

LIBRO PRIMERO

EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN

PRIMERA CONSIDERACIÓN: LA REPRESENTACIÓN SOMETIDA AL PRINCIPIO DE RAZÓN: EL OBJETO DE LA EXPERIENCIA Y LA CIENCIA

Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!

Jean Jacques Rousseau

("¡Sal de la infancia, amigo, despierta!).

La nouvelle Héloïse V, 1]

§ 1

3

«El mundo es mi representación»: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque solo el hombre puede llevarla a la conciencia reflexiva abstracta: y cuando lo hace realmente, surge en él la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, solo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo. -Si alguna verdad *a priori* puede enunciarse, es esta: pues ella constituye la expresión de aquella forma de toda experiencia posible e imaginable, forma que es más general que cualquier otra, más que el tiempo, el espacio y la causalidad: porque todas estas suponen ya aquella; y si cada una de estas formas que nosotros hemos conocido como otras tantas configuraciones especiales del principio de razón vale solo para una clase especial de representaciones, la división en sujeto y objeto es, por el contrario, la forma común de todas aquellas clases; es aquella forma solo bajo la cual es en general posible y pensable alguna representación de cualquier clase, abstracta o intuitiva, pura o empírica. Ninguna verdad es, pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que esta: que todo lo

4

que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación. Naturalmente, esto vale, igual que del presente, también de todo pasado y futuro, de lo más lejano como de lo próximo: pues vale del tiempo y el espacio mismos, únicamente en los cuales todo aquello se distingue. Todo lo que pertenece y puede pertenecer al mundo adolece inevitablemente de ese estar condicionado por el sujeto y existe sólo para el sujeto. El mundo es representación.

Esta verdad no es en modo alguno nueva. Se hallaba ya en las consideraciones escépticas de las que partió Descartes. Pero fue Berkeley el primero que la formuló claramente: con ello ha contraído un mérito inmortal en la filosofía, si bien el resto de sus doctrinas no se puede mantener. La primera falta de Kant fue el descuido de ese principio, tal y como se ha explicado en el apéndice. En el último de sus tratados: *On the philosophy of the Asiatics; Asiatic researches*, vol. IV, p. 164, W. Jones atestigua lo tempranamente que la sabiduría hindú conoció esa verdad fundamental, ya que aparece como el principio fundamental de la filosofía vedanta atribuida al Vyasa: *the fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms*¹.

1. El dogma fundamental de la escuela vedanta no consistía en negar la existencia de la materia, es decir, de la solidez, la impenetrabilidad y la extensión (negación que sería una demencia), sino en corregir la noción usual de la misma y afirmar que no tiene una esencia independiente de la percepción mental; que la existencia y la perceptibilidad son conceptos intercambiables.

Estas palabras expresan suficientemente la coexistencia de la realidad empírica y la idealidad transcendental.

Así pues, en este primer libro consideramos el mundo desde el aspecto indicado, solamente en la

5

medida en que es representación. Que esta consideración, sin perjuicio de su verdad, es unilateral y está provocada por una abstracción arbitraria, se lo anuncia ya a cada cual la aversión interna con la que asume que el mundo es su mera representación; si bien, por otra parte, no puede sustraerse de ese supuesto. El carácter unilateral de esa consideración se completará en el libro siguiente con una verdad que no es tan inmediatamente cierta como aquella de la que partimos aquí y a la que solo puede conducir una investigación más profunda, una abstracción más complicada, una separación de lo diferente y unión de lo idéntico; una verdad sumamente seria y que habrá de resultar para cada uno, si no terrible, sí grave, a saber: que exactamente igual podemos y tenemos que decir: «El mundo es mi voluntad».

Pero hasta entonces, o sea, en este primer libro, es necesario que nos quedemos fijos en el examen de aquel aspecto del mundo del que partimos, el de su cognoscibilidad, y no tener reparo en considerar como mera representación y calificar de tal cualquier objeto existente, incluso el propio cuerpo (como pronto explicaremos más detenidamente). Aquello de lo que se hace abstracción aquí es, tal y como espero que después resulte cierto a todos, únicamente la *voluntad*, lo único que constituye el otro aspecto del mundo: pues, así como por un lado este es en todo *representación*, por el otro es de parte a parte *voluntad*. Mas una realidad que no fuera ninguna de las dos cosas sino un objeto en sí (en el que también, por desgracia, degeneró en Kant la cosa en sí), es un absurdo soñado, y su suposición un fuego fatuo de la filosofía.

§2

Aquello que todo lo conoce y de nada es conocido, es el sujeto. Él es, por lo tanto, el soporte del mundo, la condición general y siempre supuesta de todo lo que se manifiesta, de todo objeto: pues lo que existe sólo existe para el sujeto. Cada uno se descubre a sí mismo como ese sujeto, pero solo en la medida en que conoce y no en cuanto es objeto de conocimiento. Mas objeto lo es ya su cuerpo, que por eso

6

denominamos, desde este punto de vista, representación. Pues el cuerpo es un objeto entre objetos y se encuentra sometido a las leyes de los objetos, aun cuando es objeto inmediato². Como todos los objetos de

2. *Sobre el principio de razón*, 2.ª ed., § 22.

la intuición, está inserto en las formas de todo conocer, en el tiempo y el espacio, mediante los cuales se da la pluralidad. Pero el sujeto, el cognoscente y nunca conocido, no se halla dentro de esas formas sino que más bien está ya supuesto por ellas: así que no le conviene ni la pluralidad ni su opuesto, la unidad. No lo conocemos nunca, sino que él es precisamente el que conoce allá donde se conoce.

Así pues, el mundo como representación, en cualquier respecto en que lo consideremos, posee dos mitades esenciales, necesarias e inseparables. Una es el *objeto*: su forma es el espacio y el tiempo, y mediante ellos la pluralidad. Pero la otra mitad, el sujeto, no se halla en el espacio y el tiempo, pues está entero e indiviso en cada uno de los seres representantes; de ahí que uno solo de ellos complete con el objeto el mundo como representación, tan plenamente como todos los millones que existen: pero si aquel ser único desapareciera, dejaría de existir el mundo como representación. Esas mitades son, por lo tanto, inseparables incluso para el pensamiento: pues cada una de ellas

tiene significado y existencia exclusivamente por y para la otra, existe con ella y desaparece con ella. Se limitan inmediatamente: donde comienza el objeto, cesa el sujeto. El carácter común de esos límites se muestra precisamente en que las formas esenciales y universales de todo objeto: tiempo, espacio y causalidad, pueden ser descubiertas y plenamente conocidas partiendo del sujeto y sin conocer siquiera el objeto; es decir, en lenguaje kantiano, se hallan *a priori* en nuestra conciencia. Haber descubierto eso constituye un mérito principal de Kant, y de gran magnitud. Yo afirmo además que el principio de razón es la expresión común de todas aquellas formas del objeto que nos son conocidas *a priori*, y que todo lo que conocemos puramente *a priori* no es sino justamente el contenido de aquel principio y lo que de él se sigue, así que en él se expresa todo nuestro conocimiento *a priori*. En mi tratado *Sobre el principio de razón* he mostrado detenidamente

7

cómo cualquier objeto posible está sometido a él, es decir, se encuentra en una relación necesaria con otros objetos, por un lado como determinado y por otro como determinante: eso llega hasta el punto de que la completa existencia de todos los objetos, en la medida en que son objetos, representaciones y nada más, se reduce totalmente a aquella relación necesaria entre ellos, no consiste más que en ella, o sea, es totalmente relativa: enseguida hablaré más de esto. Además, he mostrado que, conforme a las clases en las que se dividen los objetos según su posibilidad, aquella relación necesaria expresada en general por el principio de razón aparece en diferentes formas; con lo cual se confirma a su vez la correcta clasificación de aquellas clases. Todo lo dicho allá lo doy aquí por conocido y presente al lector: pues, si no se hubiera dicho ya, tendría aquí su necesario lugar.

§3

Todas nuestras representaciones se diferencian principalmente por ser intuitivas o abstractas. Las últimas están constituidas por una sola clase de representaciones, los conceptos: estos son patrimonio exclusivo del hombre, que se distingue de todos los animales por esa capacidad para ellos que desde siempre se ha denominado razón³. Más adelante examinaremos esas representaciones abstractas en sí mismas, pero en

3. Kant ha sido el único en confundir ese concepto de la razón; en relación con ello remito al Apéndice, como también a mis *Problemas fundamentales de la ética, Sobre el fundamento de la moral*, § 6, pp. 148-154 de la primera [pp. 146-151 de la segunda] edición [trad. cast., pp. 173-178].

primer lugar hablaremos exclusivamente de la *representación intuitiva*. Esta abarca todo el mundo visible, o el conjunto de la experiencia, junto con sus condiciones de posibilidad. Como se ha dicho, constituye un importante descubrimiento de Kant la tesis de que precisamente esas condiciones, esas formas de la experiencia, es decir, lo más general en su percepción, lo que pertenece por igual a todos sus fenómenos, es decir, el tiempo y el espacio, no solo pueden ser pensados *in abstracto* por sí mismos y al

8

margen de su contenido, sino también inmediatamente intuitivos; que esa intuición no es acaso un fantasma tomado de la experiencia mediante repetición, sino que es tan independiente de la experiencia que, más bien a la inversa, esta ha de pensarse como dependiente de ella; pues las propiedades del espacio y el tiempo, tal y como las conoce la intuición *a priori*, rigen como leyes de toda experiencia posible a las que esta siempre se tiene que conformar. Por eso en mi tratado *Sobre el principio de razón* he considerado el tiempo y el espacio como una clase especial y autónoma de representaciones, en la medida en que son intuitivas en forma pura y vacía de contenido. Tan importante es ese carácter de las formas generales de la intuición descubierto por Kant, que estas son cognoscibles de manera intuitiva y según su completa legalidad por sí mismas y al margen de la experiencia, hecho este en el que se basa la matemática y su infalibilidad; pero no es una propiedad menos notable de aquellas formas el hecho de que el principio de razón, que determina la experiencia como ley de causalidad y motivación, y el pensamiento como ley de fundamentación de los juicios, aparezca aquí en una forma totalmente peculiar a la que he dado el nombre de *razón de ser* y que constituye en el tiempo la sucesión de sus momentos y en el espacio la posición de sus partes que se determinan recíprocamente hasta el infinito.

Quien a partir de mi tratado introductorio haya llegado a tener clara la completa identidad del contenido del principio de razón en la diversidad de sus formas, estará también convencido de lo importante que es para la comprensión de su esencia íntima el conocimiento de la más simple de sus formas, que hemos visto ser el tiempo. Así como en él cada instante solo existe en la medida en que ha exterminado el anterior, su padre, para ser a su vez exterminado con la misma rapidez; así como el pasado y el futuro (al margen de las consecuencias de su contenido) son tan vanos como cualquier sueño, mientras que el presente no es más que el límite inextenso e inestable entre ambos, de igual modo reconoceremos la misma nihilidad en todas las demás formas del principio de razón; y veremos que, como el tiempo, también el espacio y todo lo que existe en él a la vez que en el tiempo, o sea, todo lo que

9

resulta de causas o motivos, no tiene más que una existencia relativa, solo existe por y para otro que es semejante a él, es decir, de la misma consistencia. En esencia esta visión es antigua: Heráclito se lamentaba en ella del eterno fluir de las cosas; Platón degradó su objeto como lo que siempre deviene y nunca existe; Spinoza lo designó como los meros accidentes de la única sustancia que existe y permanece; Kant opuso lo así conocido, en cuanto mero fenómeno, a la cosa en sí; por último, la antigua sabiduría hindú dice: «Es la *Maya*, el velo del engaño que envuelve los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del que no se puede decir que sea ni que no sea: pues se asemeja al sueño, al resplandor del sol sobre la arena que el caminante toma de lejos por un mar, o también a la cuerda tirada que ve como una serpiente». (Esas comparaciones se repiten en innumerables pasajes de los Vedas y Puranas.) Lo que todos ellos quieren decir y aquello de lo que hablan no es sino precisamente lo que aquí consideramos: el mundo como representación, sometido al principio de razón.

§4

Quien haya conocido la forma del principio de razón que se manifiesta en el tiempo puro como tal y en la que se basa toda numeración y cálculo, habrá conocido con ello toda la esencia del tiempo. Este no es más que justamente aquella forma del principio de razón y no tiene ninguna otra propiedad; la sucesión es la forma del principio de razón en el tiempo; la sucesión constituye toda la esencia del tiempo. -Quien además haya conocido el principio de razón tal y como rige en el espacio intuido en forma pura, ha agotado con ello toda la esencia del espacio; pues este no es en su totalidad más que la posibilidad de las determinaciones recíprocas de sus partes a la que se denomina *situación*. Su examen en detalle y la formulación de los consiguientes resultados en conceptos abstractos para una aplicación más cómoda constituyen el contenido de toda la geometría. Del mismo modo, quien haya conocido aquella forma del

10

principio de razón que domina el contenido de aquellas formas (el tiempo y el espacio), su perceptibilidad, es decir, la materia; o sea, quien haya conocido la ley de la causalidad, ese habrá conocido toda la esencia de la materia en cuanto tal: pues esta no es en su totalidad sino causalidad, como cualquiera comprende inmediatamente en cuanto reflexiona. En efecto, su ser es su obrar: ningún otro ser de la misma se puede ni siquiera pensar. Solamente en cuanto actúa llena el espacio y llena el tiempo: su acción sobre el objeto inmediato (que es él mismo materia) condiciona la intuición, en la que solo ella existe: la consecuencia de la acción de un objeto material sobre otro no se conoce más que en la medida en que el último actúa ahora de manera distinta que antes sobre el objeto inmediato, y consiste únicamente en eso. Causa y efecto son, pues, la esencia de la materia: su ser es su obrar. (Los detalles al respecto se encuentran en el tratado *Sobre el principio de razón*, § 21, p. 77.) De ahí que en alemán se designe con sumo acierto con la palabra *Wirklichkeit*⁴ el contenido conceptual de todo lo material⁵, siendo

4. Aunque se traduce habitualmente como «realidad», la palabra *Wirklichkeit* tiene su raíz en común con *wirken* («actuar»), *Wirkung* («efecto»), y *Wirksamkeit* («eficacia»), entre otras. Su sentido literal sería, pues, el de «efectividad» o «actualidad». Cf. también el volumen de los Complementos, p. 52 [trad. cast., Trotta, Madrid, 2003, p. 75]. [N. de la T.]

5. *Mira in quibusdam rebus verborum proprietates est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat* [«Es admirable la propiedad de las palabras en algunas cosas, y el uso lingüístico de los antiguos designa algunas cosas de forma sumamente eficazz»], Séneca, Epist. 81.

esa palabra mucho más significativa que *Realität*. Aquello sobre lo que actúa es a su vez materia: toda su existencia y esencia consiste, pues, en la alteración regular que una de sus partes produce en otra, así que es totalmente relativa y conforme a una relación válida solo dentro de sus límites, o sea, exactamente igual que el tiempo y el espacio.

Tiempo y espacio, cada uno por sí, son representables intuitivamente incluso sin la materia, pero la materia no lo es sin ellos. Ya la forma, que es inseparable de ella, presupone el *espacio*, y su actuar, en el que consiste toda su existencia, se refiere siempre a un cambio, o sea, a una determinación del *tiempo*. Pero el tiempo y el espacio no están supuestos por la materia cada uno por sí solo, sino que la unión de ambos forma la esencia de esta, precisamente porque, como se mostró, consiste en actuar, en la causalidad. En efecto, todos los innumerables fenómenos y estados pensables podrían coexistir en el espacio infinito sin oprimirse o sucederse en el tiempo infinito sin molestarse; entonces no sería en

11

absoluto precisa, ni siquiera aplicable, una relación necesaria entre ellos ni una regla que los determinara conforme a ella; por consiguiente, en toda coexistencia en el espacio y cambio en el tiempo, en la medida en que cada una de ambas formas tuviera su existencia y curso por sí misma y sin conexión con la otra, no habría causalidad alguna; y, puesto que esta constituye la verdadera esencia de la materia, tampoco existiría la materia. -Mas el significado y necesidad de la ley de la causalidad se deben exclusivamente a que la esencia del cambio no consiste en la alteración de los estados en sí misma, sino más bien en que en *el mismo* lugar del espacio se da ahora *un* estado y

luego otro, y que en *un* mismo tiempo determinado se produce *aquí* este estado y *allí* otro: solo esa limitación recíproca del tiempo y el espacio da significado, y al mismo tiempo necesidad, a una regla según la cual ha de producirse el cambio. Lo que se determina con la ley de la causalidad no es, pues, la sucesión de los estados en el mero tiempo, sino esa sucesión en referencia a un determinado espacio; ni tampoco la existencia de los estados en un determinado lugar, sino en ese lugar dentro de un determinado tiempo. Así que el cambio, es decir, la alteración producida conforme a la ley causal, se refiere siempre a una determinada parte del espacio y a una determinada parte del tiempo *a la vez* y en unión. En consecuencia, la causalidad une el espacio con el tiempo. Pero hemos descubierto que toda la esencia de la materia consiste en actuar, o sea, en la causalidad: por consiguiente, también en ella el espacio y el tiempo han de estar unidos, es decir, que ha de soportar en sí misma al mismo tiempo las propiedades del tiempo y las del espacio, por muy antagónicos que sean ambos; y ha de unificar en sí misma lo que en cada uno de ellos por separado es imposible, o sea, el inestable flujo del tiempo con la rígida e invariable persistencia del espacio, recibiendo de ambos la divisibilidad infinita. Conforme a esto vemos que gracias a ella surge la *simultaneidad*, que no podría darse ni en el mero tiempo, que no conoce la yuxtaposición, ni en el mero espacio, que no conoce ningún antes, después o ahora. Mas es la *simultaneidad* de muchos estados lo que propiamente constituye la esencia de la realidad: pues con ella se hace posible en primer lugar la *duración*, que solo se puede conocer en la

12

alteración de aquello que existe en simultaneidad con lo que dura; pero además, solo a través de lo que dura en la alteración recibe esta el carácter de *cambio*, es decir, de modificación de la cualidad y la forma bajo la permanencia de la *sustancia*, es decir, de la *materia*⁶. En el mero espacio el mundo sería fijo e

6. En el Apéndice se explica que materia y sustancia son una misma cosa.

inmóvil: no habría ninguna sucesión, ningún cambio, ninguna acción: mas junto con la acción se suprime la representación de la materia. En el mero tiempo, a su vez, todo sería pasajero: no habría ninguna permanencia, ninguna yuxtaposición, y por lo tanto ninguna simultaneidad ni duración: así que tampoco habría ninguna materia. Solo mediante la unión del tiempo y el espacio surge la materia, es decir, la posibilidad de la simultaneidad y con ella de la duración, y con esta a su vez la de la permanencia de la sustancia bajo el cambio de los estados⁷. Al tener su esencia en la unión del tiempo y el espacio, la materia lleva el sello de ambos. Su origen espacial se documenta en parte por la forma, de la que es inseparable, pero en especial (y dado que la alteración solo pertenece al tiempo y que en este por sí solo nada hay permanente) por su permanencia (sustancia), cuya certeza *a priori* se deriva en su totalidad de la del espacio⁸: su origen temporal lo revela en la cualidad (accidente), sin la cual nunca se manifiesta, y que

7. Esto muestra también la razón de la explicación kantiana de la materia como «lo móvil en el espacio»: pues el movimiento consiste únicamente en la unión del espacio y el tiempo.

8. Y no del conocimiento del tiempo, como pretende Kant, según se explica en el Apéndice.

en sentido estricto es siempre causalidad, acción en otra materia, o sea, cambio (un concepto temporal). Mas la legalidad de esa acción se refiere siempre al espacio y el tiempo a la vez, y solamente así tiene significado. La única determinación que abarca la ley de causalidad es la de qué estado ha de producirse en *este momento* y en *este lugar*. En esa deducción de las determinaciones fundamentales de la materia a partir de nuestras formas cognitivas *a priori* se basa el hecho de que le atribuyamos *a priori* ciertas

13

propiedades, a saber: el ocupar un espacio, es decir, la impenetrabilidad o la actividad, luego la extensión, la divisibilidad infinita, la permanencia, es decir, la indestructibilidad, y finalmente el movimiento: en cambio, el peso, pese a carecer de excepción, hay que contarlo dentro del conocimiento *a posteriori*, si bien Kant, en los *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural*, p. 71 (ed. de Rosenkranz, p. 372), lo establece como cognoscible *a priori*.

Pero así como el objeto en general no existe más que para el sujeto como representación suya, tampoco cada clase especial de representaciones existe más que para una especial determinación del sujeto denominada facultad de conocer. El correlato subjetivo del tiempo y el espacio por sí mismos, como formas puras, lo denominó Kant sensibilidad pura, expresión esta que podemos conservar, dado que Kant abrió en esto el camino; si bien no es del todo adecuada, puesto que la sensibilidad presupone ya la materia. El correlato subjetivo de la materia o la causalidad, pues ambas son lo mismo, lo constituye el *entendimiento*, que no es nada más que eso. Conocer la causalidad es su única función, su única fuerza; y una fuerza de gran magnitud, que abarca una multiplicidad y tiene numerosas aplicaciones pero una inequívoca identidad en todas sus exteriorizaciones. A la inversa, toda causalidad, o sea, toda materia y por tanto toda realidad, existe únicamente para, por y en el entendimiento. La primera, más simple y siempre presente manifestación del entendimiento es la intuición del mundo real: esta consiste en el conocimiento de la causa a partir del efecto, y por eso toda intuición es intelectual. Pero nadie podría llegar a ella si

no conociera inmediatamente algún efecto del que servirse como punto de partida. Tal punto de partida lo constituye la acción sobre los cuerpos animales. En esa medida, estos son los objetos inmediatos del sujeto: la intuición de todos los demás objetos está mediada por ellos. Los cambios que experimenta cada cuerpo animal son conocidos inmediatamente, esto es, sentidos; y al referirse inmediatamente ese efecto a su causa, nace la intuición de esta como objeto. Esa referencia no es un razonamiento realizado con conceptos abstractos, no se realiza mediante la reflexión ni voluntariamente sino de forma inmediata, necesaria y segura. Es la forma cognoscitiva del *entendimiento puro*, sin la cual nunca tendría lugar la intuición, sino que quedaría simplemente una conciencia vaga, semejante a la de las

14

plantas, de los cambios del objeto inmediato, que se seguirían unos a otros sin significado ninguno, siempre y cuando no tuvieran significado para la voluntad por no ser dolorosos o placenteros. Pero, así como con la irrupción del sol se presenta el mundo visible, igualmente el entendimiento, con su simple y única función, transforma de un golpe la oscura e insignificante sensación en intuición. Lo que el ojo, el oído, la mano sienten no es intuición, son meros datos. Solo cuando el entendimiento pasa del efecto a la causa aparece el mundo como intuición extendida en el espacio, cambiante en la forma y permanente en la materia a lo largo del tiempo. Pues él une espacio y tiempo en la representación *materia*, es decir, actividad. Este mundo como representación existe solamente por y para el entendimiento. En el primer capítulo de mi tratado *Sobre la visión y los colores* he explicado ya que el entendimiento crea la intuición a partir de los datos que ofrecen los sentidos, que el niño aprende a intuir comparando las impresiones que los distintos sentidos reciben de un mismo objeto, y que solo esto proporciona la clave acerca de tantos fenómenos sensoriales: la visión simple con dos ojos, la visión doble en el estrabismo, o la diferente distancia de dos objetos que están uno tras otro y se ven a la vez, como también la ilusión que se produce por un repentino cambio en los órganos sensoriales. Pero este importante tema lo he tratado mucho más detallada y fundamentada en la segunda edición del tratado *Sobre el principio de razón*, § 21. Todo lo dicho allí tendría aquí necesariamente su lugar, así que habría que repetirlo: pero, puesto que siento casi tanta aversión a plagiar a mí mismo como a los demás, y no estoy en disposición de exponerlo aquí mejor que allí, remito a ahí en lugar de repetirlo, si bien lo doy por sabido.

El aprendizaje de la visión en los niños y los ciegos de nacimiento operados, la visión simple de lo que se percibe doble, con los dos ojos, la visión y el tacto dobles cuando los órganos sensoriales se desplazan de su posición habitual, la apariencia derecha de los objetos mientras su imagen está invertida

15

en el ojo, la transposición a los objetos externos del color, que es una simple función interna, una división polarizada de la actividad del ojo, y, finalmente el estereoscopio: todo eso son pruebas sólidas e irrefutables de que la intuición no es meramente sensual sino intelectual, es decir, *conocimiento* puro de la *causa a partir del efecto* por parte del *entendimiento*; por consiguiente, supone la ley de la causalidad, de cuyo conocimiento depende toda intuición, y con ella toda experiencia, en su primera y completa posibilidad; y no es, a la inversa, el conocimiento de la ley de la causalidad el que depende de la experiencia, tal y como sostenía el escepticismo humeano, que queda así refutado por primera vez. Pues la independencia del conocimiento de la causalidad respecto de toda experiencia, es decir, su aprioridad, solo puede demostrarse a partir de la dependencia de toda experiencia respecto de él: y esto a su vez solo puede lograrse demostrando de la forma expuesta aquí y explicada en los pasajes citados, que el conocimiento de la causalidad está ya contenido en la intuición en general, en cuyo ámbito se halla toda experiencia; o sea, que es totalmente *a priori* en relación con la experiencia y está supuesto por ella como condición sin suponerla por su parte: pero eso no se puede demostrar de la forma en que Kant lo intentó y que yo he criticado en el tratado *Sobre el principio de razón*, § 23.

§5

Hemos de guardarnos del gran equívoco de pensar que, puesto que la intuición está mediada por el conocimiento de la causalidad, entre objeto y sujeto existe una relación de causa y efecto; porque esta solo se da entre el objeto inmediato y el mediato, o sea, únicamente entre objetos. Precisamente en aquel falso supuesto se basa la necia polémica sobre la realidad del mundo externo en la que se enfrentan dogmatismo y escepticismo, apareciendo aquel unas veces como realismo y otras como idealismo. El realismo pone el objeto como causa y coloca su efecto en el sujeto. El idealismo de Fichte convierte el

16

objeto en efecto del sujeto. Pero dado que -cosa en la que nunca se insistirá bastante- entre sujeto y objeto no puede haber ninguna relación según el principio de razón, tampoco podía nunca demostrarse ni una ni la otra de las dos afirmaciones, y el escepticismo lanzó sobre ambas ataques victoriosos. -En efecto, igual que la ley de causalidad precede a la intuición y la experiencia en cuando condición de las mismas, y por eso no podemos conocerla a partir de ellas (como pensaba Hume), también objeto y sujeto, en cuanto condición primera, preceden a todo conocimiento y, por lo tanto, también al principio de razón en general; porque este no es más que la forma de todo objeto, el general modo y manera de su fenómeno; pero el objeto siempre supone el sujeto: entre ambos no puede, pues, existir

una relación de razón y consecuencia. Mi tratado *Sobre el principio de razón* ha de demostrar precisamente eso, presentando el contenido de aquel principio como la forma esencial de todo objeto, es decir, como la forma general de todo ser objetivo, como algo que conviene al objeto como tal: pero el objeto en cuanto tal supone siempre el sujeto como su correlato necesario: este queda, pues, fuera del ámbito de validez del principio de razón. La disputa acerca de la realidad del mundo externo se debe precisamente al hecho de haber extendido falsamente hasta el sujeto la validez del principio de razón; y, al partir de ese equívoco, nunca pudo entenderse a sí misma. Por una parte, el dogmatismo realista, al considerar la representación como efecto del objeto, pretende separar la representación y el objeto, que son una misma cosa, y suponer una causa de la representación totalmente distinta, un objeto en sí independiente del sujeto: algo del todo impensable: pues ya en cuanto objeto supone siempre a su vez el sujeto y sigue siendo siempre su mera representación. A él se opone el escepticismo, bajo el mismo falso supuesto de que en la representación solo se tiene el efecto, no la causa, o sea, que no se conoce nunca el *ser* de los objetos sino únicamente su *actuar*; pero puede que este no tenga semejanza alguna con aquel, o incluso que sea asumido falsamente,

17

dado que la ley de causalidad solo se toma de la experiencia, cuya realidad ha de basarse a su vez en ella. -A ambos conviene enseñarles, en primer lugar, que objeto y representación son lo mismo; luego, que el ser de los objetos intuidos es precisamente su *actuar*, que en este consiste la realidad de las cosas, y que pretender la existencia del objeto fuera de la representación del sujeto y un ser de la cosa real distinto de su actuar no tiene sentido y es una contradicción; que, por esa razón, el conocimiento del modo de acción de un objeto intuido lo agota en la medida en que es objeto, o sea, representación, ya que fuera de eso no queda en él nada para el conocimiento. En esa medida, el mundo intuido en el espacio y el tiempo, que se manifiesta como pura causalidad, es totalmente real y es aquello para lo que se da; y se da plenamente y sin reservas como representación que se enlaza según la ley de la causalidad. Esta es su realidad empírica. Mas, por otra parte, toda causalidad existe solo en y para el entendimiento, así que todo aquel mundo real, es decir, activo, en cuanto tal está siempre condicionado por el entendimiento y no es nada sin él. Pero no solo por eso, sino ya porque en general no se puede pensar sin contradicción un objeto sin sujeto, hemos de negar la realidad del mundo externo en el sentido en que la interpreta el dogmático: como su independencia respecto del sujeto. Todo el mundo de los objetos es y sigue siendo representación, y justamente por eso está condicionado por el sujeto absoluta y eternamente: es decir, tiene idealidad transcendental. Mas no por ello es engaño ni ilusión: se da como lo que es, como representación y, por cierto, como una serie de representaciones cuyo nexo común es el principio de razón. Ese mundo es en cuanto tal comprensible para el sano entendimiento incluso en su más íntima significación y habla un lenguaje totalmente claro para él. Solo al espíritu desviado por los sofismas se le puede ocurrir disputar acerca de su realidad, cosa que siempre se produce debido a una incorrecta aplicación del principio de razón, que vincula en sí todas las representaciones de cualquier clase, pero nunca estas con el sujeto o con algo que no sea sujeto ni objeto, sino mera razón del objeto; algo inconcebible, porque solo los objetos

18

pueden ser razón y solo pueden serlo a su vez de objetos. -Cuando se investiga con más exactitud el origen de esa cuestión de la realidad del mundo externo, se descubre que a aquella falsa aplicación del principio de razón a lo que queda fuera de su ámbito se añade además una especial confusión de sus formas: en concreto, aquella forma que se refiere solamente a los conceptos o representaciones abstractas es trasladada a las representaciones intuitivas u objetos reales, y se exige una razón del conocer de los objetos, que no pueden tener más que una razón del devenir. Sobre las representaciones abstractas, los conceptos que se unen en juicios, el principio de razón rige de modo que cada uno de ellos recibe su valor, su validez y toda su existencia, denominada aquí *verdad*, única y exclusivamente de la relación del juicio con algo exterior a él, su razón cognoscitiva, a la que ha de ser siempre remitido. En cambio, sobre los objetos reales, las representaciones intuitivas, el principio de razón no rige como principio de razón del *conocer* sino del *devenir*, como ley de la causalidad: cada uno de ellos le ha liquidado ya su deuda por el hecho de haber llegado a ser, es decir, de haber surgido como efecto de una causa: así pues, la exigencia de una razón cognoscitiva no tiene aquí validez ni sentido sino que pertenece a una clase de objetos totalmente distinta. De ahí que el mundo intuitivo, mientras se permanece en él, no suscite dudas ni escrúpulos en el observador: no hay aquí error ni verdad: estos se hallan encerrados en el ámbito de lo abstracto, de la reflexión. Aquí el mundo está abierto al sentido y al entendimiento, se ofrece con una ingenua verdad como aquello que es: como representación intuitiva que se desarrolla regularmente al hilo de la causalidad.

Según hemos considerado hasta aquí la cuestión de la realidad del mundo externo, siempre había procedido de un extravío de la razón que llegaba hasta la confusión de la cuestión misma; y, en esta medida, solamente podía ser respondida explicando su contenido. Tras investigar la esencia del principio de razón, la relación entre objeto y sujeto, y la verdadera naturaleza de la intuición sensible, la cuestión

19

tendría que suprimirse a sí misma, ya que no le quedaría ninguna significación. Pero tal cuestión tiene aún otro origen totalmente distinto del puramente especulativo aquí indicado; un origen propiamente empírico, si bien siempre se plantea con propósitos especulativos; y en este significado la cuestión tiene un sentido mucho más comprensible que en el primero. Se trata de esto: Nosotros tenemos sueños. ¿No es acaso toda la vida un sueño? O

más exactamente: ¿Hay un criterio seguro para distinguir entre sueño y realidad, entre fantasmas y objetos reales? - El pretexto de que lo soñado tiene menos vivacidad y claridad que la intuición real no merece consideración; porque hasta ahora nadie ha puesto las dos cosas una junto a otra para compararlas, sino que solo se puede comparar el recuerdo del sueño con la realidad presente. -Kant resuelve la cuestión así: «La conexión entre las representaciones según la ley de la causalidad distingue la vida del sueño». -Pero también en el sueño los elementos individuales se conectan igualmente según el principio de razón en todas sus formas y esa conexión no se rompe más que entre la vida y el sueño, y entre los sueños particulares. Por lo tanto, la respuesta de Kant sólo podía rezar así: el sueño *prolongado* (la vida) mantiene una continua conexión conforme al principio de razón, pero no con los sueños *breves*: aunque cada uno de estos incluye la misma conexión, entre estos y aquel se ha roto el puente, y en eso los distinguimos. -Pero sería muy difícil, y con frecuencia imposible, ponerse a investigar conforme a ese criterio si algo ha sido soñado o ha ocurrido; porque no estamos en situación de seguir miembro por miembro la conexión causal entre cualquier acontecimiento vivido y el momento presente, mas no por eso lo consideramos como un sueño. De ahí que en la vida real por lo común no nos sirvamos de esa clase de investigaciones para distinguir el sueño de la realidad. El único criterio seguro para distinguir el sueño de la realidad no es de hecho otro más que el criterio puramente empírico del

20

despertar, con el cual el nexo causal entre los acontecimientos soñados y los de la vigilia se rompe de forma expresa y sensible. Una excelente prueba de esto la ofrece la observación realizada por Hobbes en el *Leviatán*, capítulo 2: que confundimos fácilmente los sueños con la realidad en los casos en que nos hemos quedado dormidos vestidos sin proponérselo, pero sobre todo cuando además algún negocio o proyecto ocupa nuestros pensamientos y nos tiene ocupados tanto dormidos como despiertos: en esos casos el despertar se nota casi tan poco como el momento de dormirse, el sueño converge con la realidad y se mezcla con ella. Entonces solo queda aplicar el criterio kantiano: pero si, como ocurre con frecuencia, no se puede averiguar el nexo causal con el presente o la ausencia del mismo, ha de quedar para siempre sin decidir si un suceso se ha soñado o ha ocurrido. -Aquí, de hecho, se nos plantea muy de cerca la estrecha afinidad entre la vida y el sueño: y no ha de avergonzarnos el confesarla, después de que ha sido reconocida y expresada por muchos grandes espíritus. Los Vedas y los Puranas no conocen mejor comparación ni usan otra con más frecuencia que la del sueño para expresar el conocimiento del mundo real, al que denominan «velo de Maya». Platón dice a menudo que los hombres viven en un sueño y solo el filósofo se esfuerza por despertar. Píndaro dice (II η, 135): οκτιας οναρ ανθρωπος⁹ (umbrae somnium homo), y Sófocles afirma:

Ὅρω γαρ ημας ουδεν οντα αλλο πλην
Ερδωλ, οσοιπερ ζωμεν, η κουφην σκιαν¹⁰.
(Ajax, 125)

(*Nos enim, quicumque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram.*)

9. «El hombre es el sueño de una sombra». Píndaro, *Pythia*, VIII, 135.]

10. [pues veo que nosotros, los vivientes, no somos más / que espejismos y una sombra efímera.]

Junto a él se encuentra con la mayor dignidad Shakespeare:

*We are such stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded with a sleep*¹¹.

11. [«Somos la misma materia de la que están hechos los sueños, y nuestra corta vida está rodeada por el sueño». Shakespeare, *La tempestad* IV, 1.]

21

Finalmente, Calderón estuvo tan penetrado por esta idea, que intentó expresarla en un drama en cierta medida metafísico, *La vida es sueño*.

Tras esos pasajes poéticos, séame permitido expresarme con una comparación. La vida y el sueño son hojas de uno y el mismo libro. La lectura conexa es la vida real. Pero cuando las horas de lectura (el día) han llegado a su fin y comienza el tiempo de descanso, con frecuencia hojeamos ociosos y abrimos una página aquí o allá, sin orden ni concierto: a veces es una hoja ya leída, otras veces una aún desconocida, pero siempre del mismo libro. Y así, una hoja leída aisladamente carece de conexión con la lectura coherente: pero no por ello es muy inferior a esta, si

tenemos en cuenta que también la totalidad de la lectura coherente arranca y termina de forma improvisada y no hay que considerarla más que como una hoja aislada de mayor tamaño.

Los sueños individuales están separados de la vida real porque no se hallan engranados en la conexión de la experiencia que recorre constantemente el curso de la vida, y el despertar señala esa diferencia; no obstante, aquella conexión de la experiencia pertenece ya a la vida real como forma suya, mientras que el sueño ha de mostrar también una coherencia en sí mismo. Si juzgamos desde un punto de vista externo a ambos, no encontramos en su esencia ninguna diferencia definida y nos vemos obligados a dar la razón a los poetas en que la vida es un largo sueño.

Volvamos ahora desde este origen empírico y autónomo de la cuestión acerca de la realidad del mundo externo a su origen especulativo: hemos visto que este se encuentra, en primer lugar, en la falsa aplicación del principio de razón a la relación entre sujeto y objeto; y luego, a la confusión de sus formas, al trasladarse el principio de razón del conocer al terreno en donde solo vale el principio de razón del devenir: pero difícilmente habría podido aquella cuestión mantener ocupados a los filósofos de forma tan

22

continuada si no tuviera verdadero contenido y si en su interior no se hallara algún pensamiento y sentido correctos que constituyeran su origen más auténtico, del que es de suponer que al principio, cuando se presentó a la reflexión y buscó su expresión, se formuló en aquellas formas y cuestiones erróneas que no se comprendían a sí mismas. Esto es, en mi opinión, lo que ocurrió; y como expresión pura de aquel sentido íntimo de la cuestión que ella misma no supo encontrar, establezco esta: ¿Qué es este mundo intuitivo aparte de ser mi representación? Este mundo, del que soy consciente solo una vez y como representación, ¿es por un lado *representación* y por otro *voluntad*, al igual que mi cuerpo, del que soy doblemente consciente? -La explicación más clara y la respuesta afirmativa a esa pregunta constituirán el contenido del segundo libro, y sus consecuencias ocuparán el resto del presente escrito.

§6

Entretanto, ahora, en este primer libro, lo consideramos todo únicamente como representación, como objeto para el sujeto: y al igual que todos los demás objetos reales, también el propio cuerpo, del que parte en cada cual la intuición del mundo, lo contemplamos exclusivamente desde el lado de la cognoscibilidad, desde el cual no es más que una representación. Ciertamente, la conciencia de cada uno, que se rebela ya contra la explicación de los demás objetos como mera representación, se resiste aún más si es el propio cuerpo el que ha de ser considerado una mera representación; lo cual se debe a que a cada uno la cosa en sí le es inmediatamente conocida en la medida en que se manifiesta como su propio cuerpo, pero solo indirectamente en la medida en que se objetiva en los demás objetos de la intuición. Pero el curso de nuestra investigación hace necesaria esa abstracción, esta forma de consideración unilateral, esta violenta separación de lo que existe esencialmente unido: por eso aquella resistencia se tiene que reprimir y apaciguar mientras tanto con la esperanza de que las consideraciones siguientes completarán la parcialidad de las actuales para llegar a un completo conocimiento de la esencia del mundo.

Así pues, el cuerpo es aquí para nosotros objeto inmediato, es decir, aquella representación que

23

constituye el punto de partida del conocimiento del sujeto, en la medida en que ella misma, junto con sus cambios inmediatamente conocidos, precede a la aplicación de la ley de la causalidad ofreciéndole así sus primeros datos. Como se mostró, todo el ser de la materia consiste en su actuar. Pero efecto y causa existen solo para el entendimiento, que no es más que su correlato subjetivo. Mas el entendimiento nunca podría llegar a aplicarse si no tuviera nada de lo que partir. Tal punto de partida lo constituye la mera afección sensorial, la conciencia inmediata de los cambios del cuerpo, en virtud de la cual este es objeto inmediato. Vemos así que la posibilidad de conocer el mundo intuitivo depende de dos condiciones: la primera es, *expresada objetivamente*, la capacidad de los cuerpos de actuar unos sobre otros, de provocar cambios entre ellos; sin esta propiedad general de todos los cuerpos no sería posible intuición alguna pese a la sensibilidad de los cuerpos animales; pero si queremos *expresar subjetivamente* esa primera condición, diremos: es ante todo el entendimiento el que hace posible la intuición: pues solo de él nace y solo para él vale la ley de la causalidad, la posibilidad del efecto y la causa, de modo que solo para y por él existe el mundo intuitivo. La segunda condición es la sensibilidad de los organismos animales, o la propiedad que tienen ciertos cuerpos de ser objetos inmediatos del sujeto. Los meros cambios que los órganos sensoriales padecen de fuera a través de la acción específicamente adecuada a ellos, se pueden ya denominar representaciones en la medida en que esas acciones no suscitan dolor ni placer, es decir, no tienen significado inmediato para la voluntad y, sin embargo, son percibidas, o sea, no existen más que para el *conocimiento*: y en la medida, digo yo, en que el cuerpo es *conocido* inmediatamente, es *objeto inmediato*; sin embargo, el concepto de objeto no ha de tomarse aquí en su sentido más propio: pues mediante ese conocimiento inmediato del cuerpo que precede a la aplicación del entendimiento y es mera afección sensorial, no existe el cuerpo propiamente como *objeto*, sino solamente los cuerpos que sobre él actúan; porque todo conocimiento de un verdadero objeto, es decir, de una representación intuitiva en el

espacio, existe solo por y para el entendimiento, o sea, no antes sino únicamente después de su aplicación. Por eso el cuerpo, al igual que todos los demás objetos, no es conocido como verdadero objeto, es decir, como representación intuitiva en el espacio, más que de forma mediata, en virtud de la aplicación de la ley de la causalidad a la acción de una de sus partes sobre las otras; es decir, solo en la medida en que el ojo ve el cuerpo o la mano lo palpa. Por consiguiente, no conocemos la forma de nuestro propio cuerpo por medio del mero sensorio común, sino que solamente a través del conocimiento, solo en la representación, es decir, en el cerebro, se nos presenta el propio cuerpo como algo extenso, compuesto de miembros y orgánico: un ciego de nacimiento obtiene esa representación gradualmente, por medio de los datos que le proporciona el tacto; un ciego sin manos no llegaría nunca a conocer su propia forma, o a lo sumo la desarrollaría y la construiría poco a poco a partir de la acción de otros cuerpos sobre él. Así pues, cuando llamamos al cuerpo objeto inmediato hay que entenderlo con esa restricción.

Por lo demás, conforme a lo dicho, todos los cuerpos animales son objetos inmediatos, es decir, puntos de partida de la intuición del mundo para el sujeto que todo lo conoce y precisamente por ello de nada es conocido. De ahí que el *conocer*, junto con el moverse por motivos condicionados por él, constituya el verdadero *carácter de la animalidad*, al igual que el movimiento por estímulos es el carácter de las plantas: pero lo inorgánico no posee más movimiento que el producido por causas en el sentido más estricto; esto lo he explicado con más detenimiento en el tratado *Sobre el principio de razón*, segunda edición, § 20, en la ética, primer tratado, III, y en *Sobre la visión y los colores*, § 1; a ellos, pues, remito.

De lo dicho resulta que todos los animales, hasta los más imperfectos, tienen entendimiento: pues todos ellos conocen objetos y ese conocimiento determina sus movimientos como motivo.-El entendimiento es el mismo en todos los animales y hombres, tiene siempre la misma forma simple: conocimiento de la causalidad, tránsito del efecto a la causa y de la causa al efecto, y nada más.

Pero el grado de su agudeza y la extensión de su esfera cognoscitiva son sumamente diferentes y variados, y se hallan en distinta gradación, desde el grado inferior que solo conoce la relación causal entre

25

el objeto inmediato y el mediato, o sea, que llega justo a pasar de la acción que sufre el cuerpo a su causa, y así intuir esta como objeto en el espacio, hasta el grado superior del conocimiento de la conexión causal entre los objetos meramente mediatos, que llega hasta la comprensión de las cadenas complejas de causas y efectos en la naturaleza. Pues también este último conocimiento sigue perteneciendo al entendimiento, no a la razón, cuyos conceptos abstractos no pueden servir más que para asimilar, fijar y combinar aquello que se ha comprendido inmediatamente, pero nunca para producir la comprensión misma. Toda fuerza y ley natural, cualquier caso en los que estas se exteriorizan, tiene que ser conocida inmediatamente por el entendimiento, captada intuitivamente, antes de que pueda presentarse *in abstracto* a la razón en la conciencia reflexiva. Captación intuitiva e inmediata del entendimiento fue el descubrimiento de la ley de gravitación por parte de R. Hooke y la reducción a esa ley única de tantos y tan grandes fenómenos como luego probaron los cálculos de Newton; eso mismo fue el descubrimiento del oxígeno y su importante papel en la naturaleza por Lavoisier, así como el descubrimiento del origen físico de los colores por parte de Goethe. Todos esos descubrimientos no son más que un correcto retroceso inmediato del efecto a la causa, al que sigue después el conocimiento de la identidad de la fuerza natural que se manifiesta en todas las causas de la misma clase: y todo ese conocimiento es una manifestación, diferente solo en el grado, de la misma y única función del entendimiento mediante la cual un animal intuye como objeto en el espacio la causa que actúa sobre su cuerpo. Por eso también todos aquellos grandes descubrimientos, al igual que la intuición y cualquier manifestación del entendimiento, son un conocimiento inmediato y, en cuanto tal, obra de un instante, un *aperçu*, una ocurrencia, y no el producto de largas cadenas de razonamientos *in abstracto*; estas últimas, en cambio, sirven para fijar el conocimiento inmediato del entendimiento para la razón depositándolo en sus conceptos abstractos; es decir, para clarificarlo, para ponerlo en su lugar, mostrarlo y comunicárselo a los demás. -Aquella agudeza del entendimiento en la captación de las

26

relaciones causales de los objetos conocidos indirectamente encuentra su aplicación no solo en la ciencia natural (cuyos descubrimientos han de agradecerse en su totalidad a ella), sino también en la vida práctica, donde se la denomina *prudencia*; porque en la primera aplicación se llama más bien perspicacia, penetración y sagacidad: tomada en sentido exacto, *prudencia* designa exclusivamente el entendimiento al servicio de la voluntad. No obstante, los límites de ese concepto no se pueden trazar con nitidez; porque es siempre una y la misma función del mismo entendimiento que actúa ya en la intuición de los objetos esenciales de cada animal la que, en su máximo nivel de agudeza, unas veces investiga con acierto la causa desconocida del efecto dado en los fenómenos de la naturaleza, dando así a la razón la materia para pensar reglas generales como leyes de la naturaleza; otras veces, inventa complicadas e ingeniosas máquinas aplicando causas conocidas a los fines que se pretenden; otras, aplicada a la motivación, cala y frustra sutiles intrigas y maquinaciones, o bien presenta convenientemente los motivos y los hombres receptivos a cada uno de ellos, y los pone en movimiento a voluntad, como a máquinas por medio de palancas y ruedas, dirigiéndolos hacia sus propios fines. -La falta de entendimiento en sentido propio se llama *estupidez* y es justamente *torpeza en la aplicación de la ley de la causalidad*, incapacidad para la captación

inmediata de los encadenamientos de causa y efecto, motivo y acción. Un estúpido no ve la conexión de los fenómenos naturales ni cuando se producen por sí mismos ni cuando son guiados intencionadamente, es decir, se hacen útiles en las máquinas: por eso cree gustosamente en la magia y los milagros. Un estúpido no nota que diferentes personas que en apariencia actúan independientemente unas de otras, de hecho obran de acuerdo: por eso cae fácilmente en engaños e intrigas: no nota los motivos ocultos de los consejos que se le dan, los juicios que se expresan, etc. Pero no le falta más que una sola cosa: agudeza, rapidez, agilidad en la aplicación de la ley de la causalidad, es decir, fuerza del entendimiento. El ejemplo máximo de estupidez que he conocido, y el más instructivo a los efectos que consideramos, es el de un muchacho tonto de unos once años que estaba en el manicomio, que

27

ciertamente poseía razón, puesto que hablaba y percibía, pero en entendimiento se encontraba por detrás de algunos animales: cada vez que me acercaba a él, examinaba una lente que yo llevaba al cuello y en la que aparecía reflejada la ventana de la habitación y la copa de un árbol que había tras ella: en toda ocasión experimentaba una gran admiración y alegría al respecto, y no se cansaba de contemplarla con asombro; porque no entendía esa causalidad totalmente inmediata de la reflexión.

Así como entre los hombres los grados de agudeza del entendimiento son muy diferentes, entre las distintas especies animales lo son aún más. En todos ellos, incluso en los que están más cercanos a las plantas, existe el entendimiento suficiente para pasar del efecto en el objeto inmediato al objeto mediato como causa, es decir, para intuir, para aprehender un objeto: pues eso es lo que los convierte en animales, al darles la posibilidad de moverse por motivos y con ello de buscar o al menos coger el alimento; las plantas, en cambio, solo se mueven por estímulos a cuya acción inmediata han de aguardar o bien morir, sin poder perseguirlos o apoderarse de ellos. La gran sagacidad de los animales más perfectos nos produce asombro: es el caso de los perros, los elefantes, los monos, o del zorro, cuya astucia ha descrito Buffon tan magistralmente. En esos animales más listos podemos apreciar con bastante exactitud cuánto es capaz de hacer el entendimiento sin ayuda de la razón, es decir, del conocimiento abstracto en conceptos: en nosotros mismos no podemos saberlo así, ya que entendimiento y razón se apoyan mutuamente. Por eso con frecuencia encontramos que las manifestaciones de entendimiento de los animales están por encima o por debajo de nuestras expectativas. Por un lado, nos sorprende la sagacidad de aquel elefante que, tras haber cruzado muchos puentes viajando por Europa, en una ocasión se negó a entrar en uno por el que veía pasar la restante comitiva de hombres y caballos, porque le parecía demasiado frágil para su peso; por otro lado, nos asombramos de que los inteligentes orangutanes no mantengan con leña el fuego que han encontrado y en el que se calientan: una prueba de que esto exige ya

28

una reflexión que no se produce sin conceptos abstractos. Que el conocimiento de causa y efecto en cuanto forma general del entendimiento se halla *a priori* en los animales resulta totalmente cierto ya por el hecho de que para ellos, como para nosotros, constituye la condición previa de todo conocimiento intuitivo del mundo externo: mas si se quiere todavía una prueba especial, considérese simplemente, por ejemplo, cómo un cachorro de perro no se atreve a saltar desde la mesa, por mucho que lo desee, porque prevé el efecto del peso de su cuerpo sin conocer por experiencia ese caso particular. Sin embargo, al juzgar el entendimiento de los animales hemos de guardarnos de adscribirle lo que es manifestación del instinto, el cual es una propiedad totalmente distinta de él, como de la razón, cuya acción, sin embargo, es con frecuencia muy semejante a la de aquellos dos unidos. Mas su explicación no corresponde aquí sino que tendrá su lugar en el segundo libro, al considerar la armonía o la denominada teleología de la naturaleza: y el capítulo 27 de los Complementos está dedicado en particular a él.

La falta de *entendimiento* se llama *estupidez*; la falta de aplicación de la *razón* a lo práctico la conoceremos después como *necedad*, la falta de *juicio* como *simpleza* y, por último, la falta parcial o total de *memoria* como *locura*. Pero cada cosa en su lugar. -Lo conocido correctamente mediante la *razón* es la *verdad*, es decir, un juicio abstracto con razón suficiente (*Tratado Sobre el principio de razón*, §§ 29 ss.): lo conocido correctamente por medio del *entendimiento* es la *realidad*, es decir, el tránsito correcto del efecto en el objeto inmediato a su causa. A la *verdad* se opone el *error* como engaño de la *razón*, a la *realidad* la *ilusión* como engaño del *entendimiento*. La explicación más pormenorizada de todo esto se puede consultar en el primer capítulo de mi tratado *Sobre la visión y los colores*. -La *ilusión* surge cuando uno y el mismo efecto puede ser producido por dos causas totalmente distintas de las que una actúa con mucha frecuencia y la otra raras veces: el entendimiento, que no posee ningún dato para distinguir qué causa actúa aquí, puesto que el efecto es el mismo, supone siempre la causa habitual; y, dado que su

29

actividad no es reflexiva y discursiva sino directa e inmediata, esa falsa causa se presenta ante nosotros como un objeto intuido que es precisamente la falsa ilusión. En el pasaje citado he mostrado cómo surgen de ese modo la visión y el tacto dobles cuando los órganos visuales se colocan en una posición inusual; y con ello he ofrecido una prueba irrefutable de que la intuición solo existe por y para el entendimiento. Otros ejemplos del engaño del entendimiento o ilusión son el bastón sumergido en agua que parece roto; las imágenes de espejos esféricos, que en las superficies convexas hacen aparecer algo detrás de ellas y en las cóncavas muy por delante: también el tamaño de la luna que parece mayor en el horizonte que en el cenit; un fenómeno este que no es óptico, ya que, como demuestra el micrómetro, el ojo capta la luna en el cenit en un ángulo visual incluso algo mayor que en el horizonte; es el

entendimiento el que supone que la causa del brillo más débil de la luna y todas las estrellas en el horizonte es su mayor distancia, evaluándolas como objetos terrestres según la perspectiva de la atmósfera; y por eso considera la luna en el horizonte mucho mayor que en el cenit, al tiempo que toma la bóveda celeste como más extensa en el horizonte, o sea, como plana. Esa misma falsa estimación de acuerdo con la perspectiva atmosférica hace que consideremos los montes muy altos, de los que solo vemos la cumbre a través de un aire diáfano, como más cercanos de lo que están en detrimento de su altura; por ejemplo, el Montblanc visto desde Salenche. -Y todas esas ilusiones engañosas se nos presentan en la intuición inmediata que ningún argumento de la razón puede apartar: este solo puede prevenir el error, es decir, un juicio sin razón suficiente, por medio de un juicio opuesto verdadero; así, por ejemplo, puede conocer *in abstracto* que la causa del débil resplandor de la luna y las estrellas no es la mayor distancia sino los vapores más turbios del horizonte: pero la ilusión se mantiene fija en todos los casos citados a pesar del conocimiento abstracto: pues el entendimiento está completa y netamente separado de la razón en cuanto facultad de

30

conocer privativa del hombre, y es irracional incluso en el hombre. La razón solo puede *saber*: al entendimiento le queda la intuición en exclusiva y libre del influjo de aquella.

§7

Con respecto a todo el análisis que hasta ahora hemos desarrollado, hay que hacer notar todavía lo siguiente. Nosotros no hemos partido en él ni del objeto ni del sujeto, sino de la *representación* que contiene y supone ya ambos; porque la división en objeto y sujeto es su forma primera, más general y esencial. Por eso hemos examinado en primer lugar esa forma como tal y luego (aunque remitiendo en lo fundamental al tratado introductorio) las demás formas subordinadas a ella: tiempo, espacio y causalidad, que solo convienen al *objeto*; pero, dado que son esenciales a este *en cuanto tal*, y que el objeto es a su vez esencial al sujeto *en cuanto tal*, también pueden ser descubiertas desde el sujeto, esto es, conocidas *a priori*; y en esa medida se las puede considerar como los límites comunes a ambos. Pero todas ellas se pueden reducir a una expresión común, el principio de razón, tal y como se ha mostrado detalladamente en el tratado introductorio.

Este método diferencia totalmente nuestra forma de consideración de todas las filosofías ensayadas hasta ahora, ya que todas ellas partían del objeto o del sujeto y, en consecuencia, pretendían explicar uno a partir del otro y, por cierto, conforme al principio de razón; nosotros, en cambio, sustraemos la relación entre objeto y sujeto del dominio de ese principio, dejándole solo el objeto. Podría pensarse que la filosofía de la identidad surgida en nuestros días y de todos conocida no se incluye en esta contraposición, ya que no pone su punto de partida en el objeto ni el sujeto sino en un tercero, el Absoluto cognoscible por intuición racional, que no es objeto ni sujeto sino la indiferencia de ambos. Aunque yo, debido a la completa carencia de toda intuición racional, no osaré hablar de la mencionada honorable indiferencia ni del Absoluto; sin embargo, puesto que yo me apoyo simplemente en los protocolos

31

abiertos a todos -también a nosotros, los profanos-, de los que intuyen racionalmente, he de observar que la mencionada filosofía no se puede exceptuar de la oposición establecida entre dos defectos; porque, pese a la identidad de sujeto y objeto, que no puede ser pensada sino solo intuida intelectualmente, o que se experimenta sumergiéndose en ella, esa filosofía no evita aquellos dos defectos opuestos sino que, antes bien, los aúna en sí misma al dividirse en dos disciplinas: el idealismo transcendental que constituye la doctrina del yo de Fichte y, en consecuencia, hace que el objeto surja del sujeto o se desarrolle conforme a él según el principio de razón; y, en segundo lugar, la filosofía de la naturaleza que hace que el sujeto se derive gradualmente del objeto aplicando un método que se denomina construcción y que me resulta muy poco claro, pero lo suficiente como para saber que es un progreso conforme al principio de razón en diversas formas. Yo hago renuncia de la profunda sabiduría que contiene aquella construcción; porque a mí, que carezco totalmente de intuición racional, todas aquellas exposiciones que la suponen me han de resultar como un libro de siete sellos; lo cual es así hasta el punto de que, por muy raro que suene, en todas aquellas doctrinas de honda sabiduría para mí es como si no oyera más que patrañas terribles y, por añadidura, sumamente aburridas.

Los sistemas que partían del objeto tuvieron siempre como problema la totalidad del mundo intuitivo y su orden; pero el objeto que toman como punto de partida no es siempre ese mundo o su elemento fundamental, la materia: antes bien, se puede hacer una división de aquellos sistemas conforme a las cuatro clases de objetos posibles establecidas en el tratado introductorio. Así podemos decir que de la primera de aquellas clases, el mundo real, partieron Tales y los jónicos, Demócrito, Epicuro, Giordano Bruno y los materialistas franceses. De la segunda, o del concepto abstracto, Spinoza (en concreto, del concepto de sustancia puramente abstracto y existente solo en su definición) y antes los eleatas. De la tercera clase, en particular del tiempo y por consiguiente de los números, los

pitagóricos y la filosofía china en el *I Ching*¹². Por último, de la cuarta clase, es decir, del acto de voluntad motivado por el

12. Libro clásico chino, formado por sesenta y cuatro hexagramas y algunos apéndices. Fue reconocido por los confucianistas y taoístas durante los siglos XI-XIII, sentando las bases de la especulación metafísica. [N. de la T.]

32

conocimiento, los escolásticos, que enseñaron una creación de la nada por el acto de voluntad de un ser personal extramundano.

El proceder objetivo se lleva a cabo de la forma más consecuente y amplia cuando aparece como verdadero materialismo. Este establece la materia, y con ella el tiempo y el espacio, como lo que propiamente existe, pasando por alto la relación con el sujeto, aunque solo en ella tiene todo eso su existencia. Además, toma como hilo conductor la ley de la causalidad, por la que pretende avanzar considerándola un orden de las cosas existente por sí mismo, como una *veritas aeterna*; pasando, pues, por alto el entendimiento, que es lo único en y para lo cual existe la causalidad. Luego intenta descubrir el estado primero y más simple de la materia para desarrollar a partir de él todos los demás, ascendiendo del simple mecanismo a la química, la polaridad, la vegetación, la animalidad: y, en el supuesto de que lo consiguiera, el último miembro de la cadena sería la sensibilidad animal, el conocimiento, que aparecería así como una mera modificación de la materia, un estado de la misma producido por causalidad. Si siguiéramos hasta ahí al materialismo con representaciones intuitivas, al llegar con él a su cumbre experimentaríamos un repentino ataque de la inextinguible risa de los dioses del Olimpo; pues, como al despertar de un sueño, nos daríamos cuenta de que su resultado último tan fatigosamente buscado, el conocimiento, estaba ya supuesto como condición inexcusable en el primer punto de partida, en la pura materia; con él nos habíamos imaginado que pensábamos la materia, pero de hecho no habíamos pensado nada más que el sujeto que representa la materia, el ojo que la ve, la mano que la siente, el entendimiento que la conoce. Así se descubriría inesperadamente la enorme *petitio principii*: pues de repente el último miembro se mostraría como el soporte del que pendía ya el primero, la cadena como un círculo; y el materialista se asemejaría al Barón de Münchhausen que, estando dentro del agua con su caballo, tiraba de él hacia arriba con las piernas y de sí mismo con la coleta de su peluca puesta hacia delante. En consecuencia, el absurdo fundamental del materialismo consiste en que parte de lo *objetivo*, en que toma como fundamento explicativo último un ser *objetivo*, bien sea la *materia [Materie] in abstracto*, tal como

33

es simplemente pensada, o bien ya ingresada en la forma, empíricamente dada, o sea, el *material (Stoff)*, acaso los elementos químicos con sus combinaciones próximas. Tales cosas las toma como existentes en sí y de forma absoluta, para hacer surgir de ahí la naturaleza orgánica y al final el sujeto cognoscente, explicándolos así completamente; -Pero en verdad todo lo objetivo, ya en cuanto tal, está condicionado de diversas maneras por el sujeto cognoscente con las formas de su conocer y los tiene como supuesto, por lo que desaparece totalmente si se elimina el sujeto. El materialismo es, pues, el intento de explicarnos lo inmediatamente dado a partir de lo dado de forma mediata. Todo lo que es objetivo, extenso y activo, o sea, todo lo material, que el materialismo considera un fundamento de sus explicaciones tan sólido que la reducción al mismo no puede dejar nada que desear (sobre todo cuando al final termina en la acción y reacción), todo eso, digo yo, es algo que se da de una forma sumamente mediata y condicionada, y que por lo tanto solo existe de forma relativa: pues ha pasado por la maquinaria y fabricación del cerebro introduciéndose así en sus formas, tiempo, espacio y causalidad, solo en virtud de las cuales se presenta como extenso en el espacio y actuando en el tiempo. A partir de un ser dado de semejante manera pretende el materialismo explicar incluso lo inmediatamente dado, la representación (en la que todo aquello existe) y al final la voluntad, desde la cual hay que explicar en realidad todas aquellas fuerzas fundamentales que se exteriorizan al hilo de la causalidad y, por tanto, conforme a leyes. -Así pues, a la afirmación de que el conocimiento es una modificación de la materia se opone siempre con el mismo derecho su contraria: que toda materia es una simple modificación del conocimiento del sujeto en cuanto representación del mismo. No obstante el fin y el ideal de toda ciencia natural es en el fondo un materialismo plenamente realizado. Al conocer que este es manifiestamente imposible, se confirma otra verdad que resultará de nuestra consideración ulterior, a saber: que toda ciencia en sentido propio, por la cual entiendo el conocimiento sistemático al hilo del principio de razón, nunca puede alcanzar un fin

34

último ni ofrecer una explicación plenamente satisfactoria; porque no llega nunca a la esencia íntima del mundo, nunca puede ir más allá de la representación sino que en el fondo no alcanza más que a conocer la relación de una representación con otras.

Toda ciencia parte siempre de dos datos principales. Uno de ellos es el principio de razón en cualquiera de sus formas, en cuanto organon; el otro, su objeto particular en cuanto problema. Así, por ejemplo, la geometría tiene el espacio como problema y la razón de ser en él como organon: la aritmética tiene el tiempo como problema y la razón de ser en él como *organon*: la lógica tiene las relaciones de los conceptos en cuanto tales como problema y la

razón del conocer como *organon*: la historia tiene como problema los hechos humanos acontecidos en gran escala y como *organon* la ley de la motivación: la ciencia natural tiene la materia como problema y la ley de la causalidad como *organon*: por lo tanto, su propósito y su fin es, al hilo de la causalidad, reducir todos los estados posibles de la materia unos a otros y finalmente a uno solo, para a su vez deducirlos unos de otros y al final de uno solo. Por eso en ella se enfrentan dos estados extremos: el estado de la materia en el que esta es menos objeto inmediato del sujeto y aquel en el que lo es más: es decir, la materia muerta y bruta, el primer elemento, y luego el organismo humano. La ciencia natural investiga el primero como química y el segundo como fisiología. Mas hasta ahora ninguno de los dos extremos se ha alcanzado y solo se ha conseguido algo intermedio entre ambos. Y la perspectiva es bastante desesperanzadora. Los químicos, bajo el supuesto de que la división cualitativa de la materia no llegará hasta el infinito como la cuantitativa, intentan rebajar cada vez más la cifra de sus elementos, que ahora son aún unos sesenta: y si llegaran hasta dos, querrían reducirlos a uno solo. Pues la ley de la homogeneidad conduce a la hipótesis de un primer estado químico de la materia que ha precedido a todos los demás -los cuales no son esenciales a la materia en cuanto tal sino solo formas accidentales, cualidades- y que es el único que conviene a la materia como tal. Por otra parte, no se puede comprender cómo ese elemento pudo experimentar un cambio químico, puesto que no existía un segundo elemento para actuar sobre él; con lo que aquí se produce en la química en mismo

35

atolladero con el que se encontró Epicuro en la mecánica cuando tuvo que explicar cómo el átomo único se desvió de la dirección originaria de su movimiento: e incluso esa contradicción que se desarrolló por sí misma y era imposible de evitar como de resolver, podía plantearse verdaderamente como una *antinomia* química: tal y como esta se plantea aquí en el primero de los dos extremos que busca la ciencia natural, también en el segundo se nos mostrará su correspondiente pareja.-Tampoco hay una mayor esperanza de conseguir ese otro extremo de la ciencia natural; porque cada vez comprendemos mejor que nunca se puede reducir un elemento químico a uno mecánico ni un elemento orgánico a uno químico o eléctrico. Pero aquellos que hoy en día toman de nuevo esa antigua senda equivocada pronto la desandarán en silencio y avergonzados, al igual que todos sus predecesores. De ello se tratará detenidamente en el siguiente libro. Las dificultades mencionadas aquí solo de pasada se enfrentan a la ciencia natural en su propio terreno. Tomada como filosofía, aquella sería además materialismo: mas, como ya hemos visto, este lleva en sí la muerte ya desde su nacimiento; porque pasa por alto el sujeto y las formas del conocer que se hallan tan supuestas ya en la materia bruta de la que quiere partir como en el organismo al que quiere llegar. Pues «Ningún objeto sin sujeto» es el principio que hace para siempre imposible todo materialismo. Soles y planetas sin un ojo que los vea y un entendimiento que los conozca se pueden, ciertamente, expresar con palabras: pero esas palabras son para la representación un *sideroxylon*¹³. Mas,

13. [Madero de hierro.]

por otra parte, la ley de la causalidad y el análisis e investigación de la naturaleza que la siguen nos llevan necesariamente a suponer con seguridad que en el tiempo cada estado más organizado de la materia ha seguido a uno más simple: que, en efecto, los animales han existido antes que los hombres, los peces antes que los animales terrestres, las plantas antes que todos estos y lo inorgánico antes que lo orgánico; que, por consiguiente, la masa originaria ha tenido que atravesar una larga serie de cambios antes de que se pudiera abrir el primer ojo. Y, no obstante, de ese primer ojo que se abrió, aunque fuera de un insecto,

36

sigue siempre dependiendo la existencia de todo aquel mundo; porque él es el mediador necesario del conocimiento, solo para él y en él existe el mundo y sin él no se podría ni siquiera pensar: pues el mundo es propiamente representación y en cuanto tal precisa del sujeto cognoscente como soporte de su existencia: incluso aquella larga serie temporal llena de innumerables cambios y a través de la cual la materia se elevó de forma en forma hasta que finalmente nació el primer animal cognoscente, todo ese tiempo mismo solo es pensable en la identidad de una conciencia: él es su secuencia de representaciones y su forma de conocimiento, y fuera de ella pierde todo significado y no es nada. Así vemos, por un lado, que la existencia de todo el mundo depende necesariamente del primer ser cognoscente, por muy imperfecto que este pueda ser; por otro lado, ese primer animal cognoscente es con la misma necesidad totalmente dependiente de una larga cadena de causas y efectos que le precede y en la que él mismo aparece como un pequeño eslabón. Estas dos visiones contradictorias a cada una de las cuales somos de hecho conducidos con igual necesidad las podríamos denominar una *antinomia* en nuestra facultad de conocer, estableciéndola como pareja de la que descubrimos en aquel primer extremo de la ciencia natural; mientras que la cuádruple antinomia kantiana, según se demostrará en la crítica de su filosofía añadida al presente escrito, es un espejismo sin fundamento. -No obstante, la contradicción que resulta aquí de forma necesaria encuentra su solución en el hecho de que, hablando en lenguaje kantiano, tiempo, espacio y causalidad no pertenecen a la cosa en sí sino únicamente a su fenómeno, del que son forma; lo cual significa en mi lenguaje que el mundo objetivo, el mundo como representación, no es el único sino solo uno de los aspectos, algo así como el aspecto externo del mundo, que posee además otro aspecto totalmente distinto constituido por su esencia íntima, su núcleo, la cosa en sí: esta la consideraremos en el libro siguiente, denominándola voluntad en conformidad con la más inmediata de sus

objetivaciones. Pero el mundo como representación, único que aquí consideramos, no comenzó hasta que se abrió el primer ojo; y sin ese medio del conocimiento no puede existir, así que tampoco existió antes. Pero sin aquel ojo,

37

es decir, al margen del conocimiento, tampoco había ningún antes, ningún tiempo. Mas no por ello tiene el tiempo un comienzo, sino que todo comienzo existe en él: y, dado que es la forma más general de la cognoscibilidad en la que se insertan todos los fenómenos por medio del nexo de la causalidad, con el primer conocimiento se presenta también él (el tiempo) con toda su infinitud en ambos sentidos; y el fenómeno que llena ese primer presente ha de ser conocido a la vez en una vinculación causal y dependiendo de una serie de fenómenos que se extiende infinitamente en el pasado, pasado que, sin embargo, está tan condicionado por el primer presente como éste por él; de modo que, al igual que el primer presente, también el pasado del que procede depende del sujeto cognoscente y no es nada sin él, aunque lleva consigo la necesidad de que ese primer presente no aparezca como el primero, es decir, sin tener por madre ningún pasado y como comienzo del tiempo; sino que ha de presentarse como consecuencia del pasado conforme a la razón de ser en el tiempo, y también el fenómeno que lo llena ha de aparecer como efecto de los estados anteriores que llenan aquel pasado, conforme a la ley de la causalidad. -El aficionado a las interpretaciones mitológicas puede considerar como expresión de ese momento de la irrupción del tiempo, que, sin embargo, no tiene comienzo, el nacimiento de Cronos (Χρονος), el más joven de los Titanes, con el cual, puesto que castró a su padre, cesan los bastos engendros del cielo y de la tierra y entran en escena el género de los dioses y el de los hombres.

Esta exposición a la que hemos llegado siguiendo el más consecuente de los sistemas filosóficos que parten del objeto, el materialismo, sirve al mismo tiempo para hacer visible la inseparable dependencia mutua de sujeto y objeto dentro de su insuperable oposición; ese conocimiento nos lleva a buscar la esencia íntima del mundo, la cosa en sí, no ya en uno de aquellos dos elementos de la representación sino más bien en algo totalmente distinto de la representación que no está afectado por esa oposición originaria, esencial y, con ello, insoluble.

Al procedimiento de partir del objeto para deducir de él el sujeto se opone el que parte del sujeto

38

y pretende extraer de él el objeto. Con todo lo frecuente y general que ha sido el primero en toda la filosofía anterior, del último no se encuentra en realidad más que un solo ejemplo y, por cierto, muy reciente: la pseudofilosofía de J. G. Fichte, que ha de ser tenida en cuenta a ese respecto por poco valor auténtico y contenido interno que posea su teoría en sí misma y aun cuando no sea en general más que una fantasmagoría; aunque, expuesta con gesto de profunda seriedad, tono firme y enérgico celo, y defendida en elocuente polémica con débiles contrarios, pudo brillar y aparentó ser algo. Pero a él, como a todos los filósofos semejantes que se acomodaban a las circunstancias, le faltó la auténtica seriedad, la que, inasequible a las influencias, mantiene la vista inalterable en su fin: la verdad. Con él no podía, desde luego, ocurrir de otra manera. El filósofo, en efecto, lo es en virtud de una perplejidad de la que intenta sustraerse y que es el *θαυμαζειν* de Platón, que éste designa como un *μαλα φιλοσοφικον παθος*¹⁴. Pero

14. [Asombro. / Un sentimiento muy filosófico. Cf. *Teeteto*, 155d.]

aquí los falsos filósofos se separan de los auténticos en que en los últimos aquella perplejidad nace de la visión del mundo mismo y en aquellos primeros, en cambio, solo de un libro, de un sistema ya presente: este fue el caso de Fichte, ya que se convirtió en filósofo únicamente sobre la base de la cosa en sí kantiana; y sin ella es sumamente probable que se hubiera dedicado a cosas totalmente distintas con mucho más éxito, ya que poseía un destacado talento retórico. Mas solo con que hubiera penetrado en alguna medida en el sentido del libro que lo convirtió en filósofo, la *Critica de la razón* pura, habría comprendido que el espíritu de su doctrina fundamental es este: que el principio de razón no es, como pretende toda la filosofía escolástica, una *veritas aeterna*, es decir, no posee una validez incondicional antes, fuera y por encima de todo mundo, sino únicamente relativa y condicionada, válida solo en el fenómeno, bien se presente como nexo necesario del espacio o el tiempo, bien como ley de causalidad o bien como ley de la razón del conocimiento; que, por lo tanto, la esencia interna del mundo, la cosa en sí, no puede descubrirse nunca al hilo de ese principio sino que todo a lo que él conduce es a su vez dependiente y relativo, nada más que fenómeno y no cosa en sí; que, además, tal principio no afecta al

39

sujeto sino que es una simple forma de los objetos, los cuales, precisamente por eso, no son cosas en sí; y que con el objeto existe ya inmediatamente el sujeto y con este aquel; así que ni el objeto se puede añadir al sujeto ni este a aquel como una consecuencia a su razón. Pero nada de todo eso afectó a Fichte: para él lo único interesante del asunto era el *partir del sujeto* elegido por Kant para mostrar la falsedad de partir del objeto, el cual se convertía de este modo en cosa en sí. Pero Fichte consideró que lo importante era ese partir del sujeto, supuso, al igual que todos los imitadores, que si sobrepujaba a Kant en eso también le superaría, y repitió en esa dirección el mismo error que el dogmatismo habido hasta entonces había cometido en sentido opuesto y que precisamente había dado ocasión a la crítica kantiana; de modo que en lo esencial nada había cambiado y el antiguo error fundamental, la aceptación de

una relación de razón y consecuencia entre objeto y sujeto, permaneció después igual que antes, por lo que el principio de razón mantuvo, exactamente igual que antes, una validez incondicionada y la cosa en sí, en lugar de colocarse en el objeto como se había hecho hasta entonces, se ubicó en el sujeto del conocer; pero después como antes siguió sin reconocerse la relatividad de ambos, indicativa de que la cosa en sí o la esencia interna del mundo no se ha de buscar en ellos sino fuera de ellos, como también fuera de cualquier otro ser que exista sólo de forma relativa. Igual que si Kant no hubiera existido, el principio de razón sigue siendo en Fichte lo que era en todos los escolásticos, una *aeterna veritas*. En efecto, igual que sobre los dioses de los antiguos dominaba aún el destino eterno, sobre el Dios de los escolásticos imperaban aquellas *aeternae veritates*, es decir, las verdades metafísicas, matemáticas y metalógicas, y para algunos incluso la validez de la ley moral. Solamente esas verdades no dependían de nada: pero por su necesidad existían tanto Dios como el mundo. Así pues, conforme al principio de razón en cuanto tal *veritas aeterna*, el yo es en Fichte la razón del mundo o del no-yo, del objeto, que es justamente su consecuencia, su chapuza. De ahí que se haya guardado bien de probar o controlar el principio de razón. Si yo tuviera que indicar la

40

forma de dicho principio al hilo de la cual Fichte hace surgir el no-yo del yo, como de la araña su tela, pienso que se trata del principio de razón del ser en el espacio: pues solo referidas a él reciben alguna clase de sentido y significación aquellas angustiosas deducciones de la forma y manera en que el yo produce y fabrica el no-yo desde sí mismo, deducciones que constituyen el contenido del libro más absurdo y solo por eso más aburrido que jamás se ha escrito. -Esa filosofía fichteana, que en otro caso no merecería siquiera ser mencionada, nos resulta de interés solo en cuanto tardía oposición al materialismo antiguo, que era el más consecuente punto de partida objetivo, como aquella el subjetivo. Así como el materialismo no se dio cuenta de que con el más simple objeto había puesto ya inmediatamente el sujeto, Fichte no solo pasó por alto que con el sujeto (llamáralo como quisiera) había puesto ya el objeto, puesto que ningún sujeto es pensable sin él, sino también que toda deducción *a priori*, incluso toda demostración en general, se basa en una necesidad, pero toda necesidad se basa exclusivamente en el principio de razón; porque ser necesario y seguirse de una razón dada son conceptos intercambiables¹⁵. Pero el

15. Véase al respecto *La cuádruple raíz del principio de razón*, 2ª ed., § 49.

principio de razón no es más que la forma general del objeto en cuanto tal, así que supone ya el objeto y no puede producirlo ni hacerlo surgir conforme a su ley asumiendo una validez anterior y al margen de él. Así pues, el partir del sujeto adolece en general del mismo defecto que el punto de partida objetivo antes expuesto: el suponer de antemano lo que se propone deducir, a saber, el correlato necesario de su punto de partida.

Nuestro método se diferencia *toto genere* de esos dos equívocos opuestos, ya que nosotros no partimos del objeto ni del sujeto sino de la representación como primer hecho de la conciencia; la primera forma esencial de la misma es la división en objeto y sujeto, y la forma del objeto es a su vez el principio

41

de razón en su diversas formas, cada una de las cuales impera en su propia clase de representaciones hasta tal punto que, como se mostró, con el conocimiento de aquella forma se conoce también la esencia de la clase entera, ya que esta (en cuanto representación) no es más que aquella forma misma: así el tiempo mismo no es nada más que la razón del ser en él, es decir, sucesión; el espacio, nada más que el principio de razón en él, o sea, posición; la materia, nada más que causalidad; el concepto (como se mostrará enseguida), nada más que relación con la razón del conocimiento. Esa total y permanente relatividad del mundo como representación, tanto en su forma más general (sujeto y objeto) como en las subordinadas a ella (principio de razón) nos indica, como se dijo, que la esencia íntima del mundo se ha de buscar en otro lado del mismo totalmente distinto de la representación que, según demostrará el próximo libro, se encuentra en un hecho de igual certeza inmediata para todo ser viviente.

No obstante, hay que examinar antes aquella clase de representaciones pertenecientes en exclusiva al hombre, que tienen por materia el concepto y por correlato subjetivo la razón, al igual que las representaciones consideradas hasta ahora tenían el entendimiento y la sensibilidad, que han de atribuirse también a todo animal¹⁶.

16. A estos primeros siete párrafos corresponden los cuatro primeros capítulos del primer libro de los Complementos.

Como de la luz inmediata del sol al reflejo prestado de la luna, pasamos de la representación intuitiva, inmediata, que se sustenta y se acredita a sí misma, a la reflexión, a los conceptos discursivos y abstractos de la razón

que obtienen todo su contenido de aquel conocimiento intuitivo y por referencia a él. Mientras nos mantenemos en la pura intuición todo es claro, seguro y cierto. Ahí no existen preguntas, dudas ni error: no queremos ni podemos ir a más, nos hallamos tranquilos en la intuición y satisfechos en el presente. La intuición se basta a sí misma; por eso lo que ha surgido puramente de ella y se ha mantenido

42

fiel a ella, como la obra de arte auténtica, no puede nunca ser falso ni quedar refutado por ninguna época: pues no ofrece una opinión sino la cosa misma. Pero con el conocimiento abstracto, con la razón, irrumpen en lo teórico la duda y el error, en lo práctico la preocupación y el arrepentimiento. Si en la representación intuitiva la *apariencia* desfigura momentáneamente la realidad, en la abstracta el *error* puede dominar durante milenios, lanzar su férreo yugo sobre pueblos enteros, asfixiar los más nobles impulsos de la humanidad, e incluso a aquellos a los que no es capaz de engañar encadenados por medio de sus esclavos, los engañados. Él es el enemigo contra el que los más sabios espíritus de todos los tiempos sostuvieron una lucha desigual, y solo lo que le ganaron se convirtió en patrimonio de la humanidad. Por eso es bueno llamar la atención sobre él en cuanto pisamos su terreno. Aunque se ha dicho con frecuencia que se ha de buscar la verdad incluso allá donde no es de prever que tenga ningún provecho, ya que este puede ser mediato y aparecer donde no se lo espera, yo añadiría que se debe tener el mismo empeño en descubrir y erradicar el error incluso cuando no es previsible que cause ningún daño, ya que este puede ser sumamente mediato y surgir un día cuando no se lo espera: pues todo error lleva un veneno en su interior. Es el espíritu, es el conocimiento el que hace al hombre señor de la Tierra; así que no hay errores inocuos, y todavía menos errores venerables, santos. Para consuelo de aquellos que dedican fuerzas y vida a la noble y ardua lucha contra el error en cualquier forma y asunto, no puedo por menos que añadir aquí que, mientras no se manifieste la verdad, el error podrá desarrollar su juego como las lechuzas y los murciélagos en la noche: pero antes podemos esperar que las lechuzas y los murciélagos hagan al Sol volverse hacia el Oriente, que el que la verdad conocida y expresada de forma clara y completa vuelva a ser expulsada para que el antiguo error tome de nuevo su lugar sin ser

43

molestado. Esa es la fuerza de la verdad, cuya victoria es ardua y fatigosa; pero a cambio, una vez conseguida no se le puede volver a arrebatar.

Aparte de las representaciones consideradas hasta aquí, es decir, las que en su conjunto se pueden reducir a tiempo, espacio y materia si miramos al objeto, o a sensibilidad pura y entendimiento (es decir, conocimiento de la causalidad) si nos atenemos al sujeto, solo en el hombre, de entre todos los habitantes de la Tierra, ha surgido además otra fuerza cognoscitiva y brotado una conciencia totalmente nueva, que con gran acierto y corrección se denomina *reflexión*. Pues se trata de hecho de un reflejo, de algo derivado de aquel conocimiento intuitivo, si bien ha asumido una naturaleza y condición radicalmente diferentes de él, no conoce sus formas, e incluso el principio de razón que impera sobre todo objeto tiene aquí una forma totalmente distinta. Esta conciencia nueva y altamente potenciada, ese reflejo abstracto de todo lo intuitivo en el concepto no intuitivo de la razón, es lo único que otorga al hombre aquella reflexión que tanto distingue su conciencia de la del animal y por la que todo su caminar en la tierra resulta tan diferente al de sus hermanos irracionales. En la misma medida los supera en poder y en sufrimiento. Ellos viven solo en el presente; él vive también en el futuro y el pasado. Ellos satisfacen la necesidad momentánea; él, mediante instituciones artificiales, se preocupa de su futuro e incluso de épocas que no podrá vivir. Ellos caen totalmente bajo la impresión del instante, bajo el efecto del motivo intuitivo; a él los conceptos abstractos le determinan con independencia del presente. De ahí que lleve a cabo planes proyectados y actúe conforme a máximas, sin tomar en consideración el entorno ni las contingentes impresiones del presente; por eso puede, por ejemplo, disponer con serenidad los preparativos de su propia muerte, disimular hasta ser insondable y llevarse su secreto a la tumba, y de ahí también que posea una elección real entre varios motivos: pues solo *in abstracto* pueden estos presentarse juntos a la conciencia y llevar consigo el conocimiento de que uno excluye el otro, midiendo así su respectivo poder sobre la voluntad; conforme a lo cual el motivo preponderante, al hacer inclinar la

44

balanza, constituye una decisión reflexiva de la voluntad y un signo seguro que manifiesta su naturaleza. El animal, en cambio, es determinado por la impresión presente: solo el temor a la violencia presente puede contener sus deseos, hasta que finalmente ese temor se convierte en costumbre y a partir de entonces lo determina como tal: eso es el adiestramiento. El animal siente e intuye; el hombre, además, *piensa y sabe*: ambos *quieren*. El animal comunica su sensación y su ánimo con gestos y gritos: el hombre comunica los pensamientos a los demás mediante el lenguaje, o bien encubre los pensamientos, también mediante el lenguaje. El lenguaje es el primer producto y el instrumento necesario de su razón: de ahí que en griego y en italiano el lenguaje y la razón se designen con la misma palabra: o *λογος*, el discurso. [En alemán] «Razón» [*Vernunft*] viene de «percibir» [*vernehmen*], que no es sinónimo de oír sino que significa percatarse de los pensamientos transmitidos con las palabras. Solo con la ayuda del lenguaje produce la razón sus más importantes resultados: la actuación acorde de varios individuos, la colaboración planificada de muchos miles, la civilización, el Estado; además, la ciencia, la conservación de la experiencia anterior, el resumen de lo común en un concepto, la transmisión de la verdad, la difusión del error, el pensamiento y la poesía, los dogmas y las supersticiones. El animal no conoce la muerte hasta que muere: el hombre es consciente de que a cada hora se acerca a la muerte, y eso en ocasiones hace la vida grave incluso a aquel que no ha conocido ya en la

vida misma ese carácter de destrucción perpetua. Es principalmente por eso por lo que el hombre tiene la filosofía y la religión: si bien es incierto que aquello que con razón apreciamos sobre todo en su obrar, la rectitud voluntaria y la nobleza del ánimo, haya sido alguna vez fruto de una de las dos. Como productos seguros pertenecientes en exclusiva a ambas y como producciones de la razón por esa vía se encuentran, en cambio, las más asombrosas y aventuradas opiniones de los filósofos de diferentes escuelas, así como los extraños y a veces crueles usos de los sacerdotes de distintas religiones.

45

Que todas esas manifestaciones tan diferentes y de tan largo alcance nacen de un principio común, de aquella particular fuerza espiritual en la que el hombre aventaja al animal y a la que se ha denominado razón, ó λόγος, το λογικόν, το γίμνον¹⁷, *ratio*, es opinión unánime de todas las épocas y

17. Más correcto, λογικόν. [N. de la T.]

pueblos. Además, todos los hombres saben reconocer muy bien las manifestaciones de esa facultad y decir qué es racional y qué irracional, cuándo entra la razón en contradicción con otras capacidades y cualidades del hombre y, por último, qué es lo que nunca se puede esperar ni de los animales más listos por carecer de la misma. También los filósofos de todos los tiempos se expresan en conjunto de acuerdo con aquel conocimiento general de la razón, además de resaltar algunas de sus manifestaciones de especial relevancia, tales como el señorío sobre los afectos y las pasiones, la capacidad de realizar inferencias y establecer principios universales, incluso aquellos que son ciertos antes de toda experiencia, etc. Sin embargo, todas sus explicaciones en torno a la verdadera esencia de la razón son oscilantes, no están nítidamente definidas, son dispersas, carentes de unidad y descentradas, destacan bien esta o aquella manifestación y por eso discrepan a menudo unas de otras. A esto se añade que muchos parten de la oposición entre razón y revelación, que es totalmente ajena a la filosofía y solo sirve para incrementar la confusión. Es sumamente llamativo que hasta ahora ningún filósofo haya reducido todas aquellas múltiples manifestaciones de la razón a una función simple que se pudiera reconocer en todas ellas, desde la que todas se pudieran explicar y que, por consiguiente, constituyera la verdadera esencia interna de la razón. Ciertamente que el eximio Locke, en el *Essay on human understanding*, libro 2, capítulo 11, §§ 10 y 11, señala con toda corrección como carácter distintivo entre el animal y el hombre los conceptos universales abstractos, y Leibniz lo repite en total acuerdo con él, en los *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, libro 2, capítulo 11, §§ 10 y 11. Pero cuando Locke, en el libro 4, capítulo 17, §§ 2 y 3, pasa a la verdadera explicación de la razón, pierde totalmente de vista aquel carácter básicamente simple de la misma, cayendo en una oscilante, indefinida e incompleta enumeración de manifestaciones

46

desmembradas y secundarias de dicha facultad: también Leibniz, en el pasaje de su obra correspondiente a aquel, hace en conjunto exactamente igual, solo que con más confusión y oscuridad. En el Apéndice he hablado detenidamente acerca de cómo Kant confundió y falseó el concepto de la esencia de la razón. Mas quien se tome la molestia de recorrer en este sentido la masa de escritos filosóficos que han aparecido desde Kant, reconocerá que, así como las faltas de los príncipes son expiadas por pueblos enteros, los errores de los grandes espíritus extienden su influjo pernicioso a generaciones completas e incluso a siglos, creciendo y propagándose hasta degenerar en monstruosidades: de lo que hay que inferir que, como dice Berkeley: *Few men think; yet all will have opinions*¹⁸.

18. [Pocos hombres piensan, pero todos quieren tener opiniones].

El entendimiento no tiene más que una función: el conocimiento inmediato de la relación de causa y efecto; y la intuición del mundo real, a la vez que toda prudencia, sagacidad y dote inventiva, por muy variada que sea su aplicación, no son claramente más que manifestaciones de aquella simple función; del mismo modo, la razón solo tiene una función: la formación del concepto; a partir de ella sola se explican con gran facilidad y por sí mismos todos los fenómenos antes citados que distinguen la vida humana de la animal, y a la aplicación o no de aquella función señala propiamente todo lo que siempre y en todas partes se ha llamado racional o irracional.

§9

Los conceptos forman una clase peculiar, diferente *toto genere* de las representaciones intuitivas hasta ahora consideradas y existente solo en el espíritu humano. De ahí que nunca podamos lograr un

47

conocimiento intuitivo y verdaderamente evidente de su esencia, sino uno simplemente abstracto y discursivo. Por eso sería disparatado exigir que se demostrasen en la experiencia, entendiendo por ella el mundo externo real que

es justamente representación intuitiva, o que se presentaran ante la vista o la fantasía como los objetos intuitivos. Los conceptos solo se pueden pensar, no intuir, y únicamente los efectos que a través de ellos produce el hombre son objetos de verdadera experiencia. Tales son el lenguaje, el obrar reflexivo y planificado, y la ciencia; y después, lo que resulta de todos ellos. Está claro que el habla, en cuanto objeto de la experiencia externa, no es más que un telégrafo sumamente perfecto que transmite signos arbitrarios con la máxima rapidez y la más fina matización. ¿Mas qué significan todos esos signos? ¿Cómo se produce su interpretación? ¿Acaso mientras otro habla traducimos enseguida su discurso en imágenes de la fantasía que pasan ante nosotros como un rayo y se mueven, se encadenan, se transforman y se pintan conforme a la afluencia de las palabras y sus flexiones gramaticales? ¡Qué tumulto se produciría entonces en nuestra cabeza al oír un discurso o leer un libro! Pero eso no ocurre de ningún modo. El sentido del discurso se percibe inmediatamente, se capta con exactitud y precisión sin que por lo regular se entremezclen fantasmas. Es la razón la que habla a la razón, se mantiene dentro de su terreno y lo que transmite y recibe son conceptos abstractos, representaciones no intuitivas que forma de una vez por todas y, aunque relativamente poco numerosas, abarcan, contienen y representan todos los innumerables objetos del mundo real. Solo a partir de esto se explica que un animal nunca pueda hablar ni entender, pese a tener en común con nosotros los instrumentos del lenguaje y las representaciones intuitivas: pero precisamente porque las palabras designan aquella clase peculiar de representaciones cuyo correlato subjetivo es la razón, carecen de sentido y significación para el animal. Así el lenguaje, como cualquier otro fenómeno que atribuimos a la razón y como todo lo que distingue al hombre del animal, se ha de explicar por aquella fuente única y simple: los conceptos, las representaciones abstractas, no intuitivas, generales, no individualizadas en el tiempo y el espacio.

48

Solamente en algunos casos particulares pasamos de los conceptos a la intuición, formamos fantasmas como *representantes* intuitivos de los *conceptos*, a los que, no obstante, nunca se adecuan. Estos han sido explicados de manera especial en el tratado *Sobre el principio de razón*, § 28, por lo que no quiero repetir aquí lo mismo: con lo allí dicho se puede comparar lo que afirma Hume en el duodécimo de sus *Philosophical essays*, p. 244, y Herder en la *Metacrítica* (un libro malo por lo demás), parte I, p. 274. La idea platónica, que se hace posible mediante la unión de fantasía y razón, constituye el objeto principal del tercer libro del presente escrito. Si bien los conceptos son radicalmente distintos de las representaciones intuitivas, se hallan en una necesaria relación con ellas, sin las cuales no serían nada, por lo que esa relación constituye toda su esencia y existencia. La reflexión es necesariamente reproducción, repetición del mundo intuitivo original, aunque una reproducción de tipo totalmente peculiar y en un material completamente heterogéneo. Por lo tanto, se puede denominar con toda propiedad a los conceptos representaciones de representaciones. El principio de razón tiene aquí también una forma propia; y así como aquella forma bajo la que rige en una clase de representaciones constituye y agota la esencia de dicha clase en la medida en que son representaciones -de modo que, como hemos visto, el tiempo es sucesión y nada más, el espacio posición y nada más, la materia causalidad y nada más-, también la esencia total de los conceptos o de la clase de las representaciones abstractas consiste únicamente en la relación que expresa en ellas el principio de razón: y, dado que esa relación es la referencia a la razón de conocimiento, toda la esencia de la representación abstracta está única y exclusivamente en su referencia a otra representación que es su razón de conocimiento. Esta puede ser a su vez un concepto o representación abstracta, e incluso esta puede tener a su vez una razón de conocimiento meramente abstracta; pero no hasta el infinito, sino que al final la serie de las razones cognoscitivas ha de concluir en un concepto que tenga su razón en el conocimiento intuitivo. Pues todo el

49

mundo de la reflexión se basa en el intuitivo como su razón de conocer. De ahí que la clase de las representaciones abstractas se distinga de las demás porque en estas el principio de razón nunca exige más que una relación a otra representación de la *misma* clase, pero en las representaciones abstractas requiere en último término una relación a una representación de *otra* clase.

Aquellos conceptos que, como se ha señalado, no se refieren al conocimiento intuitivo inmediatamente sino por mediación de uno o varios conceptos, han sido denominados preferentemente *abstracta*, mientras que los que tienen su razón inmediatamente en el mundo intuitivo se han llamado *concreta*. Pero esta última denominación no concuerda más que de manera impropia con los conceptos designados por ella, ya que también estos siguen siendo *abstracta* y de ningún modo representaciones intuitivas. Tales denominaciones han nacido de una vaga conciencia de la diferencia que con ellas se significa, aunque se pueden mantener con la interpretación aquí ofrecida. Ejemplos de la primera clase, o sea, *abstracta* en el sentido estricto, son conceptos tales como «relación», «virtud», «investigación», «principio», etc. Ejemplos de la segunda clase o de los denominados impropriamente *concreta*, son los conceptos «hombre», «piedra», «caballo», etc. Si no fuera un ejemplo demasiado plástico y así rayano en la broma, podríamos decir que los últimos son la planta baja y los primeros la planta superior del edificio de la reflexión¹⁹.

19. Véanse en relación con esto los capítulos 5 y 6 del segundo volumen.

El hecho de que un concepto comprenda una multiplicidad en sí, es decir, que muchas representaciones intuitivas o abstractas se hallen con él en la relación de la razón cognoscitiva, es decir, sean pensadas mediante él, no constituye, como se ha señalado la mayoría de las veces, una característica esencial del mismo sino una propiedad meramente secundaria y derivada que ni siquiera tiene que darse de hecho sino solo en su posibilidad. Esa propiedad deriva de que el concepto es representación de una representación, es decir, que toda su esencia reside exclusivamente en su referencia a otra representación; y puesto que esa representación no es el concepto mismo sino que incluso pertenece la mayoría de las

50

veces a otra clase de representaciones, pues es intuitiva, puede poseer determinaciones temporales, espaciales y de otro tipo, así como en general muchas relaciones que no se piensan en el concepto, y de ahí que varias representaciones diferentes en lo accesorio puedan ser pensadas con el mismo concepto, es decir, subsumidas bajo él. Mas ese valer de una pluralidad de cosas no es una propiedad esencial sino meramente accidental del concepto. Por eso puede haber conceptos con los que no se piensa más que un único objeto real y que no obstante son representaciones abstractas y generales, y en modo alguno individuales e intuitivas: tal es, por ejemplo, el concepto que alguien tiene de una determinada ciudad que solo conoce por la geografía: aunque con él no se piensa más que una ciudad, sería posible que con él concordasen varias ciudades en parte diferentes. Así pues, no porque un concepto esté abstraído de varios objetos posee universalidad; sino, a la inversa, porque la universalidad, es decir, la indeterminación individual, le es esencial en cuanto representación abstracta de la razón, es por lo que con el mismo concepto pueden pensarse diversas cosas.

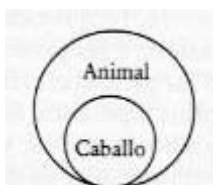
De lo dicho resulta que todo concepto, justamente porque es una representación abstracta y no intuitiva, y por ello no completamente determinada, tiene lo que se denomina una extensión o esfera incluso en el caso de que solo exista un objeto real que corresponda a él. Mas siempre encontramos que la esfera de cada concepto tiene algo en común con las de otros, es decir, que en él se piensa en parte lo mismo que en aquellos otros y en estos a su vez se piensa en parte lo mismo que en el primero; si bien cuando se trata de conceptos realmente distintos, cada uno de ellos, o al menos uno de los dos, contiene algo que no tiene el otro: en esa relación se halla todo sujeto con su predicado. Conocer esa relación se llama juzgar. La representación de aquellas esferas mediante figuras espaciales es una feliz idea. El primero en tenerla fue Gottfried Ploucquet, que empleó cuadrados; Lambert, aunque con posterioridad a él, se sirvió de simples líneas que colocaba unas debajo de otras. Euler fue el primero en perfeccionarla con círculos. No sé indicar en qué se basa esa analogía tan exacta entre las relaciones de los conceptos y

51

las de las figuras espaciales. Pero es una circunstancia favorable para la lógica que todas las relaciones de los conceptos puedan exponerse intuitivamente incluso según su posibilidad, es decir, *a priori*, por medio de tales figuras del siguiente modo:

1) Las esferas de dos conceptos son exactamente iguales: por ejemplo, el concepto de necesidad y el de consecuencia de una razón dada; igualmente, el de *Rumiantia* y *Bisulca* (rumiantes y animales de pezuñas partidas); también el de vertebrado y de sangre roja (contra el cual habría, no obstante, algo que objetar debido a los anélidos): son conceptos intercambiables. Los representa un solo círculo que significa tanto el uno como el otro.

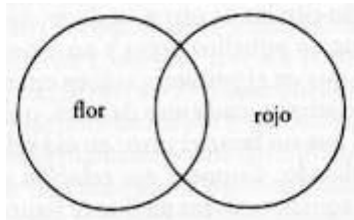
2) La esfera de un concepto incluye totalmente la del otro:



3) Una esfera incluye dos o varias que se incluyen y al mismo tiempo llenan la esfera :

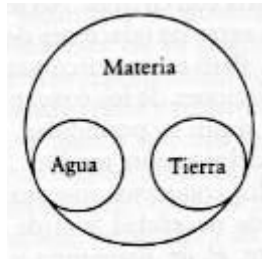


4) Dos esferas incluyen cada una de ellas parte de la otra :



52

5) Dos esferas se encuentran en una tercera que, sin embargo, no llenan :



Este último caso vale de todos los conceptos cuyas esferas no tienen inmediatamente nada en común, ya que siempre hay un tercero, aunque a menudo muy amplio, que incluye ambos.

A estos casos pueden reducirse todas las combinaciones de conceptos, y de ahí se puede deducir toda la doctrina de los juicios, su conversión, contraposición, reciprocidad y disyunción (esta según la tercera figura): y también las propiedades de los juicios, en las que Kant fundamentó las presuntas categorías del entendimiento, con excepción de la forma hipotética, que no es ya una combinación de meros conceptos sino de juicios; y luego con la excepción de la modalidad, de la que el apéndice da detallada cuenta, como de todas las propiedades de los juicios que se ponen como fundamento de las categorías. En relación con las posibles combinaciones conceptuales señaladas hay que observar además que pueden también combinarse entre sí de muy diversas maneras, por ejemplo, la cuarta figura con la segunda. Solamente cuando una esfera que contiene otra total o parcialmente está a su vez incluida total o parcialmente en una tercera, representan todas juntas el silogismo en la primera figura, es decir, aquella combinación de juicios por la que se conoce que un concepto total o parcialmente contenido en otro lo está también en un tercero que contiene a su vez a este: o también, a la inversa, la negación, cuya representación sensible solo puede consistir en que dos esferas relacionadas no se hallan en una tercera. Si muchas esferas se abarcan de ese modo, surgen largas cadenas de silogismos.

53

-En este esquematismo de los conceptos, que se explica ya bastante bien en muchos manuales, se puede fundamentar la doctrina de los juicios como también toda la silogística, con lo que la exposición de ambas se hace muy fácil y sencilla. Pues todas sus reglas se pueden comprender, deducir y explicar en su origen a partir de ahí. Mas no es necesario cargarlas en la memoria, ya que la lógica nunca puede ser de utilidad práctica sino solo de interés teórico para la filosofía. Pues aunque se puede decir que la lógica es al pensamiento racional lo que el bajo general a la música y también, si lo tomamos con menos exactitud, lo que la ética a la virtud o la estética al arte, hay que tener en cuenta que ningún artista ha llegado a serlo estudiando estética y ningún carácter noble estudiando ética; que mucho antes de Rameau se componía con corrección y belleza y que, igual que no hace falta tener en mente el bajo general para notar las faltas de armonía; tampoco se necesita saber lógica para no dejarse embaucar con razonamientos engañosos. No obstante, hay que admitir que el bajo general es de gran utilidad, si no para el enjuiciamiento, sí para el ejercicio de la composición musical: e incluso, en grado mucho menor, la estética y la ética pueden tener alguna utilidad práctica, si bien principalmente negativa, así que no se les puede negar todo valor práctico: pero de la lógica no se puede hacer tanto elogio. Ella es, en efecto, un mero saber *in abstracto* de aquello que cada cual sabe ya *in concreto*. Por eso no se la necesita más para no asentir a un razonamiento falso de lo que se recurre a sus reglas para hacer uno correcto, e incluso el lógico más instruido la deja totalmente al margen en su pensamiento real. Eso se explica por lo siguiente: toda ciencia consiste en un sistema de verdades, leyes y reglas generales, y por lo tanto abstractas, en relación con cualquier clase de objetos. El caso individual comprendido en ellas que se presenta después es determinado en cada ocasión según aquel saber general que vale de una vez por todas; porque es infinitamente más fácil aplicar lo

54

general que investigar desde el principio por sí mismo el caso individual que se presenta, ya que el conocimiento general abstracto conseguido de una vez nos resulta siempre más accesible que la investigación

empírica de lo individual. Pero con la lógica ocurre exactamente lo contrario. Ella es el saber general acerca del modo de operar de la razón, conocido a través de la auto-observación de la misma y la abstracción de todo contenido, y expresado en forma de reglas. Pero ese modo de operar es necesario y esencial a ella, así que en ningún caso se apartará de él mientras esté entregada a sí misma. Así que es más fácil y seguro dejarle actuar conforme a su esencia en cada caso particular, que ponerle por delante un saber abstraído de ese proceder en la forma de una ley ajena dada desde fuera. Es más fácil: porque, aun cuando en todas las demás ciencias la regla general nos resulta más próxima que la investigación del caso particular solo y por sí mismo, en el uso de la razón, por el contrario, su necesario proceder en el caso dado nos es más cercano que la regla general abstraída de él, pues lo que piensa en nosotros es ya aquella razón misma. Es más seguro: pues con mucha mayor facilidad puede acaecer un error en ese saber abstracto o en su aplicación, que producirse una actuación de la razón que contravenga su esencia, su naturaleza. De ahí procede la particularidad de que, si en otras ciencias la verdad del caso particular se comprueba en la regla, en la lógica, a la inversa, la regla se ha de comprobar siempre en el caso individual: y hasta el lógico más experto, cuando observe que en un caso particular concluye algo distinto de lo que enuncia la regla, antes buscará un fallo en la regla que en el razonamiento efectuado realmente por él. Así pues, pretender hacer un uso práctico de la lógica significaría querer deducir de reglas generales con un indecible esfuerzo lo que conocemos inmediatamente y con la máxima seguridad en el caso individual: sería exactamente igual que si uno en sus movimientos pretendiera primero consultar la mecánica y en la digestión la fisiología: y el que aprende lógica para fines prácticos se asemeja al que quiere instruir a un castor en la construcción de su vivienda. -Aunque carente de utilidad práctica, la lógica tiene, pues, que conservarse porque tiene interés filosófico como conocimiento especial

55

de la organización y acción de la razón. En cuanto disciplina cerrada, autónoma, completa en sí misma, circular y totalmente segura, está facultada para ser tratada por sí misma e independientemente de todas las demás ciencias y ser así enseñada en las universidades: pero su verdadero valor lo obtiene únicamente en conexión con el conjunto de la filosofía dentro de la consideración del conocimiento y, por cierto, del conocimiento racional o abstracto. Por consiguiente, su exposición no debería tener la forma de una ciencia dirigida a lo práctico ni contener simples reglas para la correcta conversión de los juicios, el razonamiento, etc., sino que debería más bien estar orientada a que se conozca la esencia de la razón y del concepto, y a que se examine detenidamente el principio de razón del conocer: pues la lógica es una mera paráfrasis de este, pero solo para el caso en que la razón que da la verdad a los juicios no es empírica o metafísica sino lógica o metalógica. Por eso junto al principio de razón del conocer se pueden citar las otras tres leyes fundamentales del pensamiento tan afines a él, los juicios de verdad metalógica; y de ahí resulta poco a poco toda la técnica de la razón. La esencia del verdadero pensar, es decir, del juicio y el razonamiento, se puede representar de la forma antes indicada a partir de la combinación de esferas conceptuales conforme al esquema espacial, y de él se pueden deducir mediante construcción todas las reglas del juicio y el razonamiento. El único uso práctico que se puede hacer de la lógica consiste en que al disputar se muestran al oponente no tanto sus razonamientos defectuosos reales como sus inferencias engañosas intencionadas, designándolas con su nombre técnico. Pero el hecho de contener la orientación práctica de la lógica y subrayar su conexión con el conjunto de la filosofía como un capítulo de la misma no debería hacer su conocimiento más infrecuente de lo que ahora es: pues hoy en día todo el que no quiera permanecer rudo en lo principal y contarse entre la ignorante masa sumida en el embotamiento, tiene que estudiar filosofía especulativa: y ello porque este siglo XIX es un siglo filosófico; lo cual no

56

quiere decir tanto que posea una filosofía o que la filosofía sea dominante en él, como que está maduro para la filosofía y, precisamente por eso, necesitado de ella: ese es un signo de una elevada instrucción e incluso un punto firme en la escala de la cultura de los tiempos²⁰.

20. Véanse al respecto los capítulos 9 y 10 del segundo volumen.

Por poca utilidad práctica que pueda tener la lógica, no se puede negar que se inventó a efectos prácticos. Su nacimiento me lo explico del siguiente modo: cuando entre los eleatas, los megáricos y los sofistas se había desarrollado cada vez más el gusto por la disputa hasta convertirse poco a poco casi en una adicción, la confusión en la que caían casi todas las disputas pronto hubo de hacerles sentir la necesidad de un proceder metódico para cuya instrucción hubo que buscar una dialéctica científica. Lo primero que se hubo de observar era que las dos partes disputantes siempre tenían que estar de acuerdo respecto de alguna proposición a la que se pudieran remitir los puntos conflictivos en la disputa. El comienzo del procedimiento metódico consistía en expresar formalmente como tal esa verdad comúnmente admitida y ponerla al frente de la investigación. Mas al comienzo esas proposiciones no afectaban más que al material de la investigación. Pronto se cayó en la cuenta de que también en el modo en que se retrocedía a la verdad comúnmente admitida y se pretendían derivar de ella las propias afirmaciones, se seguían ciertas formas y leyes acerca de las cuales, sin haber acuerdo previo, nunca se discrepaba; por lo que se vio que tenían que constituir el curso peculiar y esencial de la razón misma, el elemento formal de la investigación. y aunque el tema no era susceptible de duda ni discrepancia, alguna mente sistemática hasta la pedantería tuvo la idea de que

quedaría muy bonito y completaría la dialéctica metódica si esa parte formal de toda disputa, ese proceder regular de la razón misma, se expresara también en principios abstractos que, al igual que aquellos principios comúnmente admitidos en relación

57

con la materia de la investigación, se pusiera al frente de la investigación como el canon fijo del disputar al que siempre había que volver la mirada y apelar. Al pretender de este modo que en adelante se reconociera conscientemente como ley y se expresara formalmente lo que hasta entonces se había seguido como por acuerdo tácito o ejercitado como por instinto, poco a poco se fueron encontrando expresiones más o menos perfectas para los principios lógicos, tales como el principio de contradicción, el de razón suficiente, el de tercio excluso, el *dictum de omni et nullo*²¹, y luego las reglas especiales de la silogística como, por ejemplo, *ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur, a rationato ad rationem non valet consequentia*²², etc. Que eso se llevó adelante con gran lentitud y fatiga, y que hasta Aristóteles quedó

21. [Lo que vale de todo vale también de cada individuo y lo que no vale de nada no vale tampoco de ningún individuo.]

22. [De premisas meramente particulares o negativas no se sigue nada, la inferencia de la consecuencia a la razón no es válida.]

muy incompleto, lo apreciamos en parte en la torpeza y prolijidad con que se sacan a la luz las verdades lógicas en algunos diálogos platónicos, pero todavía más en el informe de Sexto Empírico sobre las disputas de los megáricos acerca de las leyes lógicas más sencillas y simples, y el esfuerzo que les costaba esclarecerlas (Sexto Empírico, *Adv. Math.*, libro 8, pp. 112 ss.). Pero Aristóteles reunió, ordenó y corrigió todo lo que se había descubierto previamente, llevándolo a una perfección incomparablemente superior. Si se observa de este modo cómo el curso de la cultura griega había preparado y dado lugar al trabajo de Aristóteles, menos inclinado se estará a creer las declaraciones de los autores persas que Jones, muy favorable a ellas, nos ha transmitido, a saber: que, entre los hindúes, Calístenes había inventado ya una lógica completa y se la había remitido a su tío Aristóteles (*Asiatic researches*, vol. 4, p. 163). -Puede comprenderse fácilmente que en la triste Edad Media al espíritu escolástico, ávido de disputas y alimentándose solo de fórmulas y palabras a falta de todo conocimiento real, la lógica aristotélica le hubiera de ser sumamente bienvenida, que se aferrara ansiosamente a ella incluso en su mutilación árabe y pronto la erigiera en el centro de todo saber. Pese a haber decaído desde entonces su prestigio, ha conservado hasta nuestra época la fama de una ciencia autónoma, práctica y sumamente necesaria:

58

incluso en nuestros días la filosofía kantiana, que tomó de la lógica su piedra angular, ha despertado un nuevo interés por ella que, desde luego, merece a ese respecto, es decir, como medio para el conocimiento de la esencia de la razón.

Los silogismos correctos en sentido estricto se realizan cuando se examina con exactitud la relación de las esferas conceptuales y, solo en el caso de que una esfera esté contenida en su totalidad en otra y esta a su vez en una tercera, se reconoce que también la primera está contenida por completo en la tercera; en cambio, *el arte de la persuasión* se basa en someter las relaciones de las esferas conceptuales a una consideración meramente superficial y luego definir las unilateralmente conforme a las propias intenciones, principalmente de modo que, cuando la esfera de un concepto se halla solo en parte dentro de otra y en parte dentro de una totalmente distinta, se la señala como incluida completamente en la primera o en la segunda, según el propósito del hablante. Por ejemplo, cuando se habla de la pasión se la puede subsumir a voluntad bajo el concepto de la máxima fuerza, del más poderoso agente del mundo, o bajo el concepto de la irracionalidad y este a su vez bajo el de la impotencia y la debilidad. El mismo método se puede proseguir y volver a aplicar en cada concepto al que conduzca el discurso. Casi siempre en la esfera de un concepto se dividen otras varias, cada una de las cuales contiene una parte del ámbito de la primera en el suyo pero abarca más que eso: de estas últimas esferas conceptuales no se permite examinar más que aquella bajo la cual se quiere subsumir el primer concepto, mientras que las demás se dejan fuera de consideración o se mantienen ocultas. En este truco se basan en realidad todas las artes de persuasión, todos los sofismas sutiles: pues los sofismas lógicos, como el *mentiens*, *velatus*, *cornutus*²³, etc., está claro que son demasiado groseros para una aplicación real. Puesto que no tengo conocimiento de que hasta ahora se haya reducido la esencia de todo sofisma y persuasión a esta última razón de su posibilidad ni que se haya demostrado que se encuentran en la peculiar índole de los conceptos, es decir, en la forma de conocer de la razón, y ya que mi exposición me ha conducido hasta aquí, quisiera explicar el tema, por

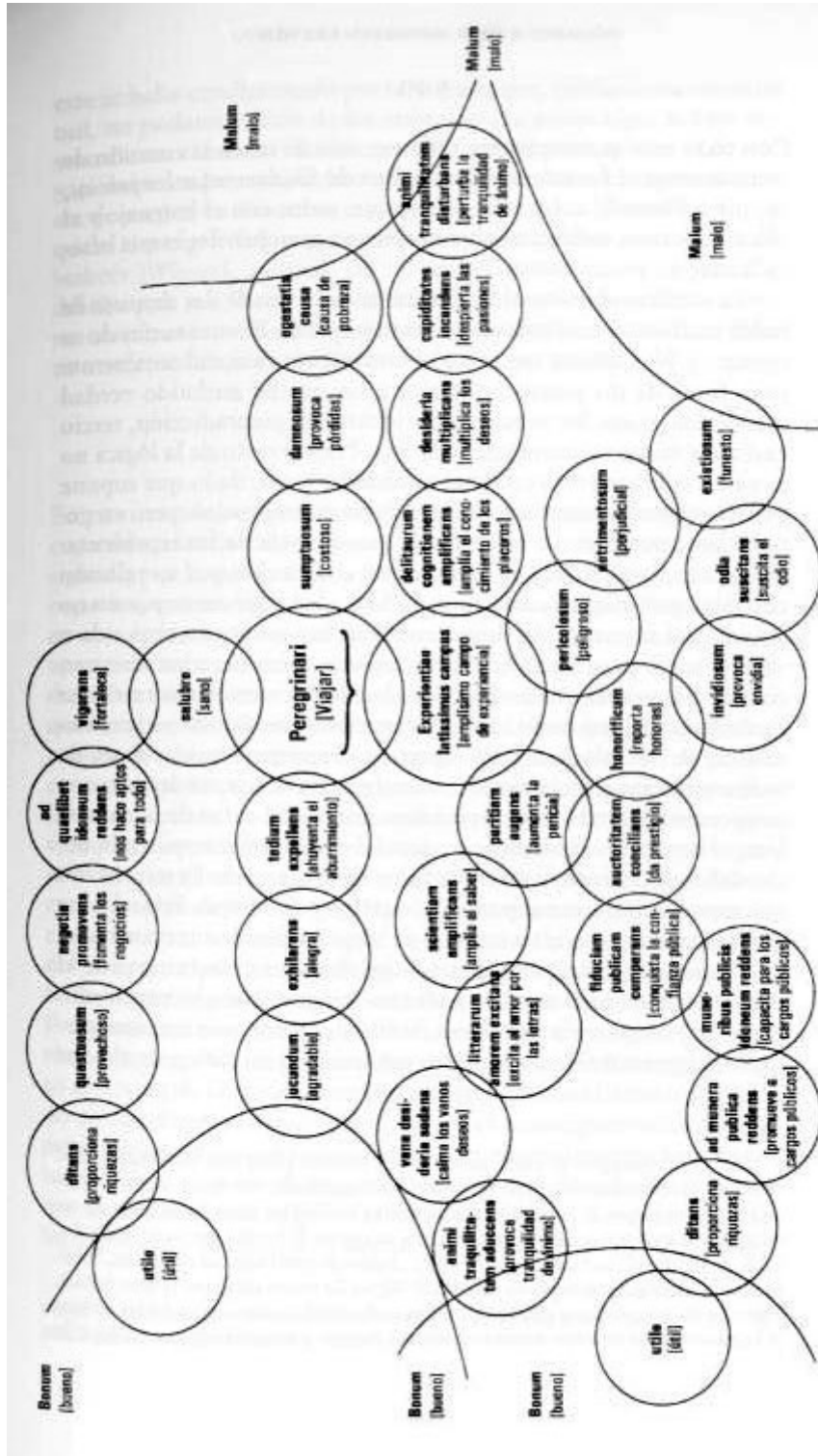
59

muy fácil que sea de entender, a partir de la tabla adjunta; en ella se ha de mostrar cómo las esferas conceptuales se tocan entre sí de muy diversas maneras y de ese modo dan margen para pasar arbitrariamente desde cada concepto a este o aquel otro. Lo único que no deseo es inducir con esta tabla a que se dé a esta pequeña explicación incidental más importancia de la que pueda tener por su naturaleza. Como ejemplo explicativo he elegido el concepto de viajar: su esfera se extiende dentro del ámbito de otras cuatro, a cada una de las cuales puede

trasladarse el persuasor a voluntad: estas a su vez se propagan a otras esferas y algunas de ellas a dos o varias a la vez, por las cuales el persuasor toma su camino a voluntad, siempre como si fuera el único, y al final, según cuál sea su propósito, llega a lo bueno o lo malo. Al seguir las esferas únicamente hay que mantener siempre la dirección desde en centro (el concepto principal) hacia la periferia, pero nunca volver atrás. Tal sofisma puede estar revestido de un discurso continuado o de una estricta forma silogística, según lo aconseje el lado débil del oyente. En el fondo la mayoría de las demostraciones científicas, en especial las filosóficas, no se hacen de forma muy distinta: ¿Cómo sería si no posible que tantas cosas en diversas épocas hubieran sido no solo erradamente supuestas (pues el error mismo tiene otro origen), sino demostradas y probadas, y sin embargo después se hubiera descubierto que eran radicalmente falsas? Por ejemplo, la filosofía de Leibniz-Wolff, la astronomía de Ptolomeo, la química de Stahl, la teoría de los colores de Newton, etc., etc.²⁴.

23. [«Mentiroso», «velado», «cornudo» (nombres de los razonamientos capciosos del megárico Ebulides).]

24. Véase sobre esto el capítulo 11 del segundo volumen.



§ 63

Con todo esto se nos plantea cada vez más de cerca la cuestión de cómo conseguir la *certeza*, cómo se han de *fundamentar los juicios*, en qué consiste el *saber* y la ciencia que, junto con el lenguaje y el obrar reflexivo, ensalzamos como el tercer gran privilegio que ofrece la razón.

La razón es de naturaleza femenina: solo puede dar después de haber recibido. Por sí sola no posee más que las formas vacías de su operar.

Ni siquiera existe un conocimiento racional totalmente puro fuera de los cuatro principios a los que he atribuido verdad metalógica, o sea, los principios de identidad, contradicción, tercio excluido y razón suficiente del conocer. Pues el resto de la lógica no es ya un conocimiento racional totalmente puro, dado que supone relaciones y combinaciones de las esferas conceptuales: pero en general los conceptos no existen más que después de las representaciones intuitivas y toda su esencia está constituida por su relación con ellas, por lo que ya las suponen. Mas, dado que ese supuesto no se extiende al contenido determinado de los conceptos sino solo a su existencia en general, la lógica puede ser considerada como una ciencia pura de la razón. En todas las demás ciencias la razón ha recibido el contenido de las representaciones intuitivas: en la matemática, de las relaciones del espacio y el tiempo intuitas antes de toda experiencia; en la ciencia natural pura, es decir, en aquello que conocemos antes de toda experiencia acerca del curso de la naturaleza, el contenido de la ciencia nace del entendimiento puro, es decir, del conocimiento *a priori* de la ley de la causalidad y su relación con aquellas intuiciones puras del espacio y el tiempo. En todas las demás ciencias, lo que no se tome de lo que acabo de citar pertenece a la experiencia. *Saber* en general significa que el espíritu tiene el poder de reproducir a voluntad los juicios que tienen su razón suficiente del conocer en algo fuera de ellos, es decir, que son verdaderos²⁵. Así que

25. «[El principio de razón suficiente del conocer] dice que, si un juicio debe expresar un conocimiento, ha de tener una razón suficiente: en virtud de esa propiedad recibe entonces el predicado *verdadero*. La *verdad* es, pues, la relación de un juicio con algo diferente de él, que se llama su razón» (*Über die vierfache Wurzel...*, § 29, p. 105 [trad. casto cit., pp. 158-159]). Según de qué clase sea esa razón, Schopenhauer distingue cuatro tipos de verdad: lógica (la razón del juicio es otro juicio), empírica (la razón es una intuición), transcendental (la razón estriba en las formas del conocimiento intuitivo empírico: espacio, tiempo y causalidad) y metalógica (la razón la constituyen las condiciones formales del pensar). Cf. *ibid.*, pp. 105 ss. (trad. casto cit., pp. 159 ss.) [N. de la T.]

solo el conocimiento abstracto es un saber; de ahí que este se halle condicionado por la razón y que, hablando con exactitud, no podamos decir de los animales que *saben* algo, si bien poseen el conocimiento intuitivo, también el recuerdo para uso de este y, justamente por eso, la fantasía que demuestra además la existencia de sueños en ellos. Les atribuimos conciencia [*Bewußtsein*], así que el concepto de la misma, aun cuando la palabra está tomada de «saber» [*Wissen*], coincide con el de la representación en general, del tipo que sea. Por eso también atribuimos vida a las plantas, pero no conciencia. -El *saber* es, pues, la conciencia abstracta, el fijar en conceptos de la razón lo conocido de otro modo.

§ 11

61

En este sentido, el verdadero opuesto del *saber* es el *sentimiento*, cuya dilucidación hemos, pues, de acometer aquí. El concepto designado por la palabra *sentimiento* tiene un contenido meramente *negativo*, en concreto, este: que algo presente a la conciencia *no es un concepto, un conocimiento abstracto de la razón*: sea lo que sea aparte de eso, cae bajo el concepto de *sentimiento*, cuya esfera desmesuradamente amplia abarca así las cosas más heterogéneas, sin que comprendamos nunca cómo coinciden hasta que no nos damos cuenta de que solo concuerdan en ese respecto negativo de *no ser conceptos abstractos*. Pues en aquel concepto se encuentran tranquilamente unidos los elementos más diversos y hasta dispares, por ejemplo, el sentimiento religioso, el sentimiento del placer, el sentimiento moral, el sentimiento corporal como tacto, como dolor, como sentido de los colores, de los tonos y sus armonías y desarmonías, el sentimiento de odio, de repugnancia, de autocomplacencia, del honor, de la deshonra, de la justicia, de la injusticia, el sentimiento de la verdad, el sentimiento estético, el sentimiento de fuerza, de flaqueza, de salud, amistad, amor, etc. Entre ellos no hay ningún elemento común más que el negativo de no ser ningún conocimiento abstracto de la razón; pero eso resulta ser lo más llamativo, cuando en aquel concepto se incluye incluso el conocimiento intuitivo *a priori* de las relaciones espaciales y el del entendimiento puro en su totalidad; y, en general, de todo conocimiento, de toda verdad de la que se es consciente solo de forma intuitiva pero que todavía no se ha depositado en conceptos abstractos, se dice que se *siente*. A modo de ilustración, quisiera aportar algunos ejemplos tomados de libros recientes, ya que son pruebas sorprendentes de mi explicación. En la introducción a una edición alemana de Euclides recuerdo haber leído que en geometría a los principiantes hay que hacerles trazar todas las figuras antes de pasar a las demostraciones, ya que entonces sienten la verdad geométrica antes de que la demostración les proporcione el conocimiento completo. -Igualmente, en la *Crítica de la doctrina moral* de F.

62

Schleiermacher se habla del sentido lógico y matemático (p. 339) y también del sentimiento de la igualdad o diversidad de dos fórmulas (p. 342); además, en la *Historia de la filosofía* de Tennemann, volumen 1, página 361, se dice: «Uno siente que las inferencias engañosas no serían correctas aun cuando no se pudiera descubrir el fallo». - Mientras no se considere ese concepto de *sentimiento* desde el punto de vista correcto y no se le reconozca ese carácter negativo, único esencial a él, habrá de dar continua ocasión a equívocos y disputas debido a la enorme amplitud de su esfera y a su contenido meramente negativo, unilateralmente definido y sumamente pobre. Puesto que

en alemán también la palabra *sensación [Empfindung]*, de significado bastante análogo, sería útil reservarla para el sentimiento corporal como una subespecie de aquella. Sin duda, el origen de aquel concepto de sentimiento, tan desproporcionado respecto de todos los demás, es el siguiente: todos los conceptos -y solo conceptos son lo que las palabras designan- existen únicamente para la razón y nacen de ella: con ellos nos encontramos, pues, en un punto de vista unilateral. Pero desde él, lo que se halla más próximo se manifiesta claramente y se plantea como positivo; lo más alejado confluye y es considerado de forma puramente negativa: así, toda nación llama a todas las demás extranjeras, los griegos llamaban a todos los demás bárbaros, los ingleses llaman a todo lo que no es Inglaterra o inglés *continent* o *continental*, el creyente llama a los demás herejes o paganos, el noble, *roturiers*²⁶, el estudiante, filisteos, etc. De la misma parcialidad, podría

26. [Plebeyos]

decirse que de la misma burda ignorancia por orgullo, por raro que pueda sonar, se hace culpable la razón cuando concibe bajo el concepto *único* de *sentimiento* cualquier modificación de la conciencia que no pertenezca inmediatamente a *su* forma de representación, es decir, que *no* sea un *concepto abstracto*. Como hasta ahora su propio método no se le había aclarado mediante un profundo autoconocimiento, ha tenido que expiarlo con equívocos y confusiones en su propio terreno, ya que incluso ha establecido una facultad de sentir especial y construido teorías sobre ella.

§ 12

63

El *saber*, que según acabo de explicar tiene su opuesto contradictorio en el concepto de sentimiento, es, como se dijo, todo conocimiento abstracto, es decir, conocimiento racional. Pero dado que la razón no hace más que volver a presentar ante el conocimiento lo que antes se ha sentido de otro modo, no amplía verdaderamente nuestro conocer sino que simplemente le da otra forma. En efecto, lo que fue conocido intuitivamente, *in concreto*, lo da a conocer en abstracto y universalmente. Mas eso es incomparablemente más importante de lo que, así expresado, pudiera parecer a primera vista. Pues la conservación, la comunicación y la aplicación segura y amplia del conocimiento a la práctica dependen en su totalidad de su conversión en un saber, en un conocimiento abstracto. El conocimiento intuitivo no vale nunca más que del caso particular, llega solamente a lo más cercano y se queda ahí, ya que la sensibilidad y el entendimiento solo pueden captar *un* objeto a la vez. Toda actividad sostenida, compleja o planificada tiene, pues, que partir de principios, de un saber abstracto, y guiarse por él. Así, por ejemplo, el conocimiento de la relación de causa y efecto que posee el entendimiento es en sí mucho más perfecto, profundo y exhaustivo de lo que sobre ella se pueda pensar *in abstracto*: solo el entendimiento conoce intuitiva, inmediata y perfectamente la forma de actuar de una palanca, una polea o una rueda dentada, el descanso de una bóveda sobre sí misma, etc. Pero debido a la mencionada propiedad del conocimiento intuitivo de llegar solo a lo inmediatamente presente, el mero entendimiento no basta para construir máquinas y edificios: antes bien, es necesario que aquí comparezca la razón, que sustituya las intuiciones por conceptos abstractos y tome estos como pauta de acción; y si son correctos, se logrará el resultado. Del mismo modo, en la intuición pura conocemos perfectamente la esencia y legalidad de una parábola, una hipérbola o una espiral; pero para dar una aplicación segura a ese conocimiento en la realidad, tiene que convertirse en saber abstracto, con lo que pierde, desde luego, el carácter intuitivo pero

64

a cambio gana la seguridad y precisión del saber abstracto. Así pues, el cálculo diferencial no amplía en realidad nuestro conocimiento de las curvas ni contiene más que la mera intuición pura de las mismas; pero cambia el tipo de conocimiento, convierte el conocimiento intuitivo en abstracto, lo cual tiene enormes consecuencias de cara a la aplicación. Pero aquí sale a colación una peculiaridad de nuestra facultad de conocer que no se ha podido observar mientras no se ha hecho totalmente clara la distinción entre conocimiento intuitivo y abstracto. Se trata de esta: que las relaciones espaciales no se pueden trasladar inmediatamente y como tales al conocimiento abstracto, sino que solo son susceptibles de eso las magnitudes temporales, es decir, los números. Únicamente los números pueden ser expresados en conceptos abstractos que se corresponden exactamente con ellos, no así las magnitudes espaciales. El concepto «mil» tiene respecto del concepto «diez» exactamente la misma diferencia que poseen las dos magnitudes temporales en la intuición: con «mil» pensamos una determinada repetición de diez en la que podemos resolver a voluntad aquella cifra para la intuición en el tiempo, es decir, podemos contarla. Pero entre el concepto abstracto de una milla y el de un pie, al margen de cualquier representación intuitiva de ambos y sin recurrir a los números, no existe ninguna diferencia exacta que se corresponda con aquellas magnitudes. En ambas se piensa en general una simple magnitud espacial, y para diferenciarlas suficientemente hay que recurrir a la intuición espacial, o sea, abandonar el terreno del conocimiento abstracto, o pensar la diferencia en *números*. Así que si se quiere tener un conocimiento abstracto de las relaciones espaciales, hay que traducidas primero a relaciones temporales, es decir, a números: por eso solamente la aritmética, y no la geometría, es una teoría general de las

magnitudes, y la geometría ha de traducirse a aritmética si ha de tener carácter transmisible, exacta definición y aplicabilidad a la práctica. Ciertamente, una relación espacial puede pensarse como tal también *in abstracto*, por ejemplo, «el seno aumenta en proporción al ángulo»; pero si se ha de indicar la medida de esa relación se necesitan números. Esa necesidad de que el espacio, con sus tres dimensiones, se traduzca en el tiempo, que solo

65

tiene una dimensión, si se quiere tener un conocimiento abstracto (es decir, un *saber*, no una mera intuición) de sus relaciones, esa necesidad es la que hace tan difícil la matemática. Eso se hace muy claro cuando comparamos la intuición de las curvas con el cálculo analítico de las mismas, o simplemente las tablas de los logaritmos de las funciones trigonométricas con la intuición de las relaciones variables de las partes del triángulo que aquellos expresan: lo que la intuición capta aquí de un vistazo, perfectamente y con manifiesta exactitud, a saber, cómo disminuye el coseno al aumentar el seno, cómo el coseno de un ángulo es el seno de otro, la relación inversa de la disminución y aumento de ambos ángulos, etc., ¡qué enorme entramado de números, qué fatigoso cálculo no se necesita para expresarlo *in abstracto*! ¡Cómo -podría decirse- no ha de atormentarse el tiempo con su dimensión *única* para reproducir el espacio con sus tres dimensiones! Pero eso sería necesario si, a efectos de la aplicación, quisiéramos tener las relaciones espaciales depositadas en conceptos abstractos: no podemos introducir aquellas en estos inmediatamente sino solo con la mediación de la magnitud puramente temporal, del número, único que se vincula inmediatamente al conocimiento abstracto. Todavía hay que observar que, si el espacio es tan apropiado para la intuición y a través de sus tres dimensiones permite abarcar con facilidad incluso relaciones complicadas, mientras que se sustrae al conocimiento abstracto, el tiempo, a la inversa, se adapta fácilmente a los conceptos abstractos y, por el contrario, ofrece muy poco a la intuición: nuestra intuición de los números en su elemento propio, el mero tiempo, y sin referencia al espacio, apenas llega hasta diez; más allá de eso tenemos solo conceptos abstractos y no conocimiento intuitivo de los números: en cambio, vinculamos conceptos abstractos exactamente definidos a cada cifra y a todos los signos algebraicos.

Junto a eso hay que observar aquí que algunos espíritus solo encuentran satisfacción total en lo conocido intuitivamente. Lo que ellos buscan es la razón y la consecuencia del ser en el espacio presentada intuitivamente: una demostración euclídea o una solución aritmética de problemas espaciales

66

no les dice nada. Otros espíritus, en cambio, exigen conceptos abstractos, los únicos aptos para la aplicación y comunicación: ellos tienen paciencia y memoria para los principios abstractos, las fórmulas, las demostraciones en largas cadenas silogísticas y los cálculos, cuyos signos representan las abstracciones más complicadas. Estos buscan precisión: aquellos, carácter intuitivo. La diferencia es característica. El saber, el conocimiento abstracto, tiene su máximo valor en el carácter transmisible y en la posibilidad de ser conservado de forma fija: solo por eso posee una importancia tan inestimable para la práctica. Uno puede conocer intuitiva e inmediatamente por su simple entendimiento la conexión causal de los cambios y movimientos de los cuerpos naturales, y encontrar plena satisfacción en ello; pero ese conocimiento no es apto para comunicarse hasta que no lo haya fijado en conceptos. Un conocimiento de la primera clase es suficiente incluso para la práctica cuando asume por sí solo su ejecución y, por cierto, en una acción realizable mientras el conocimiento intuitivo está aún vivo; pero no cuando requiere ayuda externa o simplemente un obrar que se produce en tiempos diversos y, por lo tanto, un plan ponderado. Así, por ejemplo, un jugador de billar experto puede tener un completo conocimiento de las leyes de choque de los cuerpos elásticos únicamente en su entendimiento, solo para la intuición inmediata, y con eso le basta: en cambio, el mecánico científico posee un verdadero saber de aquellas leyes, es decir, un conocimiento *in abstracto* de las mismas. Aquel conocimiento meramente intuitivo del entendimiento basta incluso para construir máquinas cuando el inventor de la máquina también la fabrica él solo, tal y como se ve con frecuencia en los trabajadores manuales de talento que carecen de toda ciencia: sin embargo, cuando para la realización de una operación mecánica, de una máquina o un edificio, se necesitan varios hombres que actúen coordinadamente en distintos momentos, quien dirige la acción tiene que haber esbozado el plan *in abstracto*, y solo con ayuda de la razón es posible tal actividad conjunta. Pero es curioso que en aquel primer tipo de actividad en la que uno solo ha de ejecutar algo en una acción

67

ininterrumpida, el saber, la aplicación de la razón, la reflexión, con frecuencia le pueda resultar incluso un obstáculo; por ejemplo, al jugar al billar, en la esgrima, al afinar un instrumento o al cantar: aquí el conocimiento intuitivo tiene que guiar inmediatamente la actividad: el paso por la reflexión la hace insegura, dispersando la atención y confundiendo a los hombres. Por eso los salvajes y los hombres rudos, que están muy poco acostumbrados a pensar, desarrollan algunos ejercicios corporales, la lucha con animales, el tiro con flecha y otros similares, con una seguridad y rapidez que el reflexivo europeo nunca alcanza, precisamente porque su reflexión le hace oscilar y vacilar: pues él, por ejemplo, intenta encontrar el lugar o momento correcto a una misma distancia de los dos falsos extremos: el hombre natural lo encuentra inmediatamente sin interesarse por los desvíos. Tampoco me ayuda el saber indicar *in abstracto* en grados y minutos el ángulo en el que he de colocar la cuchilla de afeitar, si no lo sé intuitivamente, es decir, si no la sé manejar. Igualmente perturbadora es también la aplicación de la razón en la comprensión de la fisonomía: también esta ha de producirse inmediatamente por medio del entendimiento: se dice que la expresión, el significado de los rasgos, solo se puede *sentir*, es decir, que no se adapta a los conceptos

abstractos. Todo hombre tiene su inmediato conocimiento intuitivo de la fisonomía y la patonomía: pero unos conocen mejor que otros aquella *signatura rerum*²⁷. Pero no es factible enseñar ni aprender una

27. [«Marca distintiva de las cosas». Título de un escrito de Jakob Bohme, de 1622.]

ciencia de la fisonomía *in abstracto*; porque los matices son aquí tan sutiles que el concepto no puede descender hasta ellos; por eso el saber abstracto es a ellos lo que una imagen mosaica a un *van der Werft* o un *Denner*: al igual que, por muy fino que sea el mosaico, siempre permanecen los límites de las piedras y no es posible un tránsito continuado de una tinta a otra, también los conceptos con su fijeza y nítida delimitación, por muy finamente que se los divida con determinaciones próximas, son siempre incapaces de lograr las sutiles modificaciones de lo intuitivo, que es precisamente lo que importa en la fisonomía que se ha tomado aquí como ejemplo²⁸.

68

Esta naturaleza de los conceptos que los asemeja a las piedras de la imagen mosaica y en virtud de la cual la intuición sigue siendo siempre su asíntota, es también la razón por la que en el arte no se produce nada bueno por medio de ellos. Si el cantante o el virtuoso pretenden guiar su interpretación con la reflexión, esta permanece muerta. Lo mismo vale del compositor, del pintor y hasta del poeta: el concepto sigue siendo siempre estéril para el arte: solamente puede dirigir la parte técnica que hay en él: su terreno es la ciencia.

En el tercer libro investigaremos más de cerca por qué todo arte auténtico nace del conocimiento intuitivo, nunca del concepto. Incluso en relación con la conducta, con el encanto personal en el trato, el concepto tiene la mera utilidad negativa de contener los burdos estallidos del egoísmo y la bestialidad, siendo la cortesía su laudable obra; pero la parte atractiva, graciosa y simpática de la conducta, el elemento afectuoso y amistoso, no puede haber surgido del concepto; de lo contrario

Notamos la intención y nos sentimos a disgusto²⁹.

28. Por esa razón opino que la ciencia de la fisonomía no puede ir con seguridad más allá del establecimiento de algunas reglas totalmente generales, por ejemplo, estas: lo intelectual puede leerse en la frente y los ojos, lo ético, las exteriorizaciones de la voluntad, en la boca y la mitad inferior del rostro; la frente y los ojos se explican mutuamente, cada uno de ellos, prescindiendo del otro, solo se puede entender a medias; el genio no se da nunca sin una frente alta, ancha y bellamente abovedada; pero esta se da con frecuencia sin aquel; de una apariencia espiritual se puede inferir el espíritu con tanta más seguridad cuanto más feo sea el rostro, y de una apariencia estúpida podemos inferir la estupidez con tanta más seguridad cuanto más bello sea el rostro; porque la belleza, en cuanto adecuación al tipo de la humanidad, lleva ya en y por sí misma la expresión de la claridad espiritual, con la fealdad ocurre lo contrario, etcétera.

29. [Goethe, Tasso n. 1.]

Todo disimulo es obra de la reflexión; pero no es posible mantenerlo de forma duradera e ininterrumpida: *nemo potest personam diu ferre fictam*³⁰, dice Séneca en el libro *De clementia*: la mayoría de las veces es descubierto y pierde su efecto. En los grandes apremios de la vida, cuando se necesitan decisiones rápidas, un obrar desenvuelto y un agarrarse a la ocasión veloz y firme, la razón es, ciertamente, necesaria; pero fácilmente lo echa todo a perder si obtiene la supremacía y obstaculiza, confundiéndonos, el descubrimiento y adopción del camino correcto por la vía intuitiva e inmediata del puro entendimiento, con lo que conduce a la indecisión.

69

Por último, tampoco la virtud ni la santidad nacen de la reflexión sino de lo profundo de la voluntad y su relación con el conocer. Esta explicación pertenece a otro lugar de este escrito totalmente distinto: solamente observo aquí que los dogmas referentes a la ética pueden ser los mismos en la razón de naciones enteras mientras que el obrar es distinto en cada individuo, como también a la inversa: el obrar se produce, como se suele decir, por *sentimientos*; es decir, no por conceptos, en particular por lo que al contenido ético se refiere. Los dogmas ocupan a la razón ociosa: al final el obrar sigue su curso con independencia de ellos, la mayoría de las veces no según máximas abstractas sino conforme a otras implícitas cuya expresión es el hombre mismo. De ahí que, por muy diferentes que sean los dogmas religiosos de los pueblos, en todos ellos la buena acción vaya acompañada de un inefable contento y la mala de un infinito horror: la primera no es conmovida por ningún escarnio: de la última no nos libera la absolución de ningún confesor. Sin embargo, no por eso se ha de negar que para seguir un camino virtuoso sea necesaria la aplicación de la razón: mas esta no constituye la fuente del mismo sino que tiene una función subordinada: la de preservar las resoluciones adoptadas y hacer presentes las máximas, a fin de resistir la debilidad del momento y hacer consecuente el obrar. Eso mismo hace en último término en el arte, donde no es capaz de producir nada en lo principal pero apoya la ejecución, precisamente porque el genio no está disponible a cada momento, pero la obra ha de completarse en todas sus partes y redondearse en una totalidad³¹.

30. [«Nadie puede llevar mucho tiempo una máscara fingida». Séneca, *De clementia* 1, 1, 6.]

31. Véase sobre esto el capítulo 7 del segundo volumen.

§13

Todos estos análisis referentes a las ventajas e inconvenientes de la aplicación de la razón deben servir para poner en claro que, si bien el saber abstracto es el reflejo de la representación intuitiva y se fundamenta en ella, en modo alguno es tan congruente con ella como para poder ocupar siempre su lugar:

70

antes bien, nunca se corresponde con ella con total exactitud; por eso, como hemos visto, muchas instituciones humanas se llevan a cabo exclusivamente con ayuda de la razón y el proceder reflexivo, si bien algunas se realizan mejor sin su aplicación. -Precisamente aquella incongruencia del conocimiento intuitivo y el abstracto, en virtud de la cual este no se asemeja a aquel más que el mosaico a la pintura, constituye la base de un fenómeno muy curioso que, como la razón, es patrimonio exclusivo de la naturaleza humana y del que todas las explicaciones ensayadas hasta ahora resultan insuficientes: me refiero a la *risa*. Debido a su origen, no podemos sustraernos a ofrecer aquí una explicación del mismo aunque ello detenga otra vez nuestra marcha. La *risa* no nace nunca sino de la percepción repentina de la incongruencia entre un concepto y los objetos reales que en algún respecto se habían pensado con él, y ella misma es la simple expresión de esa incongruencia. Con frecuencia surge porque dos o más objetos reales se piensan con *un* concepto y la identidad de este se traslada a ellos; pero su total diversidad en lo demás hace patente que el concepto solo era adecuado a ellos en una consideración parcial. Con la misma frecuencia, lo que se hace repentinamente perceptible es la incongruencia de un solo objeto real con el concepto en el que se había subsumido, en parte con razón. Cuanto más correcta es la subsunción de esas realidades bajo el concepto, por un lado, y cuanto mayor y más llamativa es su inadecuación a él, por otro, más enérgico es el efecto irrisorio que nace de esa oposición. Así que toda risa surge siempre con ocasión de una subsunción paradójica y, por ello, inesperada, al margen de que se exprese con palabras o con hechos. Esta es, en suma, la correcta explicación de lo irrisorio.

No me detendré aquí en contar anécdotas a modo de ejemplo para ilustrar mi explicación: pues esta es tan sencilla y comprensible que no precisa de ellos, y como prueba de ella vale igualmente cualquier caso irrisorio que el lector recuerde. Pero sí se confirma e ilustra nuestra explicación mediante

71

el desarrollo de las dos clases en que se divide lo irrisorio y que se originan precisamente de aquella explicación. En efecto, o bien en el conocimiento existían previamente dos o más objetos reales o representaciones intuitivas muy diferentes, y se las ha identificado voluntariamente mediante la unidad de un concepto que abarca ambas: esta clase de lo irrisorio se llama *chiste*. O bien, a la inversa, primero existe el concepto en el conocimiento y entonces se pasa de él a la realidad y a la acción sobre ella, al obrar: unos objetos que por lo demás son radicalmente distintos pero que se piensan en aquel concepto son vistos y tratados entonces del mismo modo, hasta que su gran diversidad en los demás aspectos se destaca para sorpresa y asombro del agente: esta clase de lo irrisorio se denomina *excentricidad* [*Narrtheit*]. Por consiguiente, lo irrisorio es, bien una ocurrencia chistosa, o bien una acción excéntrica, según se vaya de la discrepancia de los objetos a la identidad del concepto o al contrario: la primera es siempre voluntaria, la última, involuntaria e impuesta desde el exterior. Invertir en apariencia ese punto de partida y disfrazar el chiste de excentricidad es el arte del bufón de corte y el payaso: estos, conscientes de la diversidad de los objetos, los unifican subrepticamente con un chiste bajo un concepto y luego, partiendo de este, reciben de la diversidad de objetos posteriormente descubierta aquella sorpresa que ellos mismos se habían preparado. -De esta breve pero suficiente teoría de lo irrisorio resulta que, dejando aparte este último caso del cómico, el chiste se ha de mostrar siempre en palabras y la excentricidad en acciones la mayoría de las veces, si bien también se muestra en palabras, en concreto cuando se limita a expresar su propósito en vez de ejecutarlo realmente, o cuando se exterioriza en meros juicios y opiniones.

A la excentricidad pertenece también la *pedantería*. Esta se debe a que uno tiene poca confianza en su propio entendimiento, por lo que no le puede dejar el conocimiento de lo que es correcto en el caso individual; en consecuencia, lo pone bajo la tutela de la razón y pretende servirse siempre de ella, es decir, partir de conceptos, reglas y máximas generales, y atenerse exactamente a ellos tanto en la vida como en el arte e incluso en la conducta ética. De ahí el

72

apego del pedante a la forma, las maneras, la expresión y las palabras, que en él ocupan el lugar de la esencia del asunto. Pronto se muestra ahí la incongruencia del concepto con la realidad, se pone de manifiesto cómo aquel nunca descende al caso individual y cómo su generalidad y rígida definición nunca pueden adecuarse exactamente a

los finos matices y variadas modificaciones de la realidad. Por eso el pedante, con sus máximas generales, casi siempre sale perdiendo en la vida, se muestra imprudente, insípido e inútil: en el arte, donde el concepto es estéril, produce engendros inertes rígidos y amanerados. Ni siquiera en el ámbito de la ética el precepto de obrar justa y noblemente puede siempre cumplirse conforme a máximas abstractas; porque en muchos casos la índole de las circunstancias, con sus infinitos matices, obliga a elegir lo justo de forma inmediata y a partir del carácter; pues la aplicación de máximas meramente abstractas en parte produce falsos resultados porque son adecuadas solo a medias, y en parte no se puede llevar a cabo porque son ajenas al carácter individual del agente y este nunca se puede desmentir totalmente a sí mismo: de ahí resultan entonces incongruencias. No podemos dejar a *Kant* totalmente libre del reproche de haber dado ocasión a la pedantería moral, en la medida en que para él la condición del valor moral de una acción consiste en que se produzca a partir de máximas abstractas puramente racionales, sin ninguna inclinación o arrebató momentáneo; ese reproche es también el sentido del epigrama de Schiller titulado *Esscrúpulo de conciencia*. -Cuando, en especial en los asuntos políticos, se habla de doctrinarios, teóricos, eruditos, etc., se está hablando de los pedantes, es decir, gente que conoce las cosas *in abstracto* pero no *in concreto*. La abstracción consiste en dejar de lado las determinaciones próximas: pero precisamente de ellas dependen muchas cosas en la práctica.

Para completar esta teoría hay que mencionar aún una especie espuria del chiste: el juego de palabras, *calembourg*, *pun*, al que se puede añadir también el equívoco, *l'équivoque*, cuyo principal uso es el obsceno (la obscenidad). Así como el chiste reúne a la fuerza dos objetos reales muy diferentes bajo un concepto, el juego de palabras une dos conceptos distintos bajo una palabra utilizando la casualidad:

73

entonces surge el mismo contraste, aunque mucho más débil y superficial, ya que no nace de la esencia de las cosas sino de la contingencia de la denominación. En el chiste la identidad está en el concepto y la diversidad en la realidad; en el juego de palabras, en cambio, la diversidad está en los conceptos y la identidad en la realidad, a la cual pertenece la palabra. Sería una comparación demasiado rebuscada decir que el juego de palabras es al chiste lo que la hipérbole del cono invertido superior a la del inferior. Sin embargo, el equívoco verbal o el *quid pro quo* es el *calembourg* involuntario, y es a este lo que la excentricidad al chiste; por eso el duro de oído ha de dar siempre materia de risa igual que el excéntrico, y los malos escritores de comedias necesitan a aquel en lugar de a este para provocar la risa.

Aquí he considerado la risa desde el aspecto meramente psíquico: en relación con el físico remito a lo expuesto en los *Parerga*, volumen 2, capítulo 6, § 96, página 134 (1.3 ed.)³².

32. Véase sobre esto el capítulo 8 del segundo volumen.

§ 14

Con todas estas variadas consideraciones espero haber clarificado plenamente la diferencia y relación entre el modo de conocer de la razón, el saber o el concepto, por una parte, y el conocimiento inmediato en la intuición matemática de la sensibilidad pura y en la captación del entendimiento, por otra; desde ellas, como también desde las explicaciones episódicas sobre el sentimiento y la risa a las que nos ha conducido casi inevitablemente el examen de aquella peculiar relación de nuestros modos de conocer, vuelvo ahora a una ulterior elucidación de la ciencia como el tercer privilegio que proporciona la razón al hombre, junto con el lenguaje y el obrar reflexivo. La consideración general de la ciencia que aquí nos incumbe se referirá en parte a su forma, en parte a la fundamentación de sus juicios y, finalmente, a su contenido.

74

Hemos visto que, exceptuando los fundamentos de la lógica pura, ningún saber en general tiene su origen en la razón sino que, adquirido por otra vía en forma de conocimiento intuitivo, se ha depositado en ella convirtiéndose así en otra forma de conocimiento totalmente distinto, el abstracto. Todo *saber*, es decir, todo conocimiento elevado *in abstracto* a la conciencia, es a la verdadera *ciencia* lo que un fragmento al conjunto. Todos los hombres han adquirido un saber sobre cosas variadas por experiencia, por el examen del caso individual que se les presenta: pero solo aspira a la ciencia quien asume la tarea de conseguir un conocimiento completo *in abstracto* de alguna clase de objetos. Únicamente mediante el concepto puede distinguir aquella clase; por eso en la cumbre de cada ciencia hay un concepto mediante el cual se piensa aquella parte del conjunto de las cosas de la que ella promete un completo conocimiento *in abstracto*: por ejemplo, el concepto de las relaciones espaciales, el de la acción recíproca de los cuerpos inorgánicos, el de la naturaleza de las plantas o animales, el de los cambios sucesivos de la superficie del globo terráqueo, el de las transformaciones del género humano en su conjunto, el de la formación de un lenguaje, etc. Si la ciencia pretendiera lograr el conocimiento de su objeto investigando todas las cosas individuales que se piensan mediante el concepto hasta llegar así a conocer poco a poco la totalidad de las mismas, entonces ninguna memoria

humana sería suficiente y ni tampoco podríamos tener certeza de la compleción de ese conocimiento. Por eso aprovecha aquella peculiaridad de las esferas conceptuales que antes se explicó, consistente en incluirse unas en otras, y se dirige principalmente a las esferas más amplias que se hallan dentro del concepto de su objeto: en la medida en que haya definido sus relaciones recíprocas, se habrá definido también en general todo lo pensado en ellas, pudiéndose entonces definirlo con exactitud progresivamente mayor, mediante la separación de esferas conceptuales cada vez más estrechas. De este modo resulta posible que una ciencia abarque totalmente su objeto. Ese camino que recorre hacia el conocimiento, a saber, desde lo general a lo particular, la distingue del saber común: de ahí que la forma sistemática sea una nota esencial y

75

característica de la ciencia. La conexión de las esferas conceptuales más generales de cada ciencia, es decir, el conocimiento de sus primeros principios, es una condición indispensable de su aprendizaje: lo lejos que se quiera ir desde ellos hasta los principios más particulares es arbitrario y no aumenta la profundidad sino el volumen de la erudición. -El número de primeros principios a los que están subordinados todos los demás es muy distinto en las diferentes ciencias, de modo que en unas hay más subordinación y en otras más coordinación; en este sentido, aquellas requieren más juicio y estas más memoria. Ya entre los escolásticos era sabido³³ que, dado que la conclusión requiere dos premisas,

33. Suárez, *Disput. metaphysicae*, disp. III, sect. 3, tit. 3.

ninguna ciencia puede partir de un único principio que no sea ulteriormente deducible sino que ha de tener varios, al menos dos. Las ciencias propiamente taxonómicas -la zoología, la botánica, y también la física y la química en la medida en que reducen toda acción inorgánica a unas pocas fuerzas fundamentales- son las que poseen una mayor subordinación; la historia, en cambio, no tiene ninguna en absoluto, ya que su generalidad consiste en el simple resumen de los periodos principales de los que no se pueden deducir los acontecimientos particulares, que están subordinados a ellos solo en el tiempo y coordinados en el concepto: por eso la historia, considerada con exactitud, es un saber pero no una ciencia. En la matemática, según el método de Euclides, los axiomas son los únicos principios indemostrables y todas las demostraciones se subordinan estrictamente a ellos de forma gradual: sin embargo, ese método no es esencial a ella y de hecho cada teorema comienza una nueva construcción espacial que es en sí independiente de las anteriores y que puede también ser conocida con total independencia de ellas, por sí misma, en la intuición pura del tiempo en la que hasta la más complicada construcción es tan inmediatamente evidente como el axioma: de esto hablaremos después con más detenimiento. Entretanto, toda proposición matemática sigue siendo una verdad general que vale para innumerables casos individuales, y el tránsito gradual desde las proposiciones simples a las complejas, que se pueden reducir a aquellas, es esencial a ella: así pues, la matemática es en todos los respectos una ciencia.

76

-La perfección de una ciencia en cuanto tal, es decir, según su forma, consiste en tener la máxima subordinación y la menor coordinación de proposiciones que sea posible. El talento científico general es, por consiguiente, la capacidad de subordinar las esferas conceptuales según sus diversas determinaciones, a fin de que, como Platón recomendó reiteradamente, la ciencia no esté formada por un elemento universal y una pluralidad inabarcable de elementos yuxtapuestos subordinados inmediatamente a aquel, sino que el conocimiento pueda descender paulatinamente desde lo más universal a lo particular a través de conceptos intermedios y divisiones realizadas conforme a determinaciones cada vez más próximas. En expresión kantiana, eso se llama dar satisfacción por igual a la ley de homogeneidad y a la de especificación. Pero precisamente del hecho de que esa es la verdadera perfección científica, se deduce que el fin de la ciencia no es obtener una mayor evidencia -pues esta puede poseerla igualmente el conocimiento individual más incoherente-, sino facilitar el saber mediante la forma del mismo y ofrecer así la posibilidad de completarlo. Por eso es una opinión usual pero equivocada la de que el carácter científico del conocimiento consiste en la mayor certeza, e igualmente falsa es afirmación que de ahí surge de que solo la matemática y la lógica son ciencias en sentido propio, porque solo en ellas el conocimiento tiene una certeza irrefutable debido a su completa aprioridad. Esta última ventaja no se les puede negar: mas ello no les da un especial derecho de científicidad, la cual no radica en la seguridad sino en la forma sistemática del conocimiento basada en el descenso gradual desde lo universal a lo particular. Esa vía cognoscitiva de lo universal a lo particular que es característica de las ciencias lleva consigo que en ellas muchas proposiciones se fundamenten por deducción a partir de principios anteriores, o sea, por demostración, y eso ha dado lugar al antiguo error de que solo lo demostrado es completamente verdadero y toda verdad necesita una demostración; porque, más bien al contrario, toda demostración necesita una verdad indemostrada que la sustenta en último término a ella o a sus demostraciones: por eso una verdad

77

fundamentada inmediatamente es tan preferible a la que está fundada en una demostración, como el agua de la fuente a la del acueducto. La intuición, por un lado la pura *a priori* que funda la matemática y por otro la empírica *a posteriori* que funda las demás ciencias, es la fuente de toda verdad y el fundamento de toda ciencia. (De aquí se ha

de excluir únicamente la lógica, basada en el conocimiento no intuitivo pero sí inmediato de la razón acerca de sus propias leyes.) No los juicios demostrados ni sus demostraciones, sino aquellos juicios extraídos inmediatamente de la intuición y basados en ella en vez de en una demostración, son en la ciencia lo que el sol en la formación del mundo: pues de ellos nace toda luz, iluminados por la cual brillan a su vez los otros. Fundamentar inmediatamente en la intuición la verdad de tales juicios primeros, sacar de la inmensa cantidad de cosas reales tales fundamentos de la ciencia: esa es la obra del *juicio*, que consiste en la capacidad de transferir con corrección y exactitud a la conciencia abstracta lo conocido intuitivamente y, en consecuencia, es el intermediario entre el entendimiento y la razón. Solamente un individuo cuyo juicio posea una potencia destacada y superior a la medida usual puede realmente hacer avanzar la ciencia: pero inferir proposiciones de proposiciones, demostrar y concluir, es capaz de hacerlo cualquiera con tal de que tenga una sana razón. En cambio, depositar y fijar lo conocido intuitivamente en conceptos adecuados para la reflexión, de modo que se piense por un lado lo común de muchos objetos reales mediante *un* concepto y, por otro lado, lo diferente en ellos mediante otros tantos; y así conocer y pensar lo diferente como diferente pese a su parcial concordancia, y lo idéntico como idéntico pese a su parcial diversidad, todo ello conforme al fin y respecto que en cada caso impere: todo eso lo hace el *juicio*. Su carencia es la *simpleza*. El simple no reconoce, bien la parcial o relativa diversidad de lo que es idéntico en un respecto, o bien la identidad de lo que es relativa o parcialmente distinto. Por lo demás, a esta explicación se puede aplicar la división kantiana entre juicio de reflexión y de subsunción, según vaya de los objetos intuitivos al concepto o de este a aquellos, en ambos

78

casos mediando entre el conocimiento intuitivo del entendimiento y el reflexivo de la razón. –No puede existir ninguna verdad que tenga que deducirse ineludiblemente solo mediante razonamientos, sino que la necesidad de fundarla en ellos es siempre relativa y hasta subjetiva. Puesto que todas las demostraciones son razonamientos, para una nueva verdad no hay que buscar en primer lugar una demostración sino una evidencia inmediata, y solo mientras se carezca de esta hay que formular la demostración provisionalmente. Ninguna ciencia puede ser totalmente demostrable, no más de lo que un edificio puede mantenerse en el aire: todas sus demostraciones tienen que reducirse a algo intuitivo y, por lo tanto, no ulteriormente explicable. Pues todo el mundo de la reflexión descansa y tiene sus raíces en el mundo intuitivo. Toda *evidencia* última, es decir, originaria, es *intuitiva*: ya la misma palabra lo delata. Por consiguiente, o bien es empírica o está basada en la intuición *a priori* de las condiciones de la experiencia posible: en ambos casos proporciona un conocimiento meramente inmanente, no transcendente. Todos los conceptos tienen su valor y existencia exclusivamente en su relación con una representación intuitiva, aunque sea muy remota: lo que vale de los conceptos vale también de los juicios compuestos por ellos y de la totalidad de las ciencias. Por eso ha de ser de algún modo posible que cualquier verdad descubierta mediante razonamientos y comunicada a través de demostraciones se conozca inmediatamente aun sin demostraciones ni razonamientos. El caso más difícil es el de algunas complicadas proposiciones matemáticas a las que solo llegamos con cadenas de silogismos, por ejemplo, el cálculo de los senos y las tangentes de todos los arcos por medio de deducciones a partir del teorema de Pitágoras: pero tampoco una verdad tal puede basarse esencial y exclusivamente en principios abstractos, y las relaciones espaciales en que se funda tienen que poderse destacar para la intuición pura *a priori* de tal modo que su enunciación abstracta tenga un fundamento inmediato. Enseguida hablaremos detenidamente de las demostraciones en la matemática.

Se habla con frecuencia y en tono elevado de ciencias que se basan en razonamientos correctos a partir de premisas seguras y que, por lo tanto, son irrefutablemente verdaderas. Pero de puras cadenas de

79

razonamientos lógicos, por verdaderas que sean las premisas, nunca se obtendrá más que una aclaración y desarrollo de lo que estaba ya en estas: así que simplemente se expondrá *implicite* lo que se entendía ya *implicite* en ellas. Con aquellas celebradas ciencias se piensan especialmente las ciencias matemáticas, en concreto la astronomía. Mas la seguridad de esta procede de que se funda en la intuición del espacio dada *a priori*, o sea, infalible, pero todas las relaciones espaciales se siguen unas de otras con una necesidad (razón del ser) que proporciona certeza *a priori*, pudiendo así deducirse unas de otras con seguridad. A esas determinaciones matemáticas se añade aquí una única fuerza natural, la gravedad, que actúa en la relación exacta de las masas y el cuadrado de la distancia; y, finalmente, la ley de inercia, de certeza *a priori* por seguirse de la ley de causalidad, junto con el dato empírico del movimiento impreso de una vez por todas a esas masas. Ese es todo el material de la astronomía que, tanto por su simplicidad como por su seguridad, conduce a resultados seguros y, debido a la magnitud e importancia de los objetos, altamente interesantes. Por ejemplo, si conozco la masa de un planeta y la distancia a la que se encuentra de su satélite, puedo inferir con seguridad el tiempo de órbita de este conforme a la segunda ley de Kepler: el fundamento de esa ley es que a esa distancia solamente esa velocidad del satélite puede al mismo tiempo mantenerlo ligado al planeta e impedir que caiga en él –Así pues, solo a partir de tal base geométrica, es decir, a través de una intuición *a priori*, y bajo la aplicación de una ley natural, se puede llegar lejos con los razonamientos; porque aquí son, por así decirlo, puentes desde *una* captación intuitiva a otra; pero no ocurre lo mismo con los razonamientos puros y simples realizados por vía exclusivamente lógica. –El origen de las primeras verdades fundamentales de la astronomía es en realidad la inducción, es decir, el resumen de lo dado en muchas intuiciones en un juicio correcto fundamentado

inmediatamente: a partir de él se forman después hipótesis cuya confirmación empírica, en cuanto inducción casi completa, proporciona la prueba de aquel primer juicio. Por ejemplo, el aparente movimiento de los planetas es

80

empíricamente conocido: tras muchas hipótesis falsas acerca de las relaciones espaciales de ese movimiento (órbita planetaria), por fin se descubrió la correcta, luego las leyes que sigue ese movimiento (las de Kepler), al final sus causas (gravitación universal); y el conocimiento empírico del acuerdo de todos los casos que se presentaban con las hipótesis y sus consecuencias, es decir, la inducción, otorgó a las hipótesis una completa certeza. El descubrimiento de la hipótesis era asunto del juicio, que captó correctamente el hecho dado y lo expresó en forma conveniente; pero la inducción, es decir, la intuición reiterada, confirmó su verdad. Mas esta podría incluso fundamentarse inmediatamente, con una sola intuición empírica, si pudiéramos recorrer libremente el espacio del universo y poseyéramos ojos telescópicos. En consecuencia, los razonamientos no son aquí tampoco la fuente esencial y única del conocimiento, sino un simple recurso.

Por último, y a fin de formular un tercer ejemplo de carácter heterogéneo, quisiera observar que también las llamadas «verdades metafísicas», es decir, tales como las que Kant plantea en los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, no deben su evidencia a las demostraciones. Lo cierto *a priori* lo conocemos inmediatamente: en cuanto forma de todo conocimiento, está presente a nuestra conciencia con la máxima necesidad. Por ejemplo, que la materia persiste, es decir, que no puede nacer ni perecer, lo sabemos inmediatamente como una verdad negativa: pues nuestra intuición pura del espacio y el tiempo da la posibilidad del movimiento; el entendimiento, en la ley de la causalidad, da la posibilidad del cambio de la forma y la cualidad: pero carecemos de formas que nos permitan representarnos un nacer o perecer de la materia. De ahí que aquella verdad haya sido evidente en toda época y lugar y para todos, y que nunca haya sido puesta seriamente en duda; lo cual no sería posible si su razón cognoscitiva no fuera otra más que una prueba kantiana que con tanta dificultad anda a grandes pasos sobre puntas de alfileres. Por lo demás (tal y como se expone en el Apéndice), yo he considerado falsa la demostración kantiana y he puesto de manifiesto que la permanencia de la materia no se ha de derivar de la parte que tiene el tiempo en la posibilidad de la experiencia, sino de la que tiene el espacio. La verdadera fundamentación

81

de todas las verdades denominadas en ese sentido «metafísicas», es decir, de las expresiones abstractas de las formas necesarias y generales del conocer, no se puede encontrar a su vez en proposiciones abstractas, sino únicamente en la conciencia inmediata de las formas de la representación, conciencia que se manifiesta *a priori* mediante enunciados apodícticos y a salvo de refutación. Pero si se pretendiera procurarles una prueba, esta solo podría consistir en demostrar que en cualquier verdad de la que no se duda está contenida la que se ha de demostrar, bien como parte o como supuesto suyo: así he mostrado, por ejemplo, que toda intuición empírica incluye ya la aplicación de la ley de la causalidad, cuyo conocimiento es por ello condición de toda experiencia, y de ahí que no pueda estar dada ni condicionada por ella, tal y como afirmaba Hume. -En general las demostraciones no son tanto para los que aprenden como para los que quieren disputar. Estos niegan con obstinación el conocimiento fundado inmediatamente: solo la verdad puede ser consecuente en todos los aspectos; por eso hay que mostrarles que admiten bajo una forma y mediatamente lo que niegan bajo otra forma e inmediatamente; así pues, hay que hacerles ver la conexión lógica entre lo negado y lo admitido.

Además, también la forma científica, en concreto la subordinación de todo lo particular a lo general siempre en dirección ascendente, implica que la verdad de muchas proposiciones no se fundamenta más que de forma lógica, esto es, por su dependencia respecto de otras proposiciones, o sea, mediante razonamientos que aparecen al mismo tiempo como demostraciones. Mas no se debe olvidar que toda esa forma es solo un medio para facilitar el conocimiento y no un medio para una mayor certeza. Es más fácil conocer la naturaleza de un animal a partir de la especie a la que pertenece y luego, siguiendo hacia arriba, desde el *genus*, la familia, el orden y la clase, que investigar por sí mismo el animal que se presenta cada vez; pero la verdad de todas las proposiciones inferidas mediante razonamientos es siempre meramente condicionada y en último término dependiente de alguna otra que no se basa en razonamientos sino en la intuición. Si esta última nos resultara siempre tan obvia como la deducción mediante un razonamiento, sería en todo preferible a él. Pues toda deducción a partir de conceptos está expuesta a muchos engaños debido a los variados encadenamientos de las esferas de los

82

que antes se habló y a la definición con frecuencia oscilante de su contenido; ejemplos de ellos son tantas demostraciones de falsas doctrinas y sofismas de todo tipo. -Ciertamente, los razonamientos son totalmente ciertos en su forma: pero resultan sumamente inseguros por su materia, los conceptos; porque, en parte, las esferas de estos a menudo no están definidas con suficiente nitidez y, en parte, se cortan de tantas formas que una esfera está parcialmente contenida en otras muchas, y así se puede pasar arbitrariamente desde ella a una u otra, y desde estas a su vez a otra, como antes se expuso. En otras palabras: el *terminus minor* y también el *medius* pueden siempre ser subordinados a diversos conceptos entre los cuales se elige a voluntad el *terminus major* y el *medius*, en función de lo cual el razonamiento resulta diferente. En consecuencia, la evidencia inmediata es con mucho preferible a la verdad demostrada, y esta solo ha de aceptarse cuando haya que ir a buscar aquella demasiado lejos, mas no cuando está tan próxima o incluso más que esta. Por eso vimos antes que de hecho en la lógica, en donde el conocimiento

inmediato se halla en cada caso particular más cerca que el deducido científicamente, hemos de regir nuestro pensamiento por el conocimiento inmediato de las leyes del pensar y no hacer uso de la lógica³⁴.

34. Véase sobre esto el capítulo 12 del segundo volumen.

§ 15

Si, convencidos de que la intuición es la fuente primera de toda evidencia, de que solo la relación inmediata o mediata con ella es una verdad absoluta, de que además el camino más cercano a esta es el más seguro porque toda mediación de conceptos está expuesta a muchos engaños; si con esta convicción nos dirigimos a la *matemática* tal y como se estableció como ciencia con Euclides y ha permanecido en su conjunto hasta nuestros días, no podemos menos de encontrar extraño e incluso erróneo el camino que sigue. Nosotros exigimos que toda fundamentación lógica se reduzca a una intuitiva; ella, en cambio, se esfuerza con gran empeño en rechazar deliberadamente la evidencia intuitiva que es propia de ella y

83

siempre cercana, para sustituirla por una evidencia lógica. Tenemos que pensar que eso es como si alguien se cortase las piernas para andar con muletas o como si en el *Triunfo de la sensibilidad*³⁵ el

35. Obra de Goethe. [N. de la T.]

príncipe huyera de la belleza real de la naturaleza para regocijarse en una decoración teatral que la imitara. - He de recordar aquí lo que dije en el sexto capítulo del tratado *Sobre el principio de razón* y supongo que el lector lo tiene fresco en la memoria y plenamente presente; de modo que vinculo a ello mis presentes observaciones sin explicar de nuevo la diferencia entre la simple razón cognoscitiva de una verdad matemática, que se puede dar lógicamente, y la razón del ser, que es la conexión inmediata de las partes del espacio y el tiempo, cognoscible solo intuitivamente; únicamente la comprensión de esta ofrece verdadera satisfacción y un conocimiento profundo, mientras que la mera razón del conocimiento se queda siempre en la superficie y puede proporcionar un saber de *que* eso es así, mas no de *por qué* lo es. Euclides siguió este último camino para claro perjuicio de la ciencia. Pues, por ejemplo, ya al comienzo debería mostrar de una vez por todas cómo en el triángulo los ángulos y los lados se determinan mutuamente y son razón y consecuencia unos de otros de acuerdo con la forma que tiene el principio de razón en el mero espacio y que ahí, como en todo, genera la necesidad de que una cosa sea como es porque otra distinta de ella es como es; sin embargo, en lugar de ofrecer una profunda comprensión de la esencia de él, formula algunos principios incoherentes y elegidos a voluntad acerca del triángulo, y ofrece una razón cognoscitiva lógica del mismo por medio de una laboriosa demostración lógica guiada conforme al principio de contradicción. En lugar de un conocimiento exhaustivo de esas relaciones espaciales, se obtienen únicamente algunos resultados de las mismas comunicados a voluntad; y así nos encontramos como alguien a quien se le hubieran mostrado los efectos de una máquina artificial pero ocultándole su conexión interna y sus mecanismos. Que lo que Euclides demostró es así hemos de admitirlo forzados por el principio de contradicción: pero de *por qué* es así, no nos enteramos. De ahí que

84

tengamos casi la misma desagradable sensación que después de un juego de prestidigitación, y de hecho la mayoría de las demostraciones euclidianas son claramente semejantes a eso. Casi siempre la verdad entra por la puerta trasera, al resultar *per accidens* de alguna circunstancia accesoria. Con frecuencia una reducción al absurdo³⁶ cierra todas las puertas una tras otra, y no deja abierta más que aquella en la que,

36. *einen apagogischen Beweis*. Sobre los conceptos de *απαγωγή* y *επαγωγή* en Aristóteles y su uso en Schopenhauer, véase el volumen de los Complementos, p. 117 [p. 138], n. 2. [N. de la T.]

solo por eso, hay que entrar. A menudo, como en el teorema de Pitágoras, se trazan líneas sin que se sepa por qué: posteriormente se muestra que eran lazos que se corren inesperadamente y capturan el asentimiento del estudioso, quien entonces ha de admitir sorprendido lo que en su conexión interna le sigue resultando incomprensible, tanto que puede estudiar a Euclides de principio a fin sin conseguir penetrar verdaderamente en las leyes de las relaciones espaciales, y en lugar de ello se limita a aprender de memoria algunos resultados de las mismas. Ese conocimiento realmente empírico y acientífico se asemeja al del médico, que conoce la enfermedad y el remedio pero no la conexión entre ambos. Mas todo eso es la consecuencia de rechazar caprichosamente la forma de fundamentación y de evidencia propia de un tipo de conocimiento, y en su lugar introducir a la fuerza otra ajena a su esencia. No obstante, el modo en que Euclides lo lleva a cabo merece toda la admiración de la que ha sido objeto

durante tantos siglos y que ha llegado hasta el punto de considerar su método matemático como el modelo de toda exposición científica; conforme a él se procuró modelar todas las demás ciencias, si bien más tarde se volvió atrás sin saber muy bien por qué. Sin embargo, a nuestros ojos aquel método de Euclides en las matemáticas solo puede aparecer como una magnífica equivocación. Si bien se puede demostrar que todos los grandes errores, desarrollados intencionada y metódicamente, y acompañados del aplauso generalizado, afectan a la vida o a la ciencia, tienen su razón en la filosofía dominante en su tiempo. -Los eleatas habían sido los primeros en descubrir la diferencia y hasta manifiesta oposición entre lo intuido,

85

φαινόμενον, y lo pensado, νοούμενον³⁷, y lo habían utilizado de múltiples maneras para sus filosofemas y

37. No podemos aquí tomar en consideración el abuso kantiano de estos términos, que se censura en el Apéndice.

sofismas. A ellos siguieron después los megáricos, dialécticos, sofistas, neo-académicos y escépticos; estos llamaron la atención sobre la ilusión, es decir, el engaño de los sentidos, o más bien del entendimiento que transforma los datos de aquellos para la intuición; ese engaño nos hace ver con frecuencia cosas cuya realidad niega la razón con seguridad, por ejemplo, el bastón quebrado en el agua y otras cosas similares. Se sabía que la intuición sensorial no es totalmente de fiar y se concluyó precipitadamente que solo el pensamiento lógico de la razón fundamenta la verdad; si bien Platón (en el *Parménides*), los megáricos, Pirrón y los neo-académicos mostraron con ejemplos (al modo como después lo hiciera Sexto Empírico) cómo también, por otro lado, los razonamientos y conceptos conducían a error e incluso daban lugar a paralogismos y sofismas que son mucho más fáciles de producir y mucho más difíciles de resolver que la ilusión en la intuición sensorial. Entretanto se impuso el racionalismo nacido en oposición al empirismo, y conforme a él elaboró Euclides la matemática, es decir, basando solamente los axiomas, y por necesidad, en la evidencia intuitiva (φαινόμενον), y todo lo demás en razonamientos (νοούμενον). Su método siguió prevaleciendo durante siglos, y tuvo que ser así mientras no se distinguiese la intuición pura *a priori* de la empírica. Ciertamente, ya Proclo, el comentador de Euclides, parece haber conocido perfectamente esa distinción, tal y como muestra el pasaje de aquel comentario que Kepler tradujo al latín en su libro *De harmonia mundi*: solo que Proclo no dio suficiente importancia al asunto, lo planteó de forma demasiado aislada, no se le prestó atención y no trascendió. Solo dos mil años después la doctrina kantiana, destinada a suscitar tan grandes transformaciones en todo el saber, pensar y actuar de los pueblos europeos, la produciría también en las matemáticas. Pues hasta que no hemos aprendido de ese gran espíritu que las intuiciones del espacio y el tiempo son totalmente distintas de las empíricas e independientes de toda impresión sensorial, que no están condicionadas por ella sino que la condicionan, es decir, son *a priori* y por eso no están expuestas al engaño de los sentidos, hasta entonces no hemos podido comprender que el tratamiento lógico de la

86

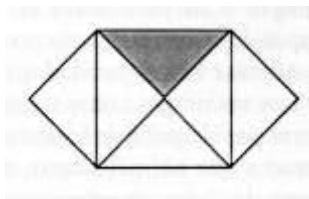
matemática que hace Euclides es una inútil precaución, una muleta para piernas sanas, y que se asemeja a un caminante que en la noche, tomando un firme camino iluminado por un arroyo, se guarda de pisarlo y camina siempre a su vera sobre un suelo accidentado, contentándose con topar de tramo en tramo con el supuesto arroyo. Solo ahora podemos afirmar con seguridad que lo que en la intuición de una figura se nos manifiesta como necesario no procede de la figura trazada sobre el papel, quizá de forma deficiente, ni tampoco del concepto abstracto que ahí pensamos, sino que nace inmediatamente de la forma de todo conocimiento de la que tenemos conciencia *a priori*: esa forma es siempre el principio de razón: aquí, en cuanto forma de la intuición, es decir, del espacio, es el principio de razón del ser; pero su evidencia y validez es tan grande e inmediata como la del principio de razón del conocer, es decir, la certeza lógica. Así que para dar crédito únicamente a esta última no necesitamos ni debemos abandonar el dominio propio de las matemáticas y acreditarlas en otro totalmente ajeno a ellas, el de los conceptos. Si nos mantenemos en el terreno propio de las matemáticas obtenemos la gran ventaja de que en ella saber *que* algo es así es lo mismo que saber *por qué* lo es, en lugar de separar totalmente ambas cosas, como hace el método de Euclides, y poder conocer solo la primera y no la última. Pero de forma excelente dice Aristóteles en los *Analyt. post.* 1, 27: 'Ακριβέστερα δ' ἐπιστημῆ ἐπιστημῆς καὶ προτέρα ἢ τε τοῦ ὅτι καὶ τοῦ διότι ἢ αὐτῆ, ἄλλα μὴ χωρὶς τοῦ ὅτι τῆς τοῦ διότι³⁸ (*Subtilior autem et praestantior ea est*

38. [Pero más exacta y preferible que la ciencia, es la ciencia del qué y el porqué, y no la que separa el qué y el porqué.]

scientia, qua quod aliquid sit, et cur sit una simulque intelligimus, non separatim quod, et cur sit). Sin embargo, en la física solo estamos satisfechos cuando el conocimiento de *que* algo es así va unido al de *por qué* lo es: que el mercurio en el tubo de Torricelli tiene una altura de 28 pulgadas es un mal saber si no se le añade que está retenido por el contrapeso del aire. ¿Pero en la matemática ha de bastarnos la *qualitas occulta* del círculo por la cual los sectores de cada dos senos que se cortan en él forman siempre rectángulos iguales? Que eso es así lo demuestra Euclides en la proposición 35 del tercer libro: el porqué

87

está todavía por ver. Igualmente, el teorema de Pitágoras nos da a conocer una *qualitas occulta* del triángulo rectángulo: la demostración de Euclides, coja y hasta capciosa, nos abandona en el porqué; y la sencilla figura adjunta, ya conocida, ofrece de un vistazo, en mucho mayor medida que aquella demostración, la comprensión del asunto y una íntima convicción interna de aquella necesidad y de la dependencia de aquella propiedad respecto del ángulo recto:



También en el caso de catetos desiguales se ha de poder llegar a tal convicción intuitiva, como en general en el caso de cualquier verdad geométrica, ya simplemente porque su descubrimiento siempre partió de una intuición de esa necesidad y la demostración no se ideó hasta después: así pues, no es preciso un análisis del curso del pensamiento en el primer descubrimiento de una verdad geométrica para conocer intuitivamente su necesidad. En general es el método analítico el que yo propongo para la exposición de la matemática, en lugar del sintético utilizado por Euclides. Por supuesto, en el caso de verdades matemáticas complicadas presentará grandes dificultades, aunque no insuperables. Ya en Alemania se empieza aquí y allá a modificar la exposición de la matemática y a seguir en mayor medida el método analítico. Quien de forma más decidida lo ha hecho es el señor *Kosack*, profesor de matemáticas y física en el Gimnasio de Nordhausen, que en el programa para el examen del 6 de abril de 1852 ha añadido un pormenorizado ensayo de tratar la geometría según mis principios fundamentales.

Para mejorar el método de la matemática se requiere prioritariamente abandonar el prejuicio de que la verdad demostrada tiene alguna ventaja sobre la conocida intuitivamente o que la verdad lógica, basada en el principio de contradicción, es preferible a la metafísica, que es inmediatamente evidente y a la cual pertenece también la intuición pura del tiempo.

88

Lo más cierto y siempre inexplicable es el contenido del principio de razón. Pues este, en sus diversas formas, designa la forma general de todas nuestras representaciones y conocimientos. Toda explicación es una reducción a él, una demostración en el caso particular de la conexión de las representaciones expresada por él en general. Es, según ello, el principio de toda explicación y por eso él mismo no es susceptible ni precisa explicaciones, ya que todas lo suponen y tienen significado solamente por él. Mas ninguna de sus formas tiene prioridad sobre las otras: es igualmente cierto e indemostrable como principio de razón del ser, o del devenir, o del obrar, o del conocer. En una u otra de sus formas, la relación entre razón y consecuencia es necesaria y hasta constituye el origen y significado único del concepto de necesidad. No existe más necesidad que la de la consecuencia cuando la razón está dada, y no existe ninguna razón que no provoque la necesidad de la consecuencia. Así pues, con la misma seguridad con que la consecuencia expresada en la conclusión fluye de la razón cognoscitiva dada en las premisas, la razón del ser en el espacio condiciona su consecuencia en él: una vez que he conocido intuitivamente la relación de ambas, esa certeza es tan grande como la certeza lógica. Pero cada teorema geométrico expresa esa relación lo mismo que uno de los doce axiomas: es una verdad metafísica y, en cuanto tal, tan inmediatamente cierta como el principio de contradicción mismo, que constituye una verdad metalógica y el fundamento general de toda argumentación lógica. Quien niega la necesidad planteada intuitivamente de las relaciones espaciales expresadas en algún teorema, puede con el mismo derecho negar los axiomas, como también la consecuencia de la conclusión a partir de las premisas y hasta el principio de contradicción mismo: pues todo ello son relaciones igualmente indemostrables, inmediatamente evidentes y cognoscibles *a priori*. Por eso, pretender inferir exclusivamente mediante una deducción lógica a partir del principio de contradicción la necesidad de las relaciones espaciales cognoscible en la intuición es como si al señor inmediato de un país otro se lo quisiera dar en feudo.

89

Mas eso es lo que Euclides ha hecho. Solo sus axiomas los basa, y por necesidad, en una evidencia inmediata: todas las siguientes verdades geométricas son demostradas lógicamente, a saber: bajo el supuesto de aquellos axiomas y a partir del acuerdo con las suposiciones hechas en el teorema o con un teorema anterior, o bien a partir de la contradicción del opuesto con las suposiciones, los axiomas, los anteriores teoremas o consigo mismo. Pero los axiomas no tienen una mayor evidencia inmediata que aquellos otros teoremas geométricos, sino simplemente mayor simplicidad debido a su exiguo contenido. Cuando se interroga a un delincuente se hacen constar sus declaraciones en acta para juzgar su verdad a partir de la coherencia de las mismas. Pero ese es un mero recurso con el que no podemos darnos por satisfechos cuando podemos investigar inmediatamente por sí misma la verdad de cada una de sus declaraciones; sobre todo cuando podría mentir constantemente desde el principio. Sin embargo, aquel primer método es el que siguió Euclides al investigar el espacio. Ciertamente, él partió del correcto supuesto de que la

naturaleza ha de ser consecuente en todos los casos, o sea, también en su forma fundamental, el espacio; por eso, dado que las partes del espacio están entre sí en relación de razón y consecuencia, ninguna determinación espacial puede ser de otra forma que como es sin entrar en contradicción con todas las demás. Pero ese es un fatigoso e insatisfactorio rodeo que prefiere el conocimiento mediato al inmediato, igualmente cierto, que además separa el conocimiento de *que* algo es y el de *por qué* es para gran perjuicio de la ciencia y que, finalmente, oculta totalmente al aprendiz la visión de las leyes del espacio y hasta le quita la costumbre de investigar verdaderamente la razón y conexión interna de las cosas, animándole en lugar de ello a que se dé por satisfecho con un saber histórico de que la cosa es así. El ejercicio de la sagacidad que tan constantemente se elogia de ese método consiste simplemente en que el alumno se ejercita en la deducción, es decir, en la aplicación del principio de contradicción, pero fatiga especialmente su memoria para conservar todos aquellos datos cuya concordancia hay que comparar.

90

Por lo demás, es notable que ese método demostrativo se haya aplicado solo a la geometría y no a la aritmética: en esta no se puede uno convencer realmente de la verdad más que por intuición, consistente aquí en la simple enumeración. Puesto que la intuición de los números existe *solamente* en el *tiempo* y no puede por eso ser representada por ningún esquema sensible al igual que la figura geométrica, aquí se suprime la sospecha de que la intuición es meramente empírica y está sometida a la ilusión, sospecha esta que es lo único que ha podido introducir la forma de demostración lógica en la geometría. Puesto que el tiempo solo tiene una dimensión, la enumeración es la única operación aritmética y todas las demás pueden reducirse a ella: y esa enumeración no es más que intuición *a priori*, a la cual no tenemos reparo en apelar aquí y solo por la cual se acreditan todas las demás, cualquier cálculo y ecuación. Por ejemplo, no demostramos que

$$\frac{(7 + 9) \times 8 - 2}{3} = 42$$

sino que nos remitimos a la intuición pura en el tiempo, a la enumeración, así que convertimos cada proposición individual en un axioma. De ahí que, en lugar de las demostraciones que llenan la geometría, el contenido total de la aritmética y el álgebra sea un simple método para abreviar la enumeración. Como antes se mencionó, nuestra intuición inmediata de los números en el tiempo no alcanza más que hasta aproximadamente diez; mas allá de eso es un concepto abstracto del número fijado mediante una palabra la que ha de ocupar el puesto de la intuición, que por ello no se consume ya realmente sino que es simplemente designada con total definición. Pero precisamente así, mediante el importante recurso de la ordenación numérica que permite representar grandes cifras mediante las mismas cifras pequeñas, se hace posible una evidencia intuitiva de todo cálculo incluso allá donde se recurre en tal medida a la abstracción, que no solo se piensan *in abstracto* y se designan en este sentido los números, sino también magnitudes indeterminadas y operaciones completas, como $\sqrt[r]{r^b}$, de modo que no las realizamos sino solamente las indicamos.

Con el mismo derecho y la misma seguridad que en la aritmética, también en la geometría podríamos fundamentar la verdad exclusivamente por la pura intuición *a priori*. De hecho es siempre esta

91

necesidad conocida intuitivamente según el principio de razón del ser, la que otorga a la geometría su gran evidencia y funda la certeza de sus proposiciones presente a la conciencia de cada cual: en modo alguno lo es la demostración lógica, que camina sobre zancos y que, siempre ajena al asunto, se olvida pronto la mayoría de las veces sin menoscabo de la convicción; y podría desaparecer completamente sin que por ello disminuyera la evidencia de la geometría, ya que esta es totalmente independiente de ella, la cual solo demuestra aquello de lo que ya antes estábamos plenamente convencidos por medio de otra clase de conocimiento: en esa medida se asemeja a un soldado cobarde que asesta una herida más a un enemigo ya medio muerto por otro y luego se jacta de haberlo matado³⁹.

39. *Spinoza*, que siempre se jactó de proceder *more geometrico*, lo hizo realmente en mayor medida de lo que él mismo pensaba. Pues lo que a él le resultaba cierto y resuelto a partir de una captación inmediata e intuitiva de la esencia del mundo, intentaba demostrarlo lógicamente con independencia de aquel conocimiento. Pero el resultado propuesto, y en él conocido de antemano, lo obtiene simplemente tomando como punto de partida conceptos elaborados arbitrariamente por él mismo (*substantia, causa sui*, etc.) y permitiéndose en las demostraciones todas aquellas arbitrariedades a las que le da fácil ocasión la esencia de las amplias esferas conceptuales. Por ello lo verdadero y excelente de su doctrina es totalmente independiente de las demostraciones, como ocurre en la geometría. Sobre esto véase el capítulo 13 del segundo volumen.

Conforme a todo esto, espero que no quede ninguna duda de que la evidencia de las matemáticas, convertida en modelo y símbolo de toda evidencia, no se basa esencialmente en demostraciones sino en la intuición inmediata que aquí, como en todo, constituye el fundamento último y la fuente de toda verdad. Sin embargo, la intuición que fundamenta la matemática tiene una gran ventaja sobre todas las demás, esto es, las empíricas. En efecto, puesto que

es *a priori* y por lo tanto independiente de la experiencia, que siempre se da en forma fragmentaria y sucesiva, en ella todo es igualmente obvio y podemos partir a voluntad de la razón o de la consecuencia. Eso le da una completa infalibilidad, al conocerse en ella la consecuencia a partir de la razón, siendo este el único conocimiento

92

que posee necesidad: por ejemplo, la igualdad de los lados se conoce en cuanto basada en la igualdad de los ángulos; en cambio, toda intuición empírica, así como la mayor parte de la experiencia, solo sigue el camino inverso, desde la consecuencia a la razón; y esa forma de conocimiento no es infalible, ya que la necesidad solo conviene a la consecuencia en la medida en que la razón está dada, pero no al conocimiento de la razón a partir de la consecuencia, porque la misma consecuencia puede nacer de distintas razones. Esta última forma de conocimiento es siempre mera inducción: es decir, a partir de muchas consecuencias que señalan a una razón se acepta la razón como cierta; pero puesto que los casos no pueden estar nunca todos juntos, la verdad no es aquí incondicionalmente cierta. Este es el único tipo de verdad que posee la totalidad del conocimiento por intuición sensible y la mayor parte de la experiencia. La afección de un sentido ocasiona una inferencia del entendimiento del efecto a la causa; pero, dado que la inferencia de lo fundamentado al fundamento no es nunca segura, se hace posible, y con frecuencia real, la falsa apariencia como engaño de los sentidos, tal y como antes se explicó. Solo cuando varios o la totalidad de los cinco sentidos reciben afecciones que apuntan a la misma causa, la posibilidad de la ilusión se vuelve sumamente pequeña, pero aun así presente: pues en ciertos casos, por ejemplo, con las monedas falsas, se engaña a toda la sensibilidad. En el mismo caso se encuentra todo el conocimiento empírico, por consiguiente toda la ciencia natural, dejando de lado su parte pura (según Kant, metafísica). También aquí se conocen las causas a partir de los efectos: de ahí que toda teoría de la naturaleza se base en hipótesis que con frecuencia son falsas y que luego van poco a poco dejando lugar a otras más correctas. Solo en los experimentos realizados intencionadamente va el conocimiento de la causa al efecto, es decir, por el camino seguro: pero estos mismos no se acometen más que a consecuencia de hipótesis. Por eso ninguna rama de la ciencia natural, por ejemplo, la física, la astronomía o la fisiología, podía ser descubierta de una vez, como podían serlo la matemática o la lógica, sino que se necesitaba y se necesita la acumulación y comparación de las experiencias de varios siglos. Solo la múltiple confirmación empírica acerca a la perfección la inducción en la que se basa la hipótesis, hasta el punto de que en la práctica asume el lugar de la certeza, y a la hipótesis su origen no le supone un mayor perjuicio que a la

93

aplicación de la geometría la conmensurabilidad de las líneas rectas y curvas, o a la aritmética la imposibilidad de lograr la completa corrección del logaritmo: pues así como mediante infinitas fracciones acercamos infinitamente a la corrección la cuadratura del círculo y el logaritmo, también a través de múltiples experiencias la inducción, esto es, el conocimiento de la razón a partir de las consecuencias, se acerca a la evidencia matemática, es decir, al conocimiento de la consecuencia a partir de la razón; no infinitamente, pero sí al punto de que la posibilidad del engaño se hace lo bastante exigua como para poder obviarse. Mas existe: por ejemplo, un razonamiento inductivo es también aquel que va de casos innumerables a todos, es decir, propiamente a la razón desconocida de la que todos ellos dependen. ¿Qué razonamiento de esa clase parece más seguro que el de que todos los hombres tienen el corazón en el lado izquierdo? Sin embargo, y como excepciones sumamente raras y totalmente aisladas, existen hombres cuyo corazón se halla en el lado derecho. -Así pues, la intuición sensible y la ciencia empírica tienen la misma clase de evidencia. La ventaja que tienen frente a ellas la matemática, la ciencia natural pura y la lógica en cuanto conocimientos *a priori* se debe únicamente a que en estas se da total y simultáneamente la parte formal de los conocimientos en la que se basa toda aprioridad, y por eso aquí siempre se puede ir de la razón a la consecuencia, mientras que en aquellas la mayoría de las veces solo se puede ir de la consecuencia a la razón. Por lo demás, la ley de la causalidad o el principio de razón del devenir que guía el conocimiento empírico es en sí tan seguro como aquellas otras formas del principio de razón a las que obedecen aquellas ciencias *a priori*. -Al igual que el conocimiento por intuición *a priori*, también las demostraciones lógicas a partir de conceptos, los silogismos, tienen la ventaja de ir desde la razón a la consecuencia, con lo que en sí mismos, es decir, según su forma, son infalibles. Ello ha contribuido en gran medida a dar un prestigio tan grande a las demostraciones en general. Mas esa infalibilidad suya es relativa: ellas se limitan a subsumir bajo los principios supremos de la ciencia: pero son estos los que contienen todo el fondo de la verdad científica, y no pueden a su vez ser demostrados sino que han de fundarse en la intuición, la cual es pura en aquellas pocas ciencias *a priori* antes citadas, mientras que en

94

las demás es siempre empírica y solo por inducción se ha elevado a la universalidad. Así pues, aunque en las ciencias empíricas lo individual se demuestra a partir del universal, este ha obtenido su verdad de lo individual y no es más que un almacén de existencias disponibles, no un fondo que se genere a sí mismo.

Hasta aquí, en relación con la fundamentación de la verdad. -Respecto del origen y la posibilidad del *error*, se han intentado muchas explicaciones, comenzando por las soluciones alegóricas de Platón referentes a un palomar en el que se saca la paloma inadecuada, etc. (*Teeteto*, pp. 167 ss.). La explicación vaga e indefinida de Kant acerca del origen del error a través de la imagen del movimiento diagonal se encuentra en la *Crítica de la razón pura*, página 294 de la primera edición y 350 de la quinta. -Dado que la verdad es la referencia de un juicio a su razón cognoscitiva, es efectivamente un problema cómo el que juzga puede creer realmente que tiene tal razón sin tenerla,

es decir, cómo es posible el error, el engaño de la razón. Yo encuentro esa posibilidad totalmente análoga a la de la ilusión o el engaño del entendimiento que antes se explicó. Mi opinión es, en concreto (y eso es lo que hace de este el preciso lugar de esta explicación), *que todo error es una inferencia de la consecuencia a la razón*, que es válida cuando se sabe que la consecuencia no puede tener más que aquella razón y ninguna otra; pero no en otro caso. El que yerra, o bien adjudica a la consecuencia una razón que no puede tener, con lo que muestra una verdadera falta de entendimiento, es decir, de capacidad de conocer inmediatamente la conexión entre causa y efecto; o bien, lo que es más frecuente, determina una razón posible para la consecuencia, pero añade como premisa mayor de su inferencia de la consecuencia a la razón que la mencionada consecuencia *siempre* surge exclusivamente de la razón por él indicada, para lo cual solo podría justificarle una inducción completa que él supone sin haberla hecho: aquel *siempre* es, pues, un concepto demasiado amplio en lugar del cual debería estar *a veces o la mayoría de las veces*; de este modo la conclusión resultaría problemática y en cuanto tal no sería errónea. El hecho de que quien yerra proceda de la manera indicada supone, bien una precipitación, o bien un conocimiento excesivamente limitado de

95

la posibilidad, razón por la cual no conoce la necesidad de la inducción a realizar. El error es, pues, totalmente análogo a la ilusión. Ambos son inferencias de la consecuencia a la razón: la ilusión se lleva a cabo siempre según la ley de causalidad y por parte del mero entendimiento, o sea, inmediatamente en la intuición; el error lo efectúa la razón, es decir, el pensamiento propiamente dicho, conforme a todas las formas del principio de razón, pero con mayor frecuencia según la ley de la causalidad, como demuestran los tres ejemplos siguientes que pueden tomarse como tipos o representaciones de tres tipos de errores: 1) La ilusión de los sentidos (engaño del entendimiento) produce el error (engaño de la razón), por ejemplo, cuando se ve una pintura como un alto relieve y se la toma realmente por tal; ello se produce mediante un razonamiento a partir de la siguiente premisa mayor: «Si el gris oscuro pasa localmente por todos los matices hasta el blanco, la causa es *siempre* la luz, que alcanza en distinta medida las prominencias y las depresiones: *ergo* ->». 2) «Si me falta dinero en la caja, la causa es siempre que mi sirviente tiene una copia de la llave: *ergo* ->». 3) «Si la luz solar refractada por el prisma, es decir, desplazada hacia arriba o abajo, antes aparecía redondeada y blanca, y ahora alargada y teñida, la causa es una vez y siempre que en la luz se han metido rayos homogéneos de distinto color y a la vez de distinta refracción, que, distanciándose debido a su diferente refracción, muestran ahora una imagen alargada y de distinto color: *ergo* - *bibamus!*⁴⁰». Todos los errores tienen que poderse reducir a un razonamiento a partir

40, [«Luego - ¡bebamos!». Título y estribillo de un poema de Goethe.)

de una premisa mayor hipotética, con frecuencia falsamente generalizada, nacida de asumir una razón para la consecuencia; donde no ocurre esto es únicamente en los errores de cálculo, que no son propiamente errores sino simples faltas: la operación indicada por los conceptos de los números no se ha realizado en la intuición pura, los números, sino que se ha efectuado otra en su lugar.

Por lo que respecta al *contenido* de las ciencias en general, este consiste siempre en la relación de los fenómenos del mundo entre sí según el principio de razón y al hilo de un porqué que solo en virtud de él tiene validez y significado. La prueba de aquella relación se llama *explicación*. Esta no puede, pues,

96

ir más allá de mostrar dos representaciones relacionadas entre sí según la forma del principio de razón dominante en la clase a la que pertenecen. Si lo consigue, no cabe seguir preguntando por qué: pues la relación demostrada es tal que no puede ser representada de otra manera, es decir, es la forma de todo conocimiento. Por eso no preguntamos por qué $2+2=4$ o por qué la igualdad de los ángulos del triángulo determina la igualdad de los lados, o por qué a cualquier causa dada sigue su efecto, o por qué a partir de la verdad de las premisas se hace evidente la de la conclusión. Toda explicación que no se retrotraiga a una tal relación de la que no se pueda exigir un ulterior porqué se detiene en la suposición de una *qualitas occulta*, pero de esta clase son todas las fuerzas naturales originarias. Cualquier explicación de la ciencia natural ha de pararse al final en una de ellas, o sea, en una completa oscuridad: por eso tiene que dejar tan inexplicada la esencia interior de una piedra como la de un hombre; no puede dar mayor cuenta de la gravedad, la cohesión o las propiedades químicas que aquella manifiesta, que del conocimiento y el obrar de este. Así, por ejemplo, la gravedad es una *qualitas occulta*, ya que puede ser suprimida, de modo que no surge de la forma del conocer como algo necesario: esto ocurre, en cambio, con la ley de inercia, que se sigue de la de causalidad; de ahí que una reducción a ella constituya una explicación completamente satisfactoria. Dos cosas en particular son estrictamente inexplicables, es decir, irreductibles a la relación que el principio de razón expresa: primero, el principio de razón mismo en sus cuatro formas, porque es el principio de toda explicación, solo respecto del cual tiene esta significado; y segundo, aquello a lo que dicho principio no alcanza y de donde surge lo originario de todos los fenómenos: se trata de la cosa en sí, cuyo conocimiento no está sometido al principio de razón. Esta última ha de quedar aquí sin comprender, ya que no podrá ser entendida hasta el libro siguiente en el que retornaremos esta consideración de los posibles resultados de las ciencias. Pero allá donde la ciencia natural y hasta toda ciencia deja las cosas,

porque no solo su explicación de las mismas sino incluso el principio de esa explicación, el principio de razón, no va más allá de ese punto, allá la filosofía retorna las cosas y las considera a su manera, totalmente distinta de aquellas. -En el tratado *Sobre el principio de razón*, § 51 he mostrado cómo en las distintas ciencias el principal hilo conductor lo constituye una u otra forma de aquel principio: de hecho, quizás se pudiera realizar a partir de ahí la más exacta división de las ciencias. Pero, como se dijo, todas las explicaciones ofrecidas según aquella guía son meramente relativas: explican las cosas en su relación unas con otras, pero siempre dejan inexplicado algo que precisamente suponen: por ejemplo, en la matemática, el espacio y el tiempo; en la mecánica, la física y la química, la materia, las cualidades, las fuerzas originarias y las leyes naturales; en la botánica y la zoología, la diversidad de las especies y la vida misma; en la historia, el género humano con todas sus peculiaridades en el pensar y el querer; en todas, el principio de razón en la forma a aplicar en cada caso. -La *filosofía* tiene la particularidad de que no supone absolutamente nada como sabido, sino que para ella todo es ajeno y problemático en la misma medida, no solo las relaciones de los fenómenos sino estos mismos e incluso el principio de razón, al cual las demás ciencias se contentan con reducirlo todo; mas con esa reducción tampoco se ganaría nada en la filosofía, ya que un miembro de la serie le es tan ajeno como el otro, además de que aquella clase de conexión le resulta tan problemática como lo conectado por ella, y eso tanto después de mostrada la conexión como antes. Pues, como se dijo, precisamente aquello que las ciencias suponen, colocan como fundamento de sus explicaciones y establecen como límite, es lo que constituye el verdadero problema de la filosofía que, en consecuencia, comienza donde terminan las ciencias. Las demostraciones no pueden ser su fundamento, pues infieren proposiciones desconocidas de otras conocidas: mas a ella todo le es igualmente desconocido y ajeno. No puede haber ninguna proposición a consecuencia de la cual existiera el mundo con todos sus fenómenos: por eso no se puede, como pretendió Spinoza, deducir una filosofía demostrativa *ex firmis principiis*.

98

Además la filosofía es el saber más universal cuyos principios no pueden ser consecuencias de otro más general. El principio de contradicción simplemente constata la concordancia de los conceptos, mas no proporciona conceptos. El principio de razón explica conexiones de los fenómenos, no estos mismos: de ahí que la filosofía no pueda aspirar a buscar una *causa efficiens* o una *causa finalis* del mundo en su totalidad. Al menos la presente no investiga en modo alguno *de qué* o *para qué* existe el mundo, sino simplemente *qué* es el mundo. Mas el porqué está aquí subordinado al qué: pues pertenece ya al mundo, puesto que surge exclusivamente por la forma de su fenómeno, el principio de razón, y solo en esa medida tiene significado y validez. Ciertamente, se podría afirmar que cada cual sabe sin ayuda qué es el mundo; porque él mismo es el sujeto del conocimiento cuya representación es el mundo: hasta ahí, también eso sería verdad. Solo que aquel conocimiento es intuitivo, existe *in concreto*; la tarea de la filosofía es reproducido *in abstracto*, elevar la intuición sucesiva y cambiante, y en general todo lo que el amplio concepto de *sentimiento* abarca y designa de forma meramente negativa como saber no abstracto y claro, para convertirlo precisamente en tal, en un saber permanente. Por consiguiente, ha de ser una expresión *in abstracto* de la esencia del mundo en su conjunto, de la totalidad como de todas las partes. Sin embargo, a fin de no perderse en una cantidad infinita de juicios singulares, tiene que servirse de la abstracción y pensar de forma general todas las cosas individuales, como también sus diferencias: por eso en parte separará y en parte unirá, para transmitir al saber todo lo diverso del mundo en general, según su esencia y resumirlo en unos pocos conceptos abstractos. Pero con aquellos conceptos en los que ella fija la esencia del mundo ha de conocerse no solo lo universal sino también lo individual, teniendo que vincularse así con la mayor exactitud el conocimiento de ambos: por eso la capacidad para la filosofía consiste precisamente en aquello en lo que la asentó Platón: en conocer lo uno en lo múltiple y lo múltiple en lo uno. Por consiguiente, la filosofía será una suma de juicios muy generales cuya razón cognoscitiva

99

inmediata es el mundo mismo en su conjunto, sin exclusión de nada: es decir, todo lo que se encuentra en la conciencia humana: será *una completa repetición, algo así como una reproducción del mundo en conceptos abstractos*, que solo es posible mediante la unión de lo esencialmente idéntico en un concepto y la separación de lo diferente en otro. Esa tarea se la fijó ya Bacon de Verulam a la filosofía, al decir: *ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem simulacrum et reflectio, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat* (*De augm. scient.*, libro 2, cap. 13)⁴¹. No obstante, nosotros lo tomamos en un sentido más amplio de lo que Bacon puso jamás pensar.

El acuerdo que mantienen todos los aspectos y partes del mundo entre sí, precisamente porque pertenecen a un todo, tiene que encontrarse también en aquella reproducción abstracta del mundo. Por consiguiente, en aquella suma de juicios podrían deducirse unos de otros en cierta medida y siempre de forma recíproca. Pero para ello, de momento tendrían que existir, y así ser formulados antes en cuanto fundamentados inmediatamente por el conocimiento del mundo *in concreto*, tanto más cuanto que toda fundamentación inmediata es más segura que la mediata: su armonía recíproca, en virtud de la cual incluso confluyen en la unidad de *un* pensamiento, y que nace de la armonía y unidad del mundo intuitivo mismo que es su razón cognoscitiva común, no se empleará por tanto como el primer elemento para su fundamentación, sino que solo se añadirá como refuerzo de su verdad. -Esa tarea no puede hacerse totalmente clara más que con su resolución⁴².

41. [Solo es verdadera filosofía la que reproduce con la máxima fidelidad las voces del mundo mismo y está redactada conforme al dictado del mundo, y no es otra cosa sino el *simulacro* y *reflejo* de este, y no añade nada de sí misma sino que solo es repetición y resonancia.]

42. Véase sobre esto el capítulo 17 del segundo volumen.

§ 16

Tras todo este examen de la razón como una potencia cognoscitiva especial y exclusiva del hombre, así como de los logros y fenómenos peculiares a la naturaleza humana que de aquella se derivan, me falta aún

100

hablar de la razón en la medida en que dirige las acciones de los hombres y puede así ser denominada en este respecto *práctica*. Pero lo que aquí se ha de mencionar ha encontrado ya en gran medida su lugar en otra parte, en concreto en el Apéndice a este escrito, donde había que combatir la existencia de lo que Kant denominó razón práctica y que él (desde luego, de manera muy cómoda) presentó como fuente inmediata de toda virtud y como el asiento de un *deber* absoluto (es decir, caído del cielo). La refutación detenida y fundamentada de ese principio kantiano de la moral lo he ofrecido después en los *Problemas fundamentales de la ética*. Por eso, poco tengo aún que decir acerca del influjo real de la razón, en el verdadero sentido de la palabra, sobre el obrar. Ya al comienzo de nuestro examen de la razón hemos observado en general en qué medida se diferencia la acción y conducta del hombre de la del animal, y que esa diferencia ha de verse exclusivamente como el resultado de la presencia de conceptos abstractos en la conciencia. El influjo de estos en toda nuestra existencia es tan enérgico y significativo, que en cierta medida nos coloca respecto de los animales en la misma relación que tienen los animales que ven con los que carecen de ojos (ciertas larvas, gusanos y zootipos): estos últimos solo conocen mediante el tacto lo que está inmediatamente presente a ellos en el espacio tocándoles; los que ven, en cambio, conocen un amplio círculo por todos lados. Del mismo modo, la ausencia de la razón limita a los animales a las representaciones intuitivas inmediatamente presentes a ellos en el tiempo, esto es, a los objetos reales: en cambio, nosotros, en virtud del conocimiento *in abstracto*, junto al estrecho presente real abarcamos también todo el pasado y el futuro, unidos al amplio reino de la posibilidad: abarcamos libremente la vida por todos los lados, mucho más allá del presente y la realidad. Así pues, lo que es el ojo en el espacio y para el conocimiento sensible, lo es en cierta medida la razón en el tiempo y para el conocimiento interno. Pero así como la visibilidad de los objetos solo tiene valor y significado porque anuncia el carácter tangible de los mismos, también el valor del conocimiento abstracto se encuentra siempre en su relación

101

con el intuitivo. De ahí también que el hombre natural dé siempre mucho más valor a lo conocido inmediata e intuitivamente que a los conceptos, a lo simplemente pensado: él prefiere el conocimiento empírico al lógico. Contraria a esa es, en cambio, la inclinación de quienes viven más en las palabras que en los hechos, los que han visto más en el papel y en los libros que en el mundo real, y en su máxima degeneración se convierten en pedantes y hombres de letras. ¡Solo así resulta concebible que Leibniz y Wolff con todos sus seguidores pudieran equivocarse hasta el punto de explicar el conocimiento intuitivo como un conocimiento abstracto confuso, siguiendo el precedente de Duns Scoto! En honor de Spinoza he de mencionar que su sentido, más acertado, explicó todos los conceptos generales como nacidos de la confusión de lo conocido intuitivamente (*Eth.* 11, prop. 40, scho!. 1). -De aquella convicción equivocada ha derivado también el hecho de que en la matemática se rechace la evidencia peculiar a ella para dar validez únicamente a la evidencia lógica; que en general se conciba todo conocimiento no abstracto bajo el amplio nombre de sentimiento y se lo menosprecie; que, finalmente, la ética kantiana considere la simple buena voluntad que responde inmediatamente al conocimiento de las circunstancias y conduce al obrar recto y bueno, como un mero sentimiento y arrebatado carente de valor y mérito, y solo quiera conceder valor moral al obrar nacido de máximas abstractas.

La visión total de la vida en su conjunto, en la que el hombre aventaja al animal gracias a la razón, se puede comparar también con un esquema geométrico, incoloro, abstracto y reducido de su curso vital. Con ello, él es al animal lo que el navegante, que por medio de la carta de navegación, el compás y el cuadrante conoce exactamente su viaje y su posición en el mar, al marinero inexperto que solo ve las olas y el cielo. Por eso es digno de reflexión y hasta asombroso cómo el hombre, junto a su vida *in concreto*, lleva además una segunda *in abstracto*. En la primera está entregado a todas las tempestades de la realidad y al influjo del presente, ha de afanarse, sufrir y morir como el animal. Pero su vida *in abstracto* tal y como se halla ante su reflexión racional es el reflejo callado de la primera y el mundo en el

102

que vive es aquel esbozo reducido que se mencionó. Aquí, en el terreno de la tranquila reflexión, le parece frío, incoloro y ajeno al momento lo que allá le poseyó totalmente y le conmovió de forma violenta: aquí es un mero

espectador y observador. En ese retirarse a la reflexión se asemeja a un actor que ha representado su escena y, mientras ha de volver a aparecer, toma asiento entre los espectadores; desde ahí contempla tranquilo todo lo que pudiera ocurrir, aun cuando se tratase de la preparación de su muerte (en la obra), pero luego vuelve a entrar para actuar y sufrir según ha de hacerlo. De esa doble vida procede aquella serenidad humana que tanto se diferencia de la irreflexión animal y con la cual uno, después de reflexionar, adoptar una resolución o conocer la necesidad, soporta o realiza fríamente lo que es más importante para él y con frecuencia lo más espantoso: el suicidio, la ejecución, el duelo, acciones arriesgadas de todas clases que ponen en peligro su vida y, en general, cosas contra las que se rebela toda su naturaleza animal. Ahí se ve entonces en que medida la razón se convierte en señora de la naturaleza animal y grita al fuerte: σιδερειον νυ τοι ητορ⁴³ (*ferreum certe tibi cor!*), Il.,24,521. Aquí, se

43. [«¡Tienes realmente un corazón de hierro!»]. *Iliada*, XXIV, 521

puede realmente decir, la razón se muestra *práctica*: es decir, siempre que la acción es dirigida por la razón, que los motivos son conceptos abstractos, que lo determinante no son las representaciones intuitivas individuales ni la impresión del momento que dirige al animal, entonces se muestra la *razón práctica*. Pero que esta es totalmente distinta e independiente del valor ético del obrar; que el obrar racional y el obrar virtuoso son dos cosas totalmente diferentes; que la razón se puede encontrar unida tanto con una gran maldad como con una gran bondad y al asociarse a una como a la otra simplemente les otorga una gran eficacia; que se halla igualmente presta y solícita para la ejecución metódica y consecuente de los propósitos nobles y de los malvados, de las máximas prudentes y las insensatas, lo cual está ocasionado por su naturaleza femenina, que recibe y conserva pero no engendra por sí misma: todo eso lo he explicado detalladamente y lo he ilustrado con ejemplos en el Apéndice. Lo dicho allí

103

tendría aquí su lugar propio, pero debido a la polémica contra la presunta razón práctica kantiana hubo de ser aplazado hasta ese lugar; a él remito desde aquí.

El más completo desarrollo de la *razón práctica* en el verdadero y auténtico sentido de la palabra, la cumbre suprema a la que puede llegar el hombre con el mero uso de su razón y en la cual se muestra con la máxima claridad su diferencia con el animal, se ha planteado como ideal en la *sabiduría estoica*. Pues la ética estoica no fue originaria y esencialmente una doctrina de la virtud sino una mera indicación para la vida racional, cuyo fin y objetivo último es la felicidad a través de la tranquilidad de espíritu. En ella la conducta virtuosa se presenta, por así decirlo, solo *per accidens* como medio y no como fin. Por eso la ética estoica según su esencia y su punto de vista es radicalmente distinta de los sistemas éticos que exhortan inmediatamente a la virtud, como son las doctrinas de los Vedas, Platón, el cristianismo y Kant. El fin de la ética estoica es la felicidad: τελος το αυδαιμονειν⁴⁴ (*virtutes omnes finem habere beatitudinem*), se dice en la exposición de la Estoa en Stobeo (*Ecl.*, libro II, cap. 7, p. 114, y también p. 138.) Sin embargo, la ética estoica demuestra que la felicidad no se puede encontrar con seguridad más que en la paz interior y en la tranquilidad de espíritu (αταραξια), y esta a su vez no se puede alcanzar más que con la virtud: solo eso significa la expresión de que la virtud es el Supremo Bien. Pero cuando el fin se va olvidando poco a poco en favor del medio y la virtud se recomienda de una forma que delata un interés completamente distinto de la propia felicidad porque la contradice con demasiada claridad, entonces nos encontramos con una de las inconsecuencias por las que en todo sistema la verdad conocida inmediatamente o, como se suele decir, sentida, reconduce al recto camino haciendo violencia a los razonamientos; así se ve claramente, por ejemplo, en la ética de Spinoza, que del egoísta *suum utile quaerere*⁴⁵ deriva una pura doctrina de la virtud por medio de sofismas evidentes. Según ello, tal y como yo he concebido el espíritu de la ética estoica, su origen se encuentra en el pensamiento de si el gran privilegio del hombre, la razón que tanto le alivia la vida y sus cargas de forma mediata a través de la acción planificada y lo que de ella se deriva, no podría también inmediatamente, es decir, por el

104

mero conocimiento, liberarle de una vez de los sufrimientos y tormentos de todas clases que llenan su vida, bien totalmente o casi del todo. No se consideraba adecuado al privilegio de la razón que el ser dotado de ella, que gracias a ella abarcaba y comprendía una infinitud de cosas y estados, a causa del presente y los acontecimientos que pueden contener los pocos años de una vida tan breve, efímera e incierta hubiera de estar entregado a tan intensos dolores, al gran miedo y sufrimiento procedentes del impetuoso afán del deseo y la huida; y se pensó que la adecuada aplicación de la razón tenía que ser capaz de elevar al hombre por encima de ello y hacere invulnerable. Por eso dijo Antístenes: Αει κτασθαι νουν η βροχον⁴⁶ (*aut mentem parandam, aut laqueum*) (Plutarco, *De stoic. repugn.*, cap. 14), es decir, la vida

44. [El fin es la felicidad.]

45. [«Buscar la propia utilidad». Spinoza, *Ethica*, IV, prop. 20.]

46. [Hay que adquirir entendimiento, o una soga.]

está tan llena de calamidades y molestias que hay que ponerse por encima de ella corrigiendo el pensamiento, o bien abandonarla. Se comprendió que la privación, el sufrimiento, no nacía inmediata y necesariamente del no tener, sino del querer tener y no tener; que ese querer tener era, pues, la condición necesaria de que el no tener se convirtiera en privación y engendrara dolor. Ου πενια λυπρην εργαζεται αλλα (*non paupertas dolorem effit, sed cupiditas*), Epicteto, *Fragm.*, 25. Además se sabía por experiencia que solo la esperanza, la pretensión, es lo que hace nacer y alimenta el deseo; de ahí que no nos inquieten ni atormenten los muchos males inevitables y comunes a todos ni los bienes inalcanzables, sino solo el insignificante más o menos de lo que es evitable y alcanzable para el hombre; se sabía incluso que no solo lo absolutamente sino también lo relativamente inalcanzable o inevitable, nos deja plenamente tranquilos; de ahí que los males que se añaden a nuestra individualidad o los bienes que necesariamente se le hayan de negar sean considerados con indiferencia, y que conforme a esa particularidad humana todo deseo se extinga pronto y no pueda ya engendrar ningún dolor cuando ninguna esperanza lo alimenta. De todo eso

105

resulta que toda felicidad se basa únicamente en la proporción entre nuestras pretensiones y aquello que obtenemos: da igual lo grandes o pequeñas que sean las dos magnitudes de esa proporción, pudiendo esta establecerse tanto por la disminución de la primera magnitud como por el incremento de la segunda: también resultó que todo sufrimiento nace en realidad de la desproporción entre aquello que exigimos y esperamos y lo que nos ocurre, desproporción que no se encuentra más que en el conocimiento⁴⁸ y podría suprimirse completamente con una mejor comprensión. Por eso dijo Crisipo: δει ζην κατ'εμπειριαν των φυσελ συμβαινοντων⁴⁹ (*Stobaeo, Eccl.*, libro II, cap. 7, p. 134), es decir, se debe vivir con un adecuado

47. [No genera dolor la pobreza sino el deseo.]

48. *Omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione.* Cicerón, *Tusc.*, 4, 6. [Enseñan que todas las perturbaciones se basan en el juicio y la opinión.] Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα [A los hombres no les perturban las cosas sino las opiniones sobre las cosas] {*Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opiniones*} Epicteto, cap. V.

49. [Hay que vivir conforme a la experiencia de lo que naturalmente suele ocurrir.]

conocimiento del curso de las cosas en el mundo. Pues siempre que un hombre pierde de alguna manera los nervios, es derribado por una desgracia o se enoja o desanima, con ello muestra que encuentra las cosas distintas de lo que esperaba y, por consiguiente, que estaba en un error, que no conocía el mundo ni la vida, que no sabía cómo la naturaleza inerte a través del azar, y la animada por medio de los fines opuestos y la maldad, contrarían a cada paso la voluntad del individuo: así pues, o bien no ha utilizado su razón para alcanzar un saber general de esa índole de la vida, o bien le falta juicio, si es que no reconoce en lo individual lo que sabe en general, y por eso se sorprende y pierde los nervios⁵⁰. Así, toda viva

50. Τουτο γάρ εστι το αιτιον τοις ανθρωποις παντων των κακων, το τας προληψεις τας κοινας μη δυνασθαι εΦαρμόζειν ταις επι μερους [Pues esta es la causa de todos los males para los hombres, el no poder aplicar los conceptos generales a los casos particulares] (*Haec est causa mortalibus omnium malorum, non posse communes notiones aptare singularibus*) Epict., *Dissert.*, 111, 26.

alegría es un error, una ilusión, porque ningún deseo alcanzado puede satisfacer de forma duradera y porque toda posesión y toda felicidad son simplemente prestadas por el azar durante un tiempo indeterminado y pueden así ser reclamadas a la siguiente hora. Pero todo dolor se basa en la desaparición

106

de esa ilusión: ambos surgen, pues, de un deficiente conocimiento: por eso el júbilo y el dolor permanecen siempre lejos del sabio, y ningún acontecimiento perturba su αταραξια.

Conforme a este espíritu y finalidad de la Estoa, Epicteto toma como punto de partida y repite constantemente, en cuanto núcleo de su sabiduría, que debemos tener presente y distinguir lo que depende de nosotros y lo que no, y así no tener en cuenta para nada lo último; de este modo permaneceremos con seguridad libres de todo dolor, sufrimiento y miedo. Mas lo único que depende de nosotros es la voluntad: y aquí se produce un progresivo tránsito a la doctrina de la virtud, al observar que, así como el mundo exterior independiente de nosotros determina la felicidad e infelicidad, la satisfacción o insatisfacción con nosotros mismos nace de la voluntad. Después se planteó la pregunta de si los nombres *bonum et malum* debían adjudicarse a los dos primeros o los dos últimos. Eso era en realidad arbitrario y no afectaba al asunto. No obstante, los estoicos disputaron sin cesar al respecto con los peripatéticos y epicúreos, se entretuvieron con la ilícita comparación de dos magnitudes totalmente inconmensurables y con las paradójicas sentencias opuestas que de ahí derivaban y que ellos se lanzaban unos a otros. Un interesante compendio de las mismas desde el punto de vista estoico nos los ofrecen los *Paradoxa* de Cicerón.

Zenón, el fundador, parece haber adoptado originariamente un camino algo distinto. Su punto de partida era este: que para alcanzar el supremo bien, es decir, la bienaventuranza a través de la tranquilidad de espíritu, debemos vivir en consonancia con nosotros mismos (Ὁμολογουμένως ζην' τουτο δ'εστι καθ' ενα λογον και συμφωνον ζην⁵¹. - *Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere. Stobaeo, Ecl. eth., L. II, cap. 7, p. 132.* Igualmente: Ἀπειτην διαθεσιν ειναι ψυχης συμφωνον εαυτη περι ολον τον βιον⁵² *Virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem, ibid., p.104.*) Pero eso solo resultaba posible si nos determinábamos racionalmente, según conceptos y no conforme a las impresiones y caprichos cambiantes; mas, dado que solo están en nuestro poder las máximas de nuestro obrar y no el resultado ni las circunstancias externas, para poder ser siempre consecuentes

107

teníamos que hacer solamente de aquellas y no de estos nuestro fin; con lo cual volvía a plantearse la doctrina de la virtud.

Pero ya a los seguidores inmediatos de Zenón su principio moral -vivir en consonancia- les pareció excesivamente formal y carente de contenido. De ahí que le dieran un contenido material por medio del añadido: «vivir en consonancia con la naturaleza» (ὁμολογουμενωσ τε φυσει ζην); lo cual, según informa Stobaeo en otro lugar, fue añadido por primera vez por *Cleantes*, adquiriendo el tema una gran amplitud debido a la gran esfera del concepto y la indeterminación de la expresión. Pues *Cleantes* se refería a todo el conjunto de la naturaleza y *Crisipo* a la naturaleza humana en particular (*Diog. Laert., 7, 89*). Lo único adecuado a esta última debía ser la virtud, como la satisfacción de los instintos animales lo era a las naturalezas animales; de este modo se volvía a abrir paso por la fuerza a la doctrina de la virtud y la ética debía a toda costa fundarse en la física. Pues los estoicos tendían siempre a la unidad del principio, de igual manera que para ellos Dios y el mundo no eran dos cosas distintas.

Vista en su conjunto, la ética estoica es de hecho un estimable y respetable intento de utilizar el gran privilegio del hombre, la razón, para un fin importante y saludable, a saber: para elevarle por encima de los sufrimientos y dolores que recaen sobre toda vida, por medio de la indicación

Qua ratione queas traducere leniter aevum:

Ne te semper inops agitet vexetque cupido,

Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes⁵³,

51. [Vivir en consonancia: esto es, vivir según una misma razón y en armonía consigo mismo.]

52. [La virtud es la consonancia del alma consigo misma durante toda la vida.]

53. ["Llevar una vida todo lo leve que puedas: / Que el deseo no te agite y atormente a ti, siempre necesitado, / Ni el temor y la esperanza de las cosas de escasa utilidad». Horacio, *Epist.* I, 18, 97.]

y así hacerle participe en grado sumo de la dignidad que le corresponde como ser racional en oposición al animal, y de la cual solo se puede hablar en este sentido y en ningún otro. -Esta opinión mía sobre la ética estoica implicaba que hubiera de ser mencionada aquí, al exponer lo que es la *razón* y de lo que es capaz. Pero por mucho que aquel fin sea alcanzable en cierto grado mediante la aplicación de la razón y una ética puramente racional, y aun cuando la experiencia muestre que aquellos caracteres puramente racionales, denominados comúnmente filósofos prácticos -y con razón, puesto que así como el filósofo

108

propriamente dicho, es decir, el teórico, traduce la vida en conceptos, ellos trasladan el concepto a la vida-, son los más felices, no obstante falta mucho para que se logre la perfección en este aspecto y la razón utilizada correctamente pueda realmente liberarnos de todos los vicios y los sufrimientos de la vida, y conducimos a la felicidad. Antes bien, hay una completa contradicción en querer vivir sin sufrir, contradicción que está también presente en la frecuente expresión «vida bienaventurada»: ello resultará evidente a quien haya comprendido hasta el final mi exposición siguiente. Esa contradicción se manifiesta ya en aquella ética de la pura razón, cuando el estoico se ve obligado a enlazar con su indicación a la vida bienaventurada (pues eso sigue siendo siempre su ética) una recomendación de suicidio (al igual que entre los espléndidos adornos y utensilios de los déspotas orientales se encuentra también un costoso frasquito de veneno), para el caso de que los sufrimientos corporales, que no pueden superarse con ningún principio ni razonamiento filosófico, se vuelvan insuperables e incurables; de modo que su único fin, la felicidad, resulta frustrado y para escapar del sufrimiento no queda más que la muerte, la cual debe entonces tomarse con indiferencia como cualquier otro medicamento. Aquí se hace manifiesta una fuerte oposición entre la ética estoica y las antes citadas, que ponen su fin inmediatamente en la virtud en sí misma aun en los más duros sufrimientos y no quieren que se ponga fin a la vida para huir de ellos; si bien ninguna de ellas supo expresar la verdadera razón para rechazar el suicidio, sino que recopilaban fatigosamente razones aparentes de todas clases: en el cuarto libro surgirá aquella razón en conexión con nuestro análisis. Mas esa oposición revela y confirma justamente la esencial diferencia, basada en los principios fundamentales, entre la Estoa, que en realidad no es más que un

particular eudaimonismo, y aquellas teorías mencionadas, si bien con frecuencia todas coinciden en los resultados y tienen una aparente afinidad. Pero la señalada contradicción interna de la que adolece la ética estoica hasta en su pensamiento fundamental se muestra además en que su ideal, el sabio estoico, ni siquiera en su

109

presentación puede nunca ganar vida ni verdad poética, sino que permanece como un rígido muñeco de madera con el que nada se puede hacer, que no sabe él mismo a dónde ir con su sabiduría, cuya perfecta tranquilidad, satisfacción y felicidad contradicen directamente la esencia del hombre y no nos permiten ninguna representación intuitiva. Qué distintos aparecen junto a él los vencedores del mundo y los penitentes voluntarios que la sabiduría hindú nos ha presentado y ha producido realmente, o el Salvador del cristianismo, aquella magnífica figura llena de profunda vida, de la máxima verdad poética y suma significación, que sin embargo, en su perfecta virtud, santidad y sublimidad se presenta ante nosotros en estado de máximo sufrimiento⁵⁴.

54. Véase sobre esto el capítulo 16 del segundo volumen.
