidad de espíritu, comenzó a filosofar sobre lo de enjuiciar las representaciones mentales y lo de captar cuáles son verdaderas y cuáles falsas, se vio envuelto en la oposición de conocimientos de igual validez y, no pudiendo resolverla, suspendió sus juicios y, al suspender sus juicios, le llegó como por azar la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión.

Pues quien opina que algo es por naturaleza bueno o malo se turba por todo, y cuando le falta lo que parece que es bueno, cree estar atormentado por cosas malas por naturaleza y corre tras lo —según él piense— bueno y, habiéndolo conseguido, cae en más preocupaciones al estar excitado fuera de toda razón y sin medida y, temiendo el cambio, hace cualquier cosa para no perder lo que a él le parece bueno. Por el contrario, el que no se define sobre lo bueno o malo por naturaleza no evita ni persigue nada con exasperación, por lo cual mantiene la serenidad de espíritu.

TRABAJO PRÁCTICO Nº 9 **Santo Tomás: la felicidad sobrenatural**

Lea los siguientes fragmentos de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino y responda:

1. ¿En qué consiste la felicidad para Tomás de Aquino?

I-II ae, Cuestión 3, art. 8

¿Está la bienaventuranza del hombre en la visión de la esencia divina?

Respondo: La bienaventuranza última y perfecta sólo puede estar en la visión de la esencia divina. Para comprenderlo claramente, hay que considerar dos cosas. La primera, que el hombre no es perfectamente bienaventurado mientras le quede algo que desear y buscar. La segunda, que la perfección de cualquier potencia se aprecia según la razón de su objeto. Pero el objeto del entendimiento es *lo que es*, es decir, la esencia de la cosa, como se dice en III *De anima*. Por eso, la perfección del entendimiento progresa en la medida que conoce la esencia de una cosa. Pero si el entendimiento conoce la esencia de un efecto y, por ella, no puede conocer la esencia de la causa hasta el punto de saber acerca de ésta *qué es*, no se dice que el entendimiento llegue a la esencia de la causa realmente; aunque, mediante el efecto, pueda conocer acerca de ella *si existe*. Y así, cuando el hombre conoce un efecto y sabe que tiene una causa, naturalmente queda en él el deseo de saber también *qué es* la causa. Y éste es un deseo de admiración, que causa investigación, como se dice en el principio de *Metaphys*. Por ejemplo, si quien conoce el eclipse de sol piensa que está producido por una causa, se admira de ella, porque no sabe qué es, y porque se admira, investiga; y esta investigación no cesa hasta que llegue a conocer la esencia de la causa.

Si, pues, el entendimiento humano, conocedor de la esencia de algún efecto creado, sólo llega a conocer acerca de Dios *si existe*, su perfección aún no llega realmente a la causa primera, sino que le queda todavía un deseo natural de buscar la causa. Por eso todavía no puede ser perfectamente bienaventurado. Así, pues, se requiere, para una bienaventuranza perfecta, que el entendimiento alcance la esencia misma de la causa primera. Y así tendrá su perfección mediante una unión con Dios como con su objeto, en lo único en que consiste la bienaventuranza del hombre, como ya se dijo (a.1 y 7; q.2 a.8).

2. ¿Por qué la felicidad no puede obtenerse en esta vida?

I-II ae, Cuestión 5, art. 3

¿Puede alguien ser bienaventurado en esta vida?

Respondo: En esta vida se puede tener alguna participación de la bienaventuranza, pero no se puede tener la bienaventuranza perfecta y verdadera. Y esto se puede comprender de dos modos. En primer lugar, por la misma razón común de bienaventuranza, pues la bienaventuranza excluye todo mal y colma todo deseo, por ser *el bien perfecto y suficiente* (cf. nota 5). Pero la vida presente está sometida a muchos males que no pueden evitarse: tanto la ignorancia por parte del entendimiento, como el deseo desordenado por parte del apetito, y múltiples penalidades por parte del cuerpo, que enumera minuciosamente Agustín en XIX *De civ. Dei*. Igualmente tampoco el deseo de bien puede saciarse en esta vida, pues el hombre desea naturalmente la permanencia del bien que tiene. Pero los bienes de la vida presente son transitorios, puesto que la vida misma pasa y la deseamos naturalmente, queremos que permanezca sin interrupción, porque el hombre rehuye naturalmente la muerte. Por consiguiente, es imposible tener en esta vida la verdadera bienaventuranza.

En segundo lugar, si se considera aquello en lo que consiste especialmente la bienaventuranza, es decir, la visión de la esencia divina, que no puede ocurrirle

al hombre en esta vida, como se demostró en la primera parte (q.12 a.2). Según esto, queda claro que nadie puede conseguir la bienaventuranza verdadera y perfecta en esta vida.

3. ¿Cómo se caracterizan las virtudes teológicas? ¿Cuáles son? ¿En qué se diferencian del resto de las virtudes?

I-II ae, Cuestión 62, art.1

¿Existen algunas virtudes teológicas?

Respondo: La virtud perfecciona al hombre para aquellos actos por los que se ordena a la bienaventuranza, según consta por lo dicho anteriormente (q.5 a.7). Pero hay una doble bienaventuranza o felicidad del hombre, según se ha dicho anteriormente (q.5 a.5). Una es proporcionada a la naturaleza humana, es decir, que el hombre puede llegar a ella por los principios de su naturaleza. Otra es la bienaventuranza que excede la naturaleza del hombre, a la cual no puede llegar el hombre si no es con la ayuda divina mediante una cierta participación de la divinidad, conforme a aquello que se dice en 2 Pe 1,4, que por Cristo hemos sido hechos *partícipes de la naturaleza divina*. Y como esta bienaventuranza excede la proporción de la naturaleza humana, los principios naturales del hombre que le sirven para obrar bien proporcionalmente a su naturaleza, no son suficientes para ordenar al hombre a dicha bienaventuranza. De ahí que sea necesario que se le sobreañadan al hombre algunos principios divinos por los cuales se ordene a la bienaventuranza sobrenatural, al modo como por los principios naturales se ordena al fin connatural, aunque sea con la indispensable ayuda divina. Y estos principios se llaman virtudes *teológicas*, en primer lugar, porque tienen a Dios por objeto, en cuanto que por ellas nos ordenamos rectamente a Dios; segundo, porque sólo Dios nos las infunde; y tercero, porque solamente son conocidas mediante la divina revelación, contenida en la Sagrada Escritura.

Art. 2

¿Son las virtudes teológicas distintas de las virtudes intelectuales y morales?

Respondo: Según se ha dicho anteriormente (q.54 a.2 ad 1), los hábitos se distinguen específicamente según la diferencia formal de los objetos. Pero el objeto de las virtudes teológicas es el mismo Dios, fin último de las cosas, en cuanto excede el conocimiento de nuestra razón. En cambio, el objeto de las virtudes intelectuales y morales es algo que puede ser comprendido por la razón humana. Por consiguiente, las virtudes teológicas se distinguen específicamente de las morales e intelectuales.

Art. 3

¿Son la fe, la esperanza y la caridad adecuadamente las virtudes teológicas?

Respondo: Según queda dicho (a.1), las virtudes teológicas ordenan al hombre a la bienaventuranza sobrenatural al modo como la inclinación natural. Pero esto sucede de dos modos. Primero, según la razón o entendimiento, en cuanto contiene los primeros principios universales, que nos son conocidos por la luz natural del entendimiento, de los que parte la razón, tanto en el orden especulativo como en el orden práctico. Segundo, por la rectitud de la voluntad, que tiende naturalmente al bien de la razón.

Pero estas dos cosas son insuficientes en orden a la bienaventuranza sobrenatural según aquello de 1 Cor 2,9: *Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la*

mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman. Fue, pues, necesario que en cuanto a lo uno y a lo otro el hombre fuese sobrenaturalmente dotado para ordenarlo al fin sobrenatural. Y así, primeramente, en cuanto al entendimiento, se dota al hombre de ciertos principios sobrenaturales conocidos por la luz divina: son las verdades a creer, sobre las que versa la fe. En segundo lugar, la voluntad se ordena a aquel fin, en cuanto al movimiento de intención, que tiende a él como a algo que es posible conseguir, lo cual pertenece a la esperanza; y en cuanto a cierta unión espiritual, por la que se transforma de algún modo en aquel fin, lo cual se realiza por la caridad. En efecto, el apetito de cualquier cosa se mueve naturalmente y tiende al fin que le es connatural; y este movimiento proviene de cierta conformidad de la cosa con su fin.

TRABAJO PRÁCTICO N° 10

La filosofía moderna

En el libro *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias* (Buenos Aires, Librería del Colegio, 1944) Galileo Galilei, en el contexto de probar si la Tierra está en reposo o en movimiento, hace referencia a un experimento donde se tira una piedra desde lo alto del mástil de un barco y ésta cae siempre al pie del mástil, tanto si el barco está quieto como si está en movimiento. El interlocutor del portavoz de Galileo le pregunta si él mismo hizo el experimento, a lo que Galileo responde:

“Sin necesidad de experimento, estoy seguro de que el efecto se produce como yo te digo, porque es necesario que suceda de este modo.” (op.cit. pág. 145)

En el libro *El ensayador* (Madrid, Ed. Sarpe, 1984) dice Galileo:

“La filosofía está escrita en ese vasto libro que se halla abierto ante nuestros ojos, quiero decir, el universo; pero no puede ser leído en tanto que no hayamos aprendido el lenguaje y nos hayamos familiarizado con los caracteres en que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, y las letras son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin cuyos medios es humanamente imposible entender una sola palabra” (op.cit. pág. 232)

1. ¿Puede relacionar estos dos párrafos con las ideas de Platón o con las de Aristóteles? Fundamente su respuesta.

TRABAJO PRÁCTICO N° 11

Descartes: el racionalismo

Responda las preguntas de acuerdo con los fragmentos seleccionados de las *Meditaciones metafísicas* de Rene Descartes

Primera meditación:

1. ¿Cuál es el objetivo de la obra y cuál es el método que utilizará Descartes?

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de modo que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. Pero pareciéndome ardua dicha empresa, he aguardado hasta alcanzar una edad lo bastante madura como para no tener que esperar otra posterior más apta para la ejecución de mi propósito; y por ello lo he diferido tanto, que a partir de ahora me sentiría culpable si gastase en deliberaciones el tiempo que me queda para obrar.

Así pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones. Ahora bien, para cumplir tal propósito, no me será necesario probar que son todas ellas falsas, lo que acaso no conseguiría nunca; sino que, por cuanto la razón me persuade desde el principio para que a las cosas que no son enteramente ciertas e indudables no dé más crédito que a las manifiestamente falsas, me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda. Y para eso tampoco hará falta que examine todas y cada una en particular, pues sería un trabajo infinito; sino que, por cuanto la ruina de los cimientos lleva necesariamente consigo la de todo el edificio, me dirigiré en principio contra los fundamentos mismos en que se apoyaban todas mis opiniones antiguas.

2. Desarrolle los argumentos mediante los cuales Descartes justifica la duda respecto del conocimiento sensible.

Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez.

Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, respecto de las cosas poco perceptibles o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros o tener el cuerpo de vidrio? Pero son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo.

Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a

distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo.

3. ¿Qué estrategia propone Descartes para poner en duda los objetos matemáticos? ¿Por qué necesita un argumento más potente que el del sueño?

Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables. Es posible que Dios no haya querido que yo sea burlado así, pues se dice de Él que es la suprema bondad. Con todo, si el crearme de tal modo que yo siempre me engañase repugnaría a su bondad, también parecería del todo contrario a esa bondad el que permita que me engañe alguna vez, y esto último lo ha permitido, sin duda. [...]

Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, ni sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y, si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.

Segunda meditación:

4. ¿Cómo razona Descartes para establecer el *cogito*? ¿Qué lugar ocupa en el sistema filosófico cartesiano?

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, me encuentro 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 existo en absoluto? Ni mucho menos; si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo existo. Pero hay cierto engañador muy poderoso y astuto que dedica toda su habilidad a engañarme siempre. No cabe, pues, duda alguna de que yo existo, puesto que me engaña y, por mucho que me engañe, nunca conseguirá 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.

5. ¿Cómo se conocen "según el espíritu humano" los cuerpos? Haga referencia al ejemplo de la cera.

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.

Tercera meditación:

6. ¿Cuál es el criterio de verdad cartesiano? ¿De dónde extrae esta regla?

Consideraré ahora con mayor exactitud si no podré hallar en mí otros conocimientos de los que aún no me haya percatado. Sé con certeza que soy una cosa que piensa; pero ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo? En ese mi primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, la cual no bastaría a asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa. Y por ello me parece poder establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente.

7. ¿Qué entiende Descartes por “idea”? ¿Qué tipos de ideas distingue?

De entre mis pensamientos, unos son como imágenes de cosas, y a éstos solos conviene con propiedad el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios [...]

Pues bien, de esas ideas, unas me parecen nacidas conmigo, otras extrañas y venidas de fuera, y otras hechas e inventadas por mí mismo. Pues tener la facultad de concebir lo que es en general una cosa, o una verdad, o un pensamiento, me parece proceder únicamente de mi propia naturaleza; pero si oigo ahora un ruido, si veo el sol, si siento calor, he juzgado hasta el presente que esos sentimientos procedían de ciertas cosas existentes fuera de mí; y, por último, me parece que las sirenas, los hipogrifos y otras quimeras de ese género, son ficciones e invenciones de mi espíritu.

8. Reconstruya la primera prueba de la existencia de Dios.

Mas se me ofrece aún otra vía para averiguar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí. Es a saber: si tales ideas se toman sólo en cuanto que son ciertas maneras de pensar no reconozco entre ellas diferencias o desigualdad alguna, y todas parecen proceder de mí de un mismo modo; pero, al considerarlas como imágenes que representan una cosa y

otras otra, entonces es evidente que son muy distintas unas de otras. En efecto, las que me representan substancias son sin duda algo más, y contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan, por representación, de más grados de ser o perfección que aquellas que me representan sólo modos o accidentes. Y más aún: la idea por la que concibo un Dios supremo, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de todas las cosas que están fuera de él, esa idea —digo— ciertamente tiene en sí más realidad objetiva que las que me representan substancias finitas. [...]

Ahora bien, es cosa manifiesta, en virtud de la luz natural, que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto: pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de la causa? ¿Y cómo podría esa causa comunicársela, si no la tuviera ella misma? [...]

Pues bien, para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe haberla recibido, sin duda, de alguna causa, en la cual haya tanta realidad formal, por lo menos, cuanta realidad objetiva contiene la idea. [...]

Y cuanto más larga y atentamente examino todo lo anterior, tanto más clara y distintamente conozco que es verdad. Mas, a la postre, ¿qué conclusión obtendré de todo ello? Ésta, a saber: que, si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa, que es causa de esa idea; si, por el contrario, no hallo en mí una idea así, entonces careceré de argumentos que puedan darme certeza de la existencia de algo que no sea yo, pues los he examinado todos con suma diligencia, y hasta ahora no he podido encontrar ningún otro. [...]

Con respecto a las ideas de las cosas corpóreas, nada me parece haber en ellas tan excelente que no pueda proceder de mí mismo; pues si las considero más a fondo y las examino como ayer hice con la idea de la cera, advierto en ellas muy pocas cosas que yo conciba clara y distintamente; a saber: la magnitud, o sea, la extensión en longitud, anchura y profundidad; la figura, formada por los límites de esa extensión; la situación que mantienen entre sí los cuerpos diversamente delimitados; el movimiento, o sea, el cambio de tal situación; pueden añadirse la substancia, la duración y el número. En cuanto las demás cosas, como la luz, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el frío y otras cualidades perceptibles por el tacto, todas ellas están en mi pensamiento con tal oscuridad y confusión, que hasta ignoro si son verdaderas o falsas y meramente aparentes, es decir, ignoro si las ideas que concibo de dichas cualidades son, en efecto, ideas de cosas reales o bien representan tan sólo seres quiméricos, que no pueden existir. [...]

En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corpóreas, hay algunas que me parece he podido obtener de la idea que tengo de mí mismo; del mismo modo que las de substancia, duración, número y otras semejantes. [...]

Así pues, sólo queda la idea de Dios, en la que debe considerarse si hay algo que no pueda proceder de mí mismo. Por “Dios” entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita,

siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita.

TRABAJO PRÁCTICO N° 12

Hume: el empirismo

Responda las preguntas de acuerdo con los fragmentos seleccionados del *Resumen de un libro recientemente publicado que lleva por título "Tratado sobre la naturaleza humana"* de David Hume

Parte I

1. ¿Qué objetivos persigue Hume en este libro? Compárelo con los objetivos de Descartes en las *Meditaciones*.

Este libro parece haberse escrito según el mismo sistema de otras varias obras que durante los últimos años han estado muy en boga en Inglaterra. El espíritu filosófico, que en estos últimos ochenta años ha hecho tantos progresos por toda Europa, se ha difundido a lo largo de este reino tanto como en cualquier otro. Nuestros escritores parecen haber iniciado un nuevo género de filosofía, que promete más deleite y provecho a la humanidad a cualquier otro que el mundo haya conocido. La mayoría de los filósofos de la antigüedad que trataron sobre la naturaleza humana han manifestado tener más delicadeza de sentimiento, justo sentido de la moral, o grandeza de espíritu, que razonamiento y reflexión en profundidad. Se contentan con imaginarse el sentido común de la humanidad con la luz más nítida y con los más acertados giros de pensamiento y expresión, sin seguir de modo riguroso una cadena de proposiciones ni integrar las diversas verdades en una ciencia sistemática. Pero al menos merece la pena probar si la ciencia del hombre no admite la misma precisión que se ha encontrado aplicable a diversas partes de la filosofía natural. Parece que existe toda la razón del mundo para imaginar que esta ciencia puede ser llevada al máximo grado de exactitud. Si, al examinar diversos fenómenos, descubrimos que todos ellos se resuelven en un principio común, y podemos encadenar este principio a otro, al final llegaremos a los pocos últimos principios de los que depende el resto. Y aunque nunca podamos alcanzar los últimos principios, es una satisfacción llegar tan lejos como lo permitan nuestras facultades.

2. ¿Qué método va a seguir? Compárelo con el de Descartes.

Este parece haber sido el propósito de nuestros últimos filósofos y, entre ellos, el de este autor. Él se propone realizar la anatomía de la naturaleza humana de modo sistemático y promete deducir conclusiones sólo donde la experiencia lo autorice. Habla con desprecio de las hipótesis e insinúa que aquellos compatriotas que las han desterrado de la filosofía moral han prestado al mundo un servicio más notable que Milord Bacon, a quien el autor considera el padre de la física experimental. Menciona, con este motivo, al Sr. Locke, a Milord Shaftsbury, al Dr. Mandeville, al Sr. Hutchison, al Dr. Builer quienes, aunque difieren entre sí en muchos puntos, parecen estar todos de acuerdo en fundamentar totalmente en la experiencia sus correctas disquisiciones sobre la naturaleza humana.

Parte III

3. a. Defina el concepto de percepción, de impresión y de idea. Dé ejemplos.
b. Diga qué relación hay entre impresiones e ideas.

Nuestro autor comienza con algunas definiciones. Denomina percepción a todo aquello que pueda presentarse a la mente bien porque empleemos nuestros sentidos, bien nos impulse la pasión, o bien porque ejercitemos nuestro pensamiento y reflexión. Divide nuestras percepciones en dos clases, a saber, impresiones e ideas. Cuando sentimos una pasión o emoción, o tenemos imágenes de los objetos externos transmitidos por nuestros sentidos, la percepción de la mente es lo que denomina una *impresión* que es un término que emplea en un sentido nuevo. Cuando reflexionamos sobre una pasión o un objeto que no está presente, esta percepción es una *idea*. Las impresiones, por lo tanto, son nuestras percepciones más vivaces y fuertes; las ideas son las más borrosas y débiles. Esta distinción es evidente, tan evidente como la que existe entre el sentir y el pensar. La primera proposición que anticipa es que todas nuestras ideas, o percepciones débiles, se derivan de nuestras impresiones, o percepciones fuertes, y que nunca podemos pensar en nada que no haya sido visto por nosotros o sentido en nuestra propia mente.

Parte IV

4. a. ¿Cuál es el criterio de verdad de Hume? Compárelo con el de Descartes.
b. ¿Con qué argumentos afirma que la metafísica carece de sentido?
c. ¿Habrá, según Hume, ideas innatas?

Nuestro autor piensa “que ningún descubrimiento podría haberse hecho con tanto éxito, para resolver todas las controversias sobre las ideas, como éste: que las impresiones siempre preceden a las ideas, y que cada idea de que se provee la imaginación aparece primero en su correspondiente impresión. Estas últimas percepciones son todas tan claras y evidentes, que no admiten controversia; si bien muchas de nuestras ideas son tan oscuras, que es casi imposible, incluso para la mente que las forma, decir exactamente su naturaleza y composición”. De acuerdo con esto, cuando una idea es ambigua, el autor recurre siempre a la impresión que ha de transformarla en clara y precisa. Y cuando sospecha que un término filosófico no tiene ninguna idea correspondiente a él (como es muy común) pregunta siempre ¿de qué impresión se deriva esa idea? Y si no puede remitirse a ninguna impresión, concluye que el término en cuestión carece de significado. De este modo examina nuestra idea de *substancia* y *esencia*; y sería de desear, que este método riguroso fuese ejercitado en todos los debates filosóficos.

Parte V

5. Respecto de la idea de causa, ¿qué características tienen las situaciones en las que se hallan presentes a los sentidos tanto la causa como el efecto?

Es evidente, que todos los razonamientos sobre las cuestiones de hecho se fundamentan en la relación de causa y de efecto, y que no podemos inferir nunca la existencia de un objeto a partir de otro, a no ser que estén conectados entre sí, de modo mediato o inmediato. En orden, por tanto, a entender estos razonamientos, debemos estar perfectamente familiarizados con la idea de causa; y con este fin, debemos mirarnos alrededor a fin de encontrar algo que sea la causa de otra cosa.

He aquí una bola de billar inmóvil sobre una mesa y otra bola que se mueve hacia ella con rapidez. Las dos chocan; y la bola que en un principio estaba en

reposo ahora adquiere movimiento. Este es un ejemplo tan perfecto de la relación de causa y efecto como cualquier otro que conozcamos a través de la sensación o de la reflexión. Examinemos por tanto, el ejemplo. Es evidente que las dos bolas entrarán en contacto antes de que les sea comunicado el movimiento, y que no hay intervalo alguno entre el choque y el movimiento. La *contigüidad* en el tiempo y el espacio es, por tanto, una circunstancia indispensable para la atracción de todas las causas. Es evidente, asimismo, que el movimiento que fue la causa, es anterior al movimiento que fue el efecto. La *prioridad* en el tiempo es, por tanto, otra circunstancia indispensable en cada causa. Pero esto no es todo. Intentemos con otras bolas de la misma clase una situación similar, y siempre hallaremos que el impulso de la una produce el movimiento de la otra. Aquí hay por tanto una *tercera* circunstancia, a saber, la *conjunción constante* entre la causa y el efecto. Cada objeto similar a la causa produce siempre algún objeto similar al efecto. Fuera de estas tres circunstancias, contigüidad, prioridad y conjunción constante, nada más puedo descubrir en esta causa. La primera bola está en movimiento; toca a la segunda; inmediatamente la segunda está en movimiento; y cuando intento el experimento con las mismas o parecidas bolas, en las mismas o parecidas circunstancias, encuentro que al movimiento y contacto de una bola, sigue siempre el movimiento de la otra. Por más vueltas que le dé a esta cuestión, y por más que lo examine, no puedo descubrir nada más.

6. ¿A qué se refiere Hume con la expresión “inferencia de la causa al efecto”?

Este es el caso en que tanto la causa como el efecto están presentes en los sentidos. Veamos ahora en qué se fundamenta nuestra inferencia cuando de la presencia de una concluimos que la otra ha existido o existirá. Supóngase que veo una bola moviéndose en línea recta hacia otra; inmediatamente concluyo que chocarán y que la segunda se pondrá en movimiento. Esta es la inferencia de la causa al efecto; y de esta naturaleza son todos nuestros razonamientos en la conducta de la vida; en esto se fundamenta toda nuestra creencia en la historia y de aquí se deriva toda la filosofía, con la única excepción de la geometría y la aritmética. Si podemos explicar la inferencia del choque de las dos bolas, podemos justificar esta operación de la mente en todos los casos.

7. ¿Por qué la inferencia de la causa al efecto no es una demostración?

Si un hombre tal como *Adán* hubiese sido creado con pleno vigor intelectual, pero sin experiencia, jamás sería capaz de inferir el movimiento de la segunda bola a partir del movimiento y el impulso de la primera. No hay nada que la razón vea en la causa que nos permita *inferir* el efecto. Tal inferencia, si fuese posible, equivaldría a una demostración, al basarse meramente en la comparación de ideas. Pero ninguna inferencia de la causa al efecto equivale a una demostración. He aquí la prueba evidente. La mente puede *concebir* siempre que un efecto se sigue de una causa, y que un suceso se sigue de otro; todo aquello que concebimos es posible, al menos en un sentido metafísico; pero dondequiera que una demostración tiene lugar, lo contrario es imposible e implica una contradicción. No hay demostración, por tanto, para ninguna conjunción de causa y efecto. Y este es un principio que generalmente es admitido por los filósofos.

8. ¿En qué se basa, entonces, dicha inferencia?

Hubiera sido necesario, así pues, que Adán (de no estar inspirado) hubiese tenido experiencia del efecto que se derivó del impulso de estas dos bolas. Tuvo que haber visto, en varios casos, que cuando una de las bolas chocaba con la otra, la segunda siempre adquiría movimiento. Si hubiese visto un número suficiente de casos de esta clase, dondequiera que viese una bola moviéndose hacia otra, habría concluido siempre, sin vacilación, que la segunda adquiría movimiento. Su entendimiento se anticiparía a su vista, y establecería una conclusión apropiada con su experiencia pasada.

9. a. ¿Qué supuesto subyace a esa inferencia?
- b. ¿Con qué argumentos rechaza Hume que se pueda probar tal supuesto?
- c. ¿Y por qué motivo lo aceptamos?

Se sigue, así, que todos los razonamientos sobre la causa y el efecto se basan en la experiencia, y que todos los razonamientos de la experiencia se basan en la suposición de que el curso de la naturaleza continuará siendo uniformemente el mismo. Concluimos que causas semejantes, en semejantes circunstancias, producirán siempre efectos semejantes. Merece la pena examinar ahora qué es lo que nos determina a establecer una conclusión de tan vastas consecuencias.

Es evidente que *Adán* con toda su ciencia, nunca hubiera sido capaz de demostrar que el curso de la naturaleza ha de continuar siendo uniformemente el mismo, y que el futuro ha de conformarse al pasado. Nunca puede ser demostrado que aquello que es posible sea falso; y es posible que el curso de la naturaleza pueda cambiar, ya que podemos concebir tal cambio. Más aún, iré más lejos, y afirmaré que tampoco podría probar a través de argumento probable alguno, que el futuro haya de ajustarse al pasado. Todos los argumentos probables se fundamentan en la suposición de que existe esta conformidad entre el futuro y el pasado, y por tanto nunca pueden probarlo. Esta conformidad es una cuestión de hecho, y si ha de ser probada, no admitirá prueba alguna que no provenga de la experiencia. Pero nuestra experiencia del pasado no puede ser prueba de nada para el futuro, sino bajo la suposición de que existe una semejanza entre ellos. Así pues, este es un punto que no admite prueba alguna, y que damos por supuesto sin la más mínima prueba alguna.

Sólo por la costumbre, estamos determinados a suponer que el futuro se ajusta al pasado. Cuando veo una bola de billar moviéndose hacia otra, mi mente se conduce inmediatamente por el hábito hacia el efecto acostumbrado y se anticipa a mi vista al concebir la segunda bola en movimiento. No hay nada en estos objetos, considerados de modo abstracto e independientemente de la experiencia, que me induzca a establecer tal conclusión; e incluso después de haber tenido la experiencia de muchos y repetidos efectos de esta clase, no hay argumento alguno que me lleve a suponer que el efecto se ajustará a la experiencia pasada. Las fuerzas a través de las cuales actúan los cuerpos son totalmente desconocidas. Percibimos sólo sus cualidades sensibles; ¿y qué razón tenemos para pensar que las mismas fuerzas han de estar siempre conectadas con las mismas cualidades sensibles?

No es por tanto la razón, sino la costumbre la que es guía de la vida. Ella sola determina la mente a suponer que el futuro se conforma al pasado en todas las cosas. Por fácil que pueda parecer este paso, la razón nunca sería capaz, ni en toda una eternidad, de llevarlo a cabo.

10. ¿En qué consiste el escepticismo de Hume? Compárelo con el de Descartes.

A través de todo lo que se ha expuesto anteriormente, el lector fácilmente se dará cuenta de que la filosofía contenida en este libro es muy escéptica, y tiende a ofrecernos una noción de las imperfecciones y estrechos límites del entendimiento humano. Casi todo razonamiento queda reducido aquí a la experiencia; y la creencia, que acompaña a la experiencia, queda explicada nada más como un sentimiento especial o concepción vivaz producida por el hábito. No es eso todo, cuando creemos que algo tiene existencia externa, o suponemos que un objeto existe un momento después de no ser ya percibido, esta creencia no es nada más que un sentimiento del mismo tipo. Nuestro autor insiste en varios otros tópicos escépticos, y concluye, en suma, que asentimos a nuestras facultades y empleamos nuestra razón sólo porque no podemos evitarlo. La filosofía nos convertiría en totalmente pirrónicos, si la naturaleza no fuera demasiado fuerte para evitarlo.

Parte IX

11. a. ¿Qué es para Hume el alma?

b. Explique la crítica a Descartes acerca de que el yo no es pensamiento y tampoco substancia.

Concluiré las disquisiciones de este autor exponiendo dos opiniones que parecen ser muy genuinas de él, como lo son la mayor parte de sus opiniones. Afirma, que el alma tal y como podemos concebirla, no es más que un conjunto o una serie de percepciones diferentes, tales como calor, frío, amor y odio, pensamientos y sensaciones; todas ellas reunidas, pero carentes de una perfecta simplicidad o identidad. *Descartes* mantenía que el pensamiento era la esencia de la mente; no este o aquel, sino el pensamiento en general. Esto parece ser absolutamente ininteligible, pues todo lo que existe es particular; y por consiguiente deben ser nuestras respectivas percepciones particulares las que compongan la mente. Digo *compongan* la mente, no que *pertenezcan* a ella. La mente no es una substancia, en la cual se inhiere las percepciones. Esta noción es tan ininteligible como la *cartesiana* de que el pensamiento o la percepción general es la esencia de la mente. No tenemos idea ninguna clase de substancia, puesto que sólo tenemos la idea derivada de alguna impresión, y no tenemos impresión alguna de substancia, ya sea material o espiritual. No conocemos nada que no sean cualidades o percepciones particulares. Así como nuestra idea de cuerpo, un melocotón, por ejemplo, es sólo la de un particular sabor, color, figura, tamaño, consistencia, etc., así nuestra idea de mente es sólo la idea de percepciones particulares sin ninguna noción de algo a lo que denominamos substancia, ya sea simple o compuesta.

Parte XII

12. ¿Qué entiende Hume por “principios de asociación” y qué papel cumplen en su filosofía?

A lo largo de todo este libro hay grandes pretensiones sobre nuevos descubrimientos en filosofía; pero si alguna cosa puede dar derecho al autor a tan glorioso nombre como el de inventor, es el uso que hace del principio de asociación de ideas que forma parte de su filosofía. Nuestra imaginación es una gran autoridad sobre nuestras ideas; y no hay ideas que siendo diferentes entre sí, no pueda separar y juntar, y componer según toda la diversidad de ficciones.

Pero, a pesar de la autoridad de la imaginación, existe un lazo secreto o unión entre algunas ideas particulares, que obliga a la mente a conjuntarlas con mayor frecuencia, y hace, aparentemente, que la una introduzca a la otra. De aquí surge lo que llamamos el *a propós* del discurso; de aquí la conexión entre el escrito, y de aquí ese hilo o cadena de pensamiento que un hombre mantiene de modo natural, incluso en el más vago ensueño. Estos principios de asociación quedan reducidos a tres; a saber: *Semejanza*, un cuadro naturalmente nos hace pensar en el hombre que ha sido representado; *contigüidad*, cuando se menciona St. Dennis, la idea de París deviene de modo natural a la mente; *causación*, cuando pensamos en el hijo estamos predispuestos a dirigir nuestra atención hacia el padre. Será fácil imaginar cuán vastas consecuencias han de tener estos principios en la ciencia de la naturaleza humana si considerarnos que, por lo que respecta a la mente, estos principios son los únicos vínculos que unen entre sí las partes del universo, o nos conectan con alguna persona u objeto exterior a nosotros mismos. Ya que es sólo mediante el pensamiento a través del cual algo actúa sobre nuestras pasiones, y como estos principios son los únicos lazos de nuestros pensamientos, ellos son realmente para nosotros el cimiento del universo y todas las operaciones de la mente, en gran medida, han de depender de ellos.

TRABAJO PRÁCTICO N° 13

La síntesis de Immanuel Kant

Responda las preguntas de acuerdo con los fragmentos seleccionados de la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant.

1. Explique la afirmación de Kant, de acuerdo con la cual, todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia pero no todo nuestro conocimiento proviene de ella.

I. Distinción entre el conocimiento puro y el empírico

No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo iba a ser despertada a actuar la facultad de conocer sino por medio de objetos que afectan nuestros sentidos y ora provocan por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento nuestra capacidad del entendimiento para compararlos, enlazarlos, o separarlos y elaborar así, con la materia bruta de las impresiones sensibles, un conocimiento de los objetos llamado experiencia? Por consiguiente, *en el orden temporal*, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella.

Pero si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por eso se procede todo él *de* la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento empírico fuera compuesto de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer (con ocasión tan sólo de las impresiones sensibles) proporciona por sí misma. En tal supuesto, no distinguiríamos este añadido de aquella materia fundamental hasta que un largo ejercicio nos hubiese hecho atentos a ello y hábiles en separar ambas cosas.

Es pues por lo menos una cuestión que necesita de una detenida investigación y que no ha de resolverse a primera vista, la de si hay un

conocimiento semejante, independiente de la experiencia y aun de toda impresión de los sentidos. Esos conocimientos se llaman *a priori* y se distinguen de los empíricos, que tienen sus fuentes *a posteriori*, a saber, en la experiencia.

2. ¿Cuáles son los criterios, según Kant, para distinguir el conocimiento *a priori* del conocimiento *a posteriori*?

II. Estamos en posesión de determinados conocimientos *a priori* que se hallan incluso en el entendimiento común

Se trata aquí de buscar un criterio por el que podamos distinguir un conocimiento puro de uno empírico. Ciertamente es que la experiencia nos enseña que algo está constituido de este u otro modo, pero no que ello no pueda ser de otra manera. Así pues, si se encuentra, en primer lugar, una proposición que, al ser pensada, es simultáneamente *necesaria*, es entonces un juicio *a priori*; si, además, no está derivada de ninguna otra que no sea a su vez verdadera como proposición necesaria, es entonces absolutamente *a priori*. En segundo lugar, la experiencia no da jamás a sus juicios una *universalidad* verdadera o estricta, sino sólo admitida y comparativa (por inducción), de tal modo que se debe propiamente decirse: en lo que hasta ahora hemos percibido no se encuentra excepción alguna a esta o aquella regla. Así pues si un juicio es pensado con estricta universalidad, de suerte que no se permita como posible ninguna excepción, entonces no es derivado de la experiencia, sino absolutamente *a priori*. La universalidad empírica es pues sólo una arbitraria extensión de la validez: se pasa de la validez para la mayoría de los casos a la validez para todos ellos, como ocurre, por ejemplo, en la proposición: "Todos los cuerpos son pesados". Pero en cambio cuando un juicio tiene universalidad estricta, ésta señala una fuente particular de conocimiento para aquel juicio, una facultad del conocimiento *a priori*. Necesidad y universalidad estrictas son pues, señales seguras de un conocimiento *a priori* y están inseparablemente unidas. Pero, dado que en su aplicación es a veces más fácil mostrar la limitación empírica de los juicios que su contingencia, o a veces también es más claro mostrar la universalidad ilimitada, atribuida por nosotros a un juicio, que su necesidad, es aconsejable el uso separado de ambos criterios, cada uno de los cuales por sí solo es infalible.

Es fácil mostrar ahora que hay realmente en el conocimiento humano juicios necesarios y universales, en el más estricto sentido, juicios por tanto puros *a priori*. Si se quiere un ejemplo sacado de las ciencias, no hay más que fijarse en todas las proposiciones de la matemática. Si se quiere un ejemplo del uso más ordinario del entendimiento, puede servir la proposición "Todo cambio tiene que tener una causa". Y aun en este último ejemplo, el concepto de causa encierra tan manifiestamente el concepto de necesidad del conexión con un efecto y de universalidad estricta de la regla, que dicho concepto se perdería completamente, si se le quisiera derivar, como hizo Hume, de una asociación frecuente entre lo que ocurre y lo que precede y de una costumbre nacida de ahí (por tanto de una necesidad meramente subjetiva) de enlazar representaciones.

3. Distinga los enunciados analíticos de los sintéticos. Ejemplifique.

IV. Distinción entre los juicios analíticos y los sintéticos

En todos los juicios en donde se piensa la relación entre un sujeto y un predicado (me refiero sólo a los afirmativos, pues la aplicación a los negativos es luego fácil), es esa relación posible de dos maneras: o bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido (implícitamente) en ese concepto A; o bien B está enteramente fuera del concepto A, aunque guarde con él alguna conexión. En el primer caso llamo al juicio *analítico*; en el otro, *sintético*. Los juicios analíticos (los afirmativos) son pues aquellos en los cuales el enlace del predicado con el sujeto es pensado mediante la identidad.

Aquellos, empero, en que este enlace es pensado sin identidad, deben llamarse juicios sintéticos. Los primeros pudieran también llamarse juicios de explicación, los segundos juicios de ampliación, porque aquéllos no añaden nada con el predicado al concepto del sujeto, sino que lo dividen tan sólo, por medio del análisis, en sus conceptos parciales, pensados ya (aunque confusamente) en él; los últimos en cambio añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba pensado en él y no hubiera podido sacarse por análisis alguno. Por ejemplo, si yo digo "Todos los cuerpos son extensos", es éste un juicio analítico. Pues no he de salir fuera del concepto que ligo a "cuerpo", para hallar la extensión como enlazada con él, sino que tan sólo tengo que analizar aquel concepto, es decir, tomar conciencia de la multiplicidad que siempre pienso en él, para encontrar en esa multiplicidad dicho predicado; es pues un juicio analítico. En cambio si yo digo "Todos los cuerpos son pesados", entonces el predicado es algo enteramente distinto de lo que pienso en el mero concepto de un cuerpo en general. La adición de un predicado semejante da pues un juicio sintético.

4. ¿Puede haber enunciados analíticos *a posteriori*? ¿Y sintéticos *a priori*? Explique cada caso.

Los juicios de experiencia, como tales, son todos sintéticos. Sería efectivamente absurdo fundamentar en la experiencia un juicio analítico, pues no he de salir de mi concepto para formular el juicio y no necesito para ello, por lo tanto, testimonio alguno de la experiencia. La proposición "Un cuerpo es extenso" es una proposición que se sostiene *a priori* y no es un juicio de experiencia. Pues antes de ir a la experiencia, tengo ya en el concepto de cuerpo todas las condiciones para mi juicio. Sólo de tal concepto puedo sacar el predicado por medio del principio de contradicción y, a la vez, sólo él me hace tomar conciencia de la necesidad del juicio, cosa que la experiencia no podría enseñarme. En cambio, aunque yo no incluya en el concepto de un cuerpo en general el predicado de la pesadez, aquel concepto sin embargo señala un objeto de la experiencia por medio de una parte de la misma, a la cual puedo yo añadir aun otras partes de esa misma experiencia como pertenecientes a la primera. Puedo reconocer de antemano el concepto de cuerpo analíticamente, mediante los caracteres de la extensión, de la impenetrabilidad, de la figura, etc. todos los cuales son pensados en ese concepto. Ahora bien, si amplío mi conocimiento y me vuelvo hacia la experiencia, de donde había separado ese concepto de cuerpo, encuentro que el peso va siempre unido a los anteriores caracteres, y lo añado, pues, como predicado, sintéticamente a aquel concepto. Es pues en la experiencia en donde se funda la posibilidad de la síntesis del predicado de la pesadez con el concepto de cuerpo, porque ambos conceptos, aun cuando el uno no está contenido en el otro, sin embargo, como partes de un todo (a saber, la experiencia que es ella misma una unión sintética de las intuiciones) pertenecen uno a otro, si bien sólo de modo contingente.

Pero en los juicios sintéticos *a priori* falta enteramente esa ayuda. Si he de salir del concepto A para conocer otro B como enlazado con él, ¿en qué me apoyo? ¿Mediante qué es posible la síntesis, ya que aquí no tengo la ventaja de

volverme hacia el campo de la experiencia para buscarlo? Tómese esta proposición "Todo lo que sucede tiene una causa". En el concepto "algo que sucede" pienso ciertamente una existencia, a la que precede un tiempo, etc., y de aquí pueden sacarse juicios analíticos. Pero el concepto de una causa [está enteramente fuera de aquel concepto y] me ofrece algo distinto del concepto "lo que sucede" y no está por tanto contenido en esta última representación. ¿Cómo llego a decir de "lo que sucede" algo enteramente distinto y a reconocer como perteneciente a ello [y hasta necesariamente] el concepto de causa, aun cuando no se halle contenido en ello? ¿Cuál es aquí la incógnita x , sobre la cual se apoya el entendimiento cuando cree encontrar fuera del concepto A un predicado B extraño a aquel concepto y lo considera, sin embargo, enlazado con él? La experiencia no puede ser, porque el principio citado añade esta segunda representación a la primera, no sólo con más universalidad de la que la experiencia puede proporcionar, sino también con la expresión de la necesidad y, por tanto, enteramente *a priori* y por meros conceptos. Ahora bien, en semejantes principios sintéticos, es decir, de ampliación, descansa todo el propósito último de nuestro conocimiento especulativo *a priori*; pues aunque los juicios analíticos son muy importantes y necesarios, lo son tan sólo para alcanzar aquella claridad de los conceptos, que se exige para una síntesis segura y extensa, que sea una adquisición verdaderamente nueva.

5. ¿Por qué los enunciados de la Matemática y de la Física son sintéticos *a priori*?

V. Todas las ciencias teóricas de la razón contienen juicios sintéticos *a priori* como principios

1. Los juicios matemáticos son todos sintéticos. Esta proposición parece haber escapado hasta ahora a los que han analizado la razón humana. Es más, parece hallarse en directa oposición a todas sus conjeturas, aunque es irrefutablemente cierta y muy importante en sus consecuencias. Pues habiendo encontrado que las conclusiones de los matemáticos se hacen todas según el principio de contradicción (cosa que exige la naturaleza de toda certeza apodíctica), se supuso que también las proposiciones básicas eran conocidas por el principio de contradicción; pero se equivocaron, pues una proposición sintética, si bien puede ser conocida por medio del principio de contradicción, no lo es nunca en sí misma, sino sólo presuponiendo otra proposición sintética de la cual pueda ser deducida.

Hay que notar, ante todo, que las proposiciones propiamente matemáticas son siempre juicios *a priori* y no empíricos, pues llevan consigo necesidad, la cual no puede ser derivada de la experiencia. Pero si no se quiere admitir esto, entonces limitaré mi proposición a la matemática pura, cuyo concepto lleva ya consigo el contener no un conocimiento empírico, sino tan sólo un conocimiento puro *a priori*.

Podría pensarse al principio que la proposición $7 + 5 = 12$ es una proposición meramente analítica, que se sigue del concepto de una suma de siete y de cinco, según el principio de contradicción. Pero, cuando se considera más de cerca, se encuentra que el concepto de la suma de 7 y 5 no encierra nada más que la reunión de ambos números en uno solo, con lo cual no se piensa de ningún modo cuál sea ese número único que comprende los otros dos. El concepto de doce no es, en modo alguno, pensado al pensar aquella unión de siete y cinco, y por mucho que analice mi concepto de una posible suma semejante, no encontraré en él el número doce. Hay que salir de esos conceptos, ayudándose con la intuición que corresponde a uno de ellos, por

ejemplo, los cinco dedos o bien (como Segner en su Aritmética) cinco puntos, y así poco a poco añadir las unidades del cinco, dado en la intuición, al concepto del siete.

Pues tomo primero el número 7 y, ayudándome con la intuición de los dedos de mi mano para el concepto del 5, añado una a una las unidades que antes había recogido para constituir el número 5, al número 7, y así veo surgir el número 12. Que 5 ha de añadirse a 7 es cierto que lo he pensado en el concepto de una suma = $7 + 5$; pero no que esa suma sea igual al número 12. La proposición aritmética es, por tanto, siempre sintética y de esto se convence uno con tanta mayor claridad cuanto mayores son los números que se toman, pues entonces se advierte claramente que por muchas vueltas que le demos a nuestros conceptos, no podemos nunca encontrar la suma por medio del mero análisis de nuestros conceptos y sin ayuda de la intuición.

De igual modo, ningún principio de la geometría pura es analítico. Que la línea recta es la más corta entre dos puntos es una proposición sintética. Pues mi concepto de recta no encierra nada de magnitud, sino sólo una cualidad. El concepto de lo más corto es enteramente añadido y no puede sacarse, por medio de ningún análisis, del concepto de línea recta; la intuición tiene pues que venir aquí a ayudarnos y por medio de ella tan sólo es posible la síntesis.

2. La ciencia de la naturaleza (Física) contiene juicios sintéticos *a priori* como principios. Quiero adelantar tan sólo un par de proposiciones como ejemplos: que en todas las transformaciones del mundo corporal la cantidad de materia permanece inalterada, o que en toda comunicación del movimiento tienen que ser siempre iguales la acción y la reacción. En ambas, no sólo la necesidad y por ende el origen *a priori* está claro, sino que se ve claramente también que son proposiciones sintéticas. Pues en el concepto de materia no pienso la permanencia, sino sólo la presencia de la materia en el espacio, llenándolo. Así, pues, salgo realmente del concepto de materia, para pensar *a priori* unido a él, algo que no pensaba en él. La proposición no es, por tanto, analítica, sino sintética y, sin embargo, pensada *a priori*. Así también en las demás proposiciones, que constituyen la parte pura de la física.

6. Explique la “revolución copernicana” propuesta por Kant (explícite la analogía con la misma revolución en astronomía).

Confieso abiertamente que fue el pensamiento de David Hume lo que hace años interrumpió por vez primera mi sueño dogmático y dio una dirección completamente nueva a mis estudios en el terreno de la filosofía especulativa.

Se ha admitido hasta ahora que todo nuestro conocimiento tiene que adecuarse a los objetos. Pero todos los intentos hechos para averiguar *a priori* algo de ellos mediante conceptos, para ampliar así nuestro conocimiento, han fracasado hasta ahora partiendo de ese supuesto. Veamos, por lo tanto, si no progresaremos más en las tareas de la metafísica con la suposición inversa, a saber, que los objetos tienen que adecuarse a nuestro conocimiento. Esto, desde luego, concuerda mejor con la posibilidad que estamos buscando, a saber, la de un conocimiento *a priori* de los objetos que determine algo de ellos antes de que nos sean dados.

7. Explique la tesis de que el espacio y el tiempo son condiciones necesarias *a priori* de la experiencia sensible.

Dos son las fuentes del conocimiento humano, las cuales brotan acaso de una raíz común, pero desconocida, a saber, la sensibilidad y el entendimiento. Por la primera nos son dados los objetos; por la segunda son pensados.

Llamo Materia del fenómeno aquello que en él corresponde a la sensación, y Forma del mismo, a lo que hace que lo que hay en él de diverso pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Como aquello mediante lo cual las sensaciones se ordenan y son susceptibles de adquirir cierta forma no puede ser a su vez sensación, la materia de los fenómenos sólo puede dársenos a posteriori y la forma de los mismos debe hallarse ya preparada *a priori* en el espíritu para todos en general, y por consiguiente puede ser considerada independientemente de toda sensación.

El Espacio no es un concepto empírico derivado de experiencias externas, porque, para que ciertas sensaciones se refieran a alguna cosa fuera de mí (es decir, a algo que se encuentra en otro lugar del Espacio que en el que yo me hallo) y para que yo pueda representarme las cosas como exteriores y juntas las unas con las otras, y por consiguiente, no sólo diferentes, sino también en diferentes lugares, debe existir ya en principio la representación del Espacio. De aquí se infiere que la representación del Espacio no puede ser adquirida por la experiencia de las relaciones del fenómeno externo, sino que, al contrario, dicha experiencia externa sólo es posible por esta representación.

El Espacio es una representación necesaria *a priori*, que sirve de fundamento a todas las intuiciones externas. Es imposible concebir que no existe Espacio, aunque se le puede pensar sin que contenga objeto alguno. Se considerará, pues, al Espacio como la condición de posibilidad de los fenómenos y no como una determinación dependiente de ellos: es una representación *a priori*, fundamento necesario de los fenómenos externos.

El Tiempo no es un concepto empírico derivado de experiencia alguna, porque la simultaneidad o la sucesión no serían percibidas si la representación *a priori* del Tiempo no les sirviera de fundamento. Sólo bajo esta suposición podemos representarnos que una cosa sea al mismo tiempo que otra (simultánea), o en tiempo diferente (sucesiva).

El Tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones. No se puede suprimir el Tiempo en los fenómenos en general, aunque se puedan separar muy bien éstos de aquél. El Tiempo, pues, está dado *a priori*. Sólo en él es posible toda la realidad de los fenómenos. Éstos pueden todos desaparecer; pero el Tiempo mismo (como condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido.

8. ¿Qué función cumplen las categorías del entendimiento?

Sin la sensibilidad no nos sería dado objeto alguno, y sin el entendimiento ningún objeto sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas... Estas dos potencias o facultades no pueden intercambiar sus funciones. El entendimiento es incapaz de intuir y los sentidos son incapaces de pensar. El conocimiento no puede surgir sino de la cooperación unida de ambos.

De manera que hay precisamente tantos conceptos puros del entendimiento que se refieren *a priori* a los objetos de la intuición en general como funciones lógicas según la precedente tabla en todos los juicios posibles. Porque el entendimiento se halla completamente agotado y toda su facultad totalmente reconocida y medida en esas funciones. Llamaremos a esos conceptos

categorías, siguiendo a Aristóteles, pues igual es nuestro fin, aunque haya bastante diferencia en la ejecución.

TRABAJO PRÁCTICO N° 14

Nietzsche: el lenguaje y la verdad

Responda las preguntas de acuerdo con los fragmentos seleccionados de “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” de Friedrich Nietzsche.

1. ¿Qué es lo que impulsa al hombre a buscar la verdad?

En la medida en que el individuo quiera conservarse frente a otros individuos, en un estado natural de las cosas, tendrá que utilizar el intelecto, casi siempre, tan sólo para la ficción. Pero, puesto que el hombre, tanto por necesidad como por aburrimiento, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz, y conforme a éste, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes*. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese enigmático impulso hacia la verdad. Porque en este momento se fija lo que desde entonces debe ser verdad, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira. El mentiroso utiliza las legislaciones válidas, las palabras, para hacer aparecer lo irreal como real; dice, por ejemplo, yo soy rico cuando la designación correcta para su estado sería justamente pobre. Abusa de las convenciones consolidadas efectuando cambios arbitrarios e incluso inversiones de los nombres. Si hace esto de manera interesada y conllevando perjuicios, la sociedad no confiará ya más en él y, por ese motivo, le expulsará de su seno. Por eso los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados por engaños. En el fondo, en esta fase tampoco detestan el fraude, sino las consecuencias graves, odiosas, de ciertos tipos de fraude. El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: desea las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que conservan la vida, es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias, y está hostilmente predispuesto contra las verdades que puedan tener efectos perjudiciales y destructivos.

2. ¿De qué manera el lenguaje oculta la verdad?

¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos articulados de un estímulo nervioso. Pero partiendo del estímulo nervioso inferir además una causa existente fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ¿Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad estuviese solamente determinada por la génesis del lenguaje, y si el punto de vista de la certeza fuese también lo único decisivo respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo duro de otra manera y no únicamente como excitación completamente subjetiva! Dividimos las cosas en géneros, designamos al árbol como masculino y a la planta como femenino: ¡qué extrapolaciones tan arbitrarias! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! Hablamos de una serpiente: la designación alude solamente al hecho de retorcerse, podría, por tanto, atribuírsele también al gusano. ¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas

veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! Los diferentes idiomas, reunidos y comparados unos a otros, muestran que con las palabras no se llega jamás a la verdad ni a una expresión adecuada, pues, de lo contrario, no habría tantos. La cosa en si (esto sería justamente la verdad pura y sin consecuencias) es también totalmente inaprehensible y en absoluto deseable para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas recurre a las metáforas más atrevidas. ¡En primer lugar, un estímulo nervioso extrapolado en una imagen!, primera metáfora. ¡La imagen, transformada de nuevo, en un sonido articulado!, segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta y nueva. [...] Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas.

3. ¿Qué es la verdad para Nietzsche?

¿Qué es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal. [...] Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, después la busca de nuevo exactamente allí y, además, la encuentra, en esa búsqueda y en ese descubrimiento no hay, pues, mucho que alabar; sin embargo, esto es lo que sucede al buscar y al encontrar la verdad dentro de la jurisdicción de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de examinar un camello, digo: he ahí un mamífero, no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de un valor limitado; quiero decir, es antropomórfica de pies a cabeza y no contiene ni un solo punto que sea verdadero en sí, real y universalmente válido, prescindiendo de los hombres.

4. Distinga el “hombre conceptual” del “hombre intuitivo”. ¿Cuál de los dos representa el ideal de vida de Nietzsche?

Hay épocas en las que el hombre racional y el hombre intuitivo caminan juntos; el uno angustiado ante la intuición, el otro mofándose de la abstracción; es tan irracional este último como poco artístico el primero. Ambos ansían dominar la vida: éste sabiendo afrontar las necesidades más imperiosas, mediante la previsión, la prudencia y la regularidad, aquél, como un héroe desbordante de alegría, sin ver sus propias necesidades y sin tomar como real nada más que la vida disfrazada en la apariencia y la belleza. Allí donde el hombre intuitivo, como, por ejemplo, en la Grecia más antigua, maneja sus armas de manera más potente y victoriosa que su contrario, puede, en circunstancias favorables, formarse una cultura y establecerse el dominio del arte sobre la vida; esa ficción, esa negación de la indigencia, ese brillo de las intuiciones metafóricas y, en suma, esa inmediatez de la ilusión, acompañan a todas las manifestaciones de una vida semejante. Ni la vivienda, ni la forma de caminar, ni la indumentaria, ni la tinaja de barro revelan que ha sido la necesidad la que los ha creado: parece como si en todos ellos hubiera de expresarse una felicidad sublime y una serenidad olímpica y, en cierto modo, un juego con la seriedad. Mientras que el hombre guiado por conceptos y abstracciones

únicamente con esta ayuda previene la desgracia, sin ni siquiera extraer algún tipo de felicidad de las abstracciones mismas, aspirando a estar lo más libre posible de dolores, el hombre intuitivo, manteniéndose en medio de una cultura, cosecha a partir ya de sus intuiciones, además de la prevención contra el mal, un flujo constante de claridad, jovialidad y redención que afluyen constantemente. Es cierto que, *cuando* sufre, su sufrimiento es más intenso; e incluso sufre con mayor frecuencia, porque no sabe aprender de la experiencia y una y otra vez tropieza en la misma piedra en la que ya ha tropezado anteriormente. Es tan irracional en el sufrimiento como en la felicidad, grita como un condenado y no encuentra ningún consuelo. ¡Cuán distintamente se comporta el hombre estoico ante las mismas desgracias, instruido por la experiencia y dominándose a sí mismo mediante conceptos! Él, que sólo busca habitualmente sinceridad, verdad, emanciparse de los engaños y protegerse de las sorpresas seductoras, ahora, en la desgracia, como aquél en la felicidad, lleva a cabo la obra maestra de la ficción; no presenta un rostro humano que se contrae y se altera, sino, por así decirlo, una máscara con digna simetría en los rasgos, no grita, ni siquiera lo más mínimo altera el tono de voz. Cuando todo un chaparrón descarga sobre él, se envuelve en su capa y se marcha, a paso lento, bajo la lluvia.

TRABAJO PRÁCTICO N° 15

Sartre: el existencialismo

Responda las preguntas de acuerdo con los fragmentos seleccionados de *El existencialismo es un humanismo* de Jean Paul Sartre

1. ¿Qué quiere decir Sartre con la frase “La existencia precede a la esencia”?

Consideremos un objeto fabricado, por ejemplo un libro o un cortapapel. Este objeto ha sido fabricado por un artesano que se ha inspirado en un concepto; se ha referido al concepto de cortapapel, e igualmente a una técnica de producción previa que forma parte del concepto, y que en el fondo es una receta. Así, el cortapapel es a la vez un objeto que se produce de cierta manera y que, por otra parte, tiene una utilidad definida, y no se puede suponer un hombre que produjera un cortapapel sin saber para qué va a servir ese objeto. Diríamos entonces que en el caso del cortapapel, la esencia –es decir, el conjunto de recetas y de cualidades que permiten producirlo y definirlo– precede a la existencia; y así está determinada la presencia frente a mí, de tal o cual cortapapel, de tal o cual libro. Tenemos aquí, pues, una visión técnica del mundo, en la cual se puede decir que la producción precede a la existencia.

Al concebir un Dios creador, este Dios se asimila la mayoría de las veces a un artesano superior; y cualquiera que sea la doctrina que consideremos, trátase de una doctrina como la de Descartes o como la de Leibniz, admitimos siempre que la voluntad sigue más o menos al entendimiento, o por lo menos lo acompaña, y que Dios, cuando crea, sabe con precisión lo que crea. Así el concepto de hombre en el espíritu de Dios es asimilable al concepto de cortapapel en el espíritu del industrial; y Dios produce al hombre siguiendo técnicas y una concepción, exactamente como el artesano fabrica un cortapapel siguiendo una definición y una técnica. Así el hombre individual realiza cierto concepto que está en el entendimiento divino. En el siglo XVIII, en el ateísmo de los filósofos, la noción de Dios es suprimida, pero no pasa lo

mismo con la idea de que la esencia precede a la existencia. Esta idea la encontramos un poco en todas partes: la encontramos en Diderot, en Voltaire y aun en Kant. El hombre es poseedor de una naturaleza humana; esta naturaleza humana, que es el concepto humano, se encuentra en todos los hombres, lo que significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal, el hombre; en Kant resulta de esta universalidad que tanto el hombre de los bosques, el hombre de la naturaleza, como el burgués, están sujetos a la misma definición y poseen las mismas cualidades básicas. Así, pues, aquí también la esencia del hombre precede a esa existencia histórica que encontramos en la naturaleza.

El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad, que se nos echa en cara bajo ese nombre. Pero ¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Porque queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser. No lo que querrá ser. Porque lo que entendemos ordinariamente por querer es una decisión consciente, que para la mayoría de nosotros es posterior a lo que el hombre ha hecho de sí mismo. Yo puedo querer adherirme a un partido, escribir un libro, casarme; todo esto no es más que la manifestación de una elección más original, más espontánea que lo que se llama voluntad.

2. ¿En qué sentido nuestras elecciones comprometen a toda la humanidad?

Pero si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es. Así el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres. Hay dos sentidos de la palabra subjetivismo y nuestros adversarios juegan con los dos sentidos. Subjetivismo, por una parte, quiere decir elección del sujeto individual por sí mismo, y por otra, imposibilidad del hombre de sobrepasar la subjetividad humana. El segundo sentido es el sentido profundo del existencialismo. Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. Elegir ser esto o aquello, es afirmar al mismo

tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos. Si, por otra parte, la existencia precede a la esencia y nosotros quisiéramos existir al mismo tiempo que modelamos nuestra imagen, esta imagen es valedera para todos y para nuestra época entera. Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera. Si soy obrero, y elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos; en consecuencia mi acto ha comprometido a la humanidad entera. Y si quiero –hecho más individual– casarme, tener hijos, aun si mi casamiento depende únicamente de mi situación, o de mi pasión o de mi deseo, con esto no me encamino yo solamente, sino que encamino a la humanidad entera en la vía de la monogamia. Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre.

3. Explique la frase “El hombre está condenado a ser libre”.

El existencialismo se opone decididamente a cierto tipo de moral laica que quisiera suprimir a Dios con el menor gasto posible. Cuando hacia 1880 algunos profesores franceses trataron de constituir una moral laica, dijeron más o menos esto: Dios es una hipótesis inútil y costosa, nosotros la suprimimos; pero es necesario, sin embargo, para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que ciertos valores se tomen en serio y se consideren como existentes a priori; es necesario que sea obligatorio a priori que sea uno honrado, que no mienta, que no pegue a su mujer, que tenga hijos, etc., etc. . . . Haremos por lo tanto un pequeño trabajo que permitirá demostrar que estos valores existen, a pesar de todo, inscritos en un cielo inteligible, aunque, por otra parte, Dios no exista. Dicho en otra forma –y es, según creo yo, la tendencia de todo lo que se llama en Francia radicalismo–, nada se cambiará aunque Dios no exista; encontraremos las mismas normas de honradez, de progreso, de humanismo, y habremos hecho de Dios una hipótesis superada que morirá tranquilamente y por sí misma. El existencialista, por el contrario, piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres. Dostoievsky escribe: “Si Dios no existiera, todo estaría permitido.” Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, por que no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de donde aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace.

4. Explique el concepto de mala fe y de autenticidad.

En segundo lugar se nos dice: no pueden ustedes juzgar a los otros. Esto es verdad en cierta medida, y falso en otra. Es verdadero en el sentido de que, cada vez que el hombre elige su compromiso y su proyecto con toda sinceridad y con toda lucidez, sea cual fuere por lo demás este proyecto, es imposible hacerle preferir otro; es verdadero en el sentido de que no creemos en el progreso; el progreso es un mejoramiento; el hombre es siempre el mismo frente a una situación que varía y la elección se mantiene siempre una elección en una situación. El problema moral no ha cambiado desde el momento en que se podía elegir entre los esclavistas y los no esclavistas, en el momento de la guerra de Secesión, por ejemplo, hasta el momento presente, en que se puede optar por el M.R.P. o los comunistas.

Pero sin embargo se puede juzgar, porque, como he dicho, se elige frente a los otros, y uno se elige a sí frente a los otros. Ante todo se puede juzgar (y este no es un juicio de valor, sino un juicio lógico) que ciertas elecciones están fundadas en el error y otras en la verdad. Se puede juzgar a un hombre diciendo que es de mala fe. Si hemos definido la situación del hombre como una elección libre, sin excusas y sin ayuda, todo hombre que se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, todo hombre que inventa un determinismo, es un hombre de mala fe.

Se podría objetar: pero ¿por qué no podría elegirse a sí mismo de mala fe? Respondo que no tengo que juzgarlo moralmente, pero defino su mala fe como un error. Así, no se puede escapar a un juicio de verdad. La mala fe es evidentemente una mentira, porque disimula la total libertad del compromiso. En el mismo plano, diré que hay también una mala fe si elijo declarar que ciertos valores existen antes que yo; estoy en contradicción conmigo mismo si, a la vez, los quiero y declaro que se me imponen. Si se me dice: ¿y si quiero ser de mala fe?, responderé: no hay ninguna razón para que no lo sea, pero yo declaro que usted lo es, y que la actitud de estricta coherencia es la actitud de buena fe.

[...]

En consecuencia, cuando en el plano de la autenticidad total, he reconocido que el hombre es un ser en el cual la esencia está precedida por la existencia, que es un ser libre que no puede, en circunstancias diversas, sino querer su libertad, he reconocido al mismo tiempo que no puedo menos de querer la libertad de los otros. Así, en nombre de esta voluntad de libertad, implicada por la libertad misma, puedo formar juicios sobre los que tratan de ocultar la total gratuidad de su existencia, y su total libertad. A los que se oculten su libertad total por espíritu de seriedad o por excusas deterministas, los llamaré cobardes; a los que traten de mostrar que su existencia era necesaria, cuando que es la contingencia misma de la aparición del hombre sobre la tierra, los llamaré inmundas Pero cobardes o inmundos no pueden ser juzgados más que en el plano de la estricta autenticidad