El mundo como voluntad y representación II
Complementos

Arthur Schopenhauer

Traducción, introducción y notas
de Pilar López de Santa María

E D I T O R I A L T R O T T A

La edición de esta obra ha contado con la ayuda de Goethe-Institut

Título original: Die Welt als Wille und Vorstellung II

Primera edición: 2003
Segunda edición: 2005
Tercera edición: 2009

© Editorial Trotta, S.A., 2003, 2005, 2009, 2013
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Pilar López de Santa María, 2003, 2005

ISBN: 978-84-9879-077-1 (obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-428-1 (volumen II)

CONTENIDO

Introducción: Pilar López de Santa María 9

EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN
SEGUNDO VOLUMEN, QUE CONTIENE
LOS COMPLEMENTOS AL PRIMER VOLUMEN

Complementos al Libro primero 29
Complementos al Libro segundo 227
Complementos al Libro tercero 407
Complementos al Libro cuarto 511

Índice de materias (volúmenes I y II) 709
Índice de nombres (volúmenes I y II) 733

Índice general del volumen 745

EL MUNDO
COMO VOLUNTAD
Y REPRESENTACIÓN

Por Arthur Schopenhauer

Segundo volumen, que contiene
los Complementos del primer volumen

Paucis natus est, qui
populum aetatis suae cogitat.
Sen.

[«Para ayuda de pocos ha nacido
quien piensa en la gente de su época.»]
Séneca, *Epístolas a Lucilio,* 79, 17

COMPLEMENTOS AL LIBRO PRIMERO

«'¿Por qué quieres distanciarte de todos nosotros
Y nuestra opinión?'

No escribo para agradaros
Algo debéis aprender.»

Goethe
[*Epigramas domésticos* I, 2]

| PRIMERA MITAD 3
LA DOCTRINA DE LA REPRESENTACIÓN INTUITIVA
(§ 1-7 del primer volumen)

Capítulo 1

SOBRE EL PUNTO DE VISTA IDEALISTA

En el espacio infinito existen innumerables esferas luminosas, en torno a cada una de las cuales gira aproximadamente una docena de otras más pequeñas alumbradas por ellas, y que, calientes en su interior, están cubiertas de una corteza sólida y fría sobre la cual una capa mohosa ha engendrado seres vivientes y cognoscentes: esta es la verdad empírica, la realidad, el mundo. Pero para un ser pensante es una situación penosa el encontrarse en una de aquellas innumerables esferas que flotan libremente en el espacio infinito, sin saber de dónde viene ni adónde va, y ser nada más que uno de los innumerables seres semejantes que se apiñan, se agitan y se atormentan, naciendo y pereciendo rápidamente y sin tregua dentro del tiempo sin comienzo ni fin: nada hay allí permanente más que la materia y la repetición de la misma variedad de formas orgánicas a través de vías y canales inalterables. Todo lo que la ciencia empírica puede enseñar es | simplemente la exacta natura- 4
leza y regla de esos procesos. Y por fin la filosofía moderna, sobre todo gracias a *Berkeley* y *Kant*, se ha percatado de que todo aquello es, principalmente, un mero *fenómeno cerebral*; y que implica tantas, tan grandes y tan diversas condiciones *subjetivas*, que su presunta realidad absoluta desaparece, dejando lugar a un orden del mundo totalmente distinto que sería el fundamento de aquel fenómeno [*Phänomen*], es decir, que se relacionaría con él como la cosa en sí con el mero fenómeno [*Erscheinung*].

«El mundo es mi representación» es, como los axiomas de Euclides, una proposición que cada cual tiene que reconocer como verdadera en cuanto la entiende; aunque no es de tal clase que

cualquiera la entienda en cuanto la oye. El haber traído a la conciencia esa proposición y vinculado a ella el problema de la relación entre lo ideal y lo real, es decir, entre el mundo en la cabeza y el mundo fuera de la cabeza, constituye, junto con el problema de la libertad moral, el rasgo distintivo de la filosofía moderna. Pues solo tras haberse aventurado durante miles de años en una filosofía meramente *objetiva* el hombre descubrió que, entre las muchas cosas que hacen el mundo tan enigmático y complicado, la primera y más próxima es esta: que, por muy inmenso y sólido que pueda ser, su existencia pende de un único hilo: y ese hilo es la conciencia de cada uno, en la que se asienta. Esta condición, implicada irrevocablemente en la existencia del mundo, imprime en este, pese a toda realidad *empírica*, el sello de la *idealidad* y, con ello, el del simple *fenómeno*; con lo cual, al menos desde un aspecto, hay que considerarlo semejante al sueño e incluso perteneciente a su misma clase. Pues la misma función cerebral que durante el sueño produce como por encanto un mundo totalmente objetivo, intuitivo y hasta palmario, ha de tomar igual parte en la representación del mundo objetivo de la vigilia. Aunque distintos por su materia, ambos mundos están claramente fundidos en un mismo molde. Ese molde es el intelecto, la función cerebral. Parece que fue *Descartes* el primero en alcanzar el grado de reflexión exigido por esta verdad fundamental y, en consecuencia, la convirtió, aunque provisionalmente y solo en forma | de dificultad escéptica, en el punto de partida de su filosofía. Al considerar el *cogito ergo sum* como lo único cierto y la existencia del mundo como provisional y problemática, descubrió realmente el punto de partida esencial y único correcto, al tiempo que el *verdadero* punto de apoyo de toda filosofía. Ese apoyo esencial e indispensable es *lo subjetivo, la propia conciencia*. Pues solo ella es y sigue siendo lo inmediato: todo lo demás, sea lo que sea, se encuentra mediado y condicionado por ella, por lo que depende de ella. De ahí que haya razón para considerar que la filosofía moderna parte de *Descartes* como padre de la misma. Continuando por ese camino, no mucho después llegó *Berkeley* al *idealismo* propiamente dicho, es decir, al conocimiento de que lo extenso en el espacio, a saber, el mundo objetivo o material en general, no existe como tal más que en nuestra *representación*, y que es falso y hasta absurdo atribuirle *como tal* una existencia fuera de toda representación e independiente del sujeto cognoscente, o sea, admitir una materia realmente presente y existente en sí. Pero esta concepción altamente correcta y profunda constituye en realidad toda la filosofía de *Berkeley*: en eso se quedó.

Por consiguiente, la filosofía verdadera tiene que ser, en todo caso, *idealista*; incluso ha de serlo para ser, simplemente, honesta. Pues nada es más cierto que el hecho de que nadie puede salir de sí mismo para identificarse inmediatamente con las cosas distintas de él; sino que todo aquello de lo que está seguro, de lo que tiene noticia inmediata, se halla en el interior de su conciencia. Más allá de esta no puede haber ninguna certeza *inmediata*; mas los primeros principios de una ciencia han de poseer dicha certeza. Admitir el mundo objetivo como propiamente existente es adecuado al punto de vista empírico de las restantes ciencias: no así al de la filosofía, que ha de remontarse hasta lo primero y originario. Pero solo la *conciencia* está inmediatamente dada, así que el fundamento *de la filosofía* se limita a los hechos de la conciencia, es decir que es, esencialmente, *idealista*. El realismo, recomendable al rudo entendimiento por sus visos de autenticidad, parte | de un supuesto 6
arbitrario y es un fútil castillo en el aire, ya que se salta o niega el primero de todos los hechos, a saber: que todo lo que conocemos se encuentra dentro de nuestra conciencia. Pues el que la *existencia objetiva* de las cosas está condicionada por un ser que las representa y, por lo tanto, el mundo objetivo tan solo existe *como representación*, no es una hipótesis, y aún menos una sentencia inapelable o una paradoja planteada por razones de disputa; sino que es la verdad más cierta y simple, cuyo conocimiento solo lo dificulta el hecho de que es demasiado fácil y no todos tienen la suficiente reflexión como para remontarse hasta los primeros elementos de su conciencia de las cosas. De ningún modo puede haber una existencia absoluta y objetiva en sí misma; tal cosa es incluso impensable: pues lo objetivo, en cuanto tal, tiene siempre y esencialmente su existencia en la conciencia de un sujeto, así que es su representación y, por consiguiente, está condicionado por él y también por sus formas de la representación, las cuales dependen del sujeto y no del objeto.

Que el *mundo objetivo existiría* aun cuando no hubiera ningún ser cognoscente parece, desde luego, cierto a primera vista, ya que se puede pensar *in abstracto* sin que salga a la luz la contradicción que lleva en su interior. Pero cuando se pretende *hacer realidad* ese pensamiento abstracto, es decir, reducirlo a representaciones intuitivas, las únicas de las que él (como todo lo abstracto) puede obtener contenido y verdad, y se intenta así *imaginar un mundo objetivo sin sujeto cognoscente*, entonces se da uno cuenta de que lo que ahí se está imaginando es, en realidad, lo contrario de lo que se pretendía, a saber: nada más que el simple proceso en el intelecto de un

cognoscente que intuye un mundo objetivo, o sea, justo aquello que se había querido excluir. Pues está claro que este mundo intuitivo y real es un fenómeno cerebral: de ahí lo contradictorio de suponer que debe existir también como tal, independientemente de todo cerebro.

La objeción fundamental contra la ineludible y esencial *idealidad de todo objeto*, aquella que se suscita en cada uno de forma
7 clara o confusa, es esta: también mi propia | persona es objeto para otro, así que es su representación; y, sin embargo, sé con certeza que yo existiría incluso sin que él me representase. Pero en la misma relación que tengo yo con su intelecto se encuentran también con él todos los demás objetos: por lo tanto, ellos también existirían sin que el otro los representara. La respuesta es: aquel otro cuyo objeto considero ahora que es mi persona, no es en verdad *el sujeto* sino, ante todo, un individuo cognoscente. Por eso, aunque él *no* existiera, incluso aunque no hubiera ningún otro ser cognoscente más que yo mismo, no por eso quedaría suprimido el *sujeto* en cuya representación exclusivamente existen todos los objetos. Pues ese *sujeto* soy también yo mismo, al igual que cualquier cognoscente. Por consiguiente, en ese supuesto caso mi persona seguiría existiendo, pero de nuevo como representación, a saber: en mi propio conocimiento. Pues mi persona es conocida, también por mí mismo, siempre de forma meramente mediata y nunca inmediatamente, ya que todo lo que existe como representación es mediato. En concreto, yo conozco mi cuerpo como *objeto*, esto es, como algo extenso, que ocupa un espacio y que actúa, únicamente en la intuición de mi cerebro: esta se encuentra mediada por los sentidos, sobre cuyos datos el entendimiento intuitivo realiza su función (el pasar del efecto a la causa): y así, cuando el ojo ve el cuerpo o las manos lo palpan, construye la figura que se presenta en el espacio como mi cuerpo. Pero en modo alguno me son dadas inmediatamente, ni en el sentimiento general del cuerpo ni en la autoconciencia interna, una extensión, forma y actividad coincidentes con mi propio ser, que no precisaría así para existir ningún otro en cuyo conocimiento se representara. Antes bien, aquel sentimiento general, al igual que la autoconciencia, existe inmediatamente sólo en relación con la *voluntad*, en la forma de agrado y desagrado, y como actividad en los actos de voluntad que se presentan a la intuición externa en la forma de movimientos del cuerpo. De aquí se sigue que la existencia de mi persona o mi cuerpo *en cuanto ser extenso y activo* supone siempre un *cognoscente* distinto de él: porque es esencialmente una existencia en la aprehensión, en la

representación, en suma, una existencia *para otro*. De | hecho, es 8
un fenómeno cerebral, tanto si el cerebro en el que se presenta pertenece a la propia persona como a otra. En el primer caso la persona se escinde en cognoscente y conocido, en objeto y sujeto, que en este, como en todo caso, se enfrentan de forma inseparable e incompatible. Pero si mi propia persona para existir como tal necesita siempre un cognoscente, lo mismo, por lo menos, ocurrirá con los restantes objetos para los que la objeción anterior se proponía reivindicar una existencia independiente del conocimiento y su sujeto.

Pero va de suyo que la existencia condicionada por un cognoscente es única y exclusivamente la existencia en el *espacio*, por tanto, la de un ser extenso y activo: solo esta es siempre una existencia conocida y, por consiguiente, *para otro*. Sin embargo, todo lo que existe de ese modo puede muy bien tener, además, una *existencia para sí mismo*, para la que no se requiere ningún sujeto. Pero esa existencia para sí mismo no puede ser la de la extensión y la actividad (que juntas constituyen la espacialidad), sino que se trata necesariamente de un ser de otro tipo, el de una *cosa en sí misma*, que, en cuanto tal, nunca puede ser *objeto*. Esta sería, pues la respuesta a la objeción antes planteada que, según ello, no invalida la verdad fundamental de que el mundo objetivamente presente solo puede existir en la representación, o sea, solo para un sujeto.

Obsérvese además que tampoco *Kant*, al menos mientras fue consecuente, pudo pensar con su cosa en sí *objeto* alguno. Ello se desprende ya del hecho de haber demostrado que el espacio, igual que el tiempo, son una mera forma de nuestra intuición y, por lo tanto, no pertenecen a las cosas en sí. Lo que no está en el espacio ni en el tiempo no puede tampoco ser *objeto*: así que el ser de las *cosas en sí* no puede ser *objetivo* sino de un tipo totalmente distinto, un ser metafísico. En consecuencia, en aquella proposición kantiana se encuentra también esta: que el mundo *objetivo* existe solo como representación.

Por mucho que se aduzca en contra, nada resulta tan constante y reiteradamente malentendido como el *idealismo*, en tanto es interpretado como negación de la | *realidad empírica* del mundo. 9
De aquí parte la continua recurrencia de la apelación al sano entendimiento, que aparece en versiones y disfraces de todo tipo, por ejemplo, como «*convicción fundamental*» en la escuela escocesa, o como *fe* en la realidad del mundo externo en Jacobi. El mundo externo no se nos da en modo alguno a crédito, como *Jacobi* expone, ni nosotros lo asumimos a base de confianza y fe: se da

como lo que es y da inmediatamente lo que promete. Hay que recordar que *Jacobi*, que presentó semejante sistema de crédito del mundo y embaucó con él felizmente a algunos profesores de filosofía que durante treinta años han seguido filosofando a sus anchas y ampliamente sobre él, fue el mismo que una vez denunció a *Lessing* como spinoziano y después como ateo a *Schelling*, del que recibió el conocido y bien merecido castigo. De acuerdo con su empeño, al haber reducido el mundo externo a un asunto de fe, pretendió abrir solo una portezuela a la fe y preparar el crédito para aquello que posteriormente el hombre habría de adquirir realmente a crédito: igual que si para emitir papel moneda se insistiera en que el valor del dinero contante y sonante se basa únicamente en el sello que el Estado imprime en él. Con sus filosofemas sobre la realidad del mundo externo aceptada por fe, Jacobi se asemeja exactamente al «realista transcendental que juega a idealista empírico», censurado por *Kant*. (*Crítica de la razón pura*, primera edición, p. 369.)

El verdadero idealismo no es, por el contrario, el empírico, sino el transcendental. Este deja intacta la realidad *empírica* del mundo, pero mantiene que todo *objeto*, o sea, lo empíricamente real en general, está doblemente condicionado por el *sujeto*: primero, *materialmente* o como *objeto* en general, ya que una existencia objetiva solo es pensable frente a un sujeto y como representación suya; en segundo lugar, *formalmente*, ya que el modo y manera de la existencia del objeto, es decir, del ser representado (espacio, tiempo, causalidad), parte del sujeto y está predeterminado en él. Así que al idealismo simple o de *Berkeley*, referido al
10 *objeto en general*, se une inmediatamente el *kantiano*, que | afecta al *modo y manera* específicamente dados de la existencia objetiva. Este demuestra que el mundo material en su conjunto, con sus cuerpos extensos en el espacio y relacionados causalmente unos con otros a través del tiempo, así como todo lo que de él depende, no constituye un ser *independiente* de nuestra cabeza, sino que tiene sus supuestos fundamentales dentro de nuestras funciones cerebrales, solo *por* y en las cuales es posible un orden objetivo de las cosas *tal*; porque espacio, tiempo y causalidad, en los que se basan todos aquellos procesos reales y objetivos, no son en sí mismos nada más que funciones del cerebro; así que aquel inalterable *orden* de las cosas que suministra el criterio y la guía de su *realidad* empírica, surge únicamente del cerebro y está avalado solo por él: *Kant* expuso esto detenidamente y a fondo, aunque no nombró el cerebro sino que habló de «la facultad de conocer». Incluso intentó demostrar que aquel orden objetivo en el tiempo,

el espacio, la causalidad, la materia, etc., en el que se basaban en último término todos los procesos del mundo real, considerado estrictamente, no puede ni siquiera *pensarse* como subsistente por sí, o sea, como orden de las cosas en sí, o como algo absolutamente objetivo y verdaderamente existente, ya que si se intenta pensarlo hasta el final se cae en contradicciones. Exponer esto fue el propósito de las antinomias: pero yo, en el Apéndice a mi obra, he demostrado el fracaso de su intento. Sin embargo, la doctrina kantiana, aun sin antinomias, nos lleva a ver que tanto las cosas como el modo y manera de su existencia están inseparablemente vinculados con nuestra conciencia de ellas; de ahí que quien haya captado esto claramente llegue pronto a la convicción de que es realmente absurdo suponer que las cosas existirían como tales incluso fuera e independientemente de nuestra conciencia. El hecho de que estemos tan hondamente sumergidos en el tiempo, el espacio y la causalidad, así como en todos los procesos empíricos basados regularmente en ellos; el que nosotros (y también los animales) estemos tan plenamente familiarizados con ellos y desde el principio nos sepamos orientar en ellos: eso no sería posible si nuestro entendimiento y las cosas fueran realidades distintas; antes bien, la única explicación es que ambos constituyen una totalidad, que el intelecto mismo | crea aquel orden y él existe sólo para las cosas, 11
pero también las cosas existen solo para él.

Pero incluso prescindiendo de los profundos conocimientos que únicamente la filosofía kantiana comunica, el carácter inadmisible de la tenaz aceptación del *realismo* absoluto puede demostrarse inmediatamente, o al menos hacerse notar, simplemente esclareciendo su sentido por medio de consideraciones como la siguiente. De acuerdo con el realismo, el mundo, tal y como lo conocemos, debe existir también independientemente de ese conocimiento. Ahora quisiéramos hacer desaparecer todo ser cognoscente, dejando solamente la naturaleza inorgánica y vegetal. Que estén ahí la roca, el árbol y el arroyo, así como el cielo azul; que el Sol, la Luna y las estrellas iluminen este mundo como antes: en vano, al no haber ningún ojo para verlos. Pero ahora quisiéramos, adicionalmente, incluir un ser cognoscente. Entonces aquel mundo se presenta *otra vez* en su cerebro y se repite en su interior exactamente tal y como era antes fuera de él. Así pues, al *primer* mundo se le ha añadido ahora un *segundo* que, si bien totalmente separado de aquel, se le parece como un huevo a otro. Tal y como está dispuesto el mundo *objetivo* en el infinito espacio *objetivo*, igual lo está ahora dentro del espacio *subjetivo*, conocido, el mundo *subjetivo* de esa intui-

ción. Pero este último tiene sobre el primero la ventaja de conocer que aquel espacio de ahí fuera es infinito, y hasta puede determinar de antemano, minuciosa y correctamente, la regularidad de todas las relaciones posibles y todavía no reales en él, sin que precise de un examen previo: y otro tanto determina acerca del curso del tiempo, como también de la relación causa-efecto que rige los cambios allá fuera. Pienso que todo esto, examinado más de cerca, resulta lo bastante absurdo y lleva al convencimiento de que aquel mundo absolutamente *objetivo*, fuera de la cabeza, independiente de ella y *anterior* a todo conocimiento, que suponíamos haber pensado al principio, no era otro más que el segundo, el conocido *subjetivamente*, el mundo de la representación, que es el único que somos realmente capaces de pensar. Por consiguiente, se impone por sí mismo el supuesto de que el mundo, tal y como lo conocemos,
12 existe sólo para el | conocimiento, por tanto sólo en la *representación* y nunca fuera de ella.[1] De acuerdo con ese supuesto, la cosa en sí, es decir, lo que existe independientemente de nuestro conocimiento y de cualquier otro, ha de ser considerada como totalmente distinta de la *representación* y todos sus atributos, o sea, de la objetividad en general: el qué sea constituirá el tema de nuestro segundo libro.

En cambio, la disputa sobre la realidad del mundo externo traída a consideración en el § 5 del primer volumen se basa en el supuesto aquí criticado de un mundo objetivo y uno subjetivo, ambos en el *espacio*, así como en la imposibilidad, nacida de esa hipótesis, de un tránsito, un puente entre ambos; sobre eso tengo que añadir aún lo siguiente.

Lo subjetivo y lo objetivo no representan un continuo: lo inmediatamente consciente está limitado por la piel o, más bien, por las terminaciones externas de los nervios que salen del sistema cerebral. Más allá se encuentra un mundo del que no tenemos noticia más que por representaciones en nuestra cabeza. La cuestión es si, y en qué medida, corresponde a ellas un mundo que exista con independencia de nosotros. La relación entre ambos solo podría estar

1. Recomiendo aquí especialmente el pasaje de los *Escritos mezclados* de *Lichtenberg* (Gotinga, 1801, vol. 2, pp. 12 ss.): «En sus *Cartas sobre distintos objetos de la teoría de la naturaleza* (vol. 2, p. 228), Euler dice que existirían truenos y rayos aun cuando no hubiera ningún hombre al que el rayo pudiera electrocutar. Es esta una expresión muy común, pero tengo que confesar que nunca me ha resultado fácil entenderla del todo. Me parece como si el concepto de *existencia* fuera algo tomado de nuestro pensamiento y que, de no existir ninguna criatura que sienta y piense, no existiría ninguna otra cosa».

mediada por la ley de causalidad: pues esta es la única que conduce de una cosa dada hasta otra totalmente distinta. Pero esa misma ley tiene, ante todo, que acreditar su validez. Su origen ha de ser *objetivo* o *subjetivo*: mas en ambos casos se encuentra en una u otra orilla, así que no puede proporcionar el puente. Si es, tal y como *Locke* y *Hume* supusieron, *a posteriori*, o sea, extraída de la experiencia, entonces es de origen *objetivo*, luego pertenece ella misma al mundo externo que está en cuestión | y no puede, por lo tanto, garanti- 13
zar su realidad: pues entonces, según el método de *Locke*, se demostraría la ley de causalidad a partir de la experiencia y la realidad de la experiencia a partir de la ley de causalidad. Si, por el contrario, tal y como *Kant* acertadamente nos ha enseñado, está dada *a priori*, entonces es de origen *subjetivo*, luego está claro que con ella permanecemos siempre dentro de lo *subjetivo*. Pues lo único que en la intuición está dado de forma verdaderamente *empírica* es la ocurrencia de una afección en los órganos sensoriales: el supuesto de que ésta, aunque sea solo en general, ha de tener una *causa* se basa en una ley radicada en la forma de nuestro conocer, es decir, en las funciones de nuestro cerebro, cuyo origen es, por tanto, tan subjetivo como aquella afección sensorial. La *causa* que, de acuerdo con esa ley, se supone para la sensación dada se presenta entonces en la intuición como *objeto* cuyo fenómeno tiene por forma el espacio y el tiempo. Pero también *estas* mismas formas son a su vez de origen totalmente subjetivo: pues ellas constituyen el modo y manera de nuestra facultad intuitiva. Aquel paso de la sensación a su causa que, tal y como repetidamente he expuesto, fundamenta toda intuición sensorial, basta para indicarnos la presencia empírica, en el espacio y el tiempo, de un objeto de experiencia, así que es del todo suficiente para la vida práctica; pero no basta en modo alguno para proporcionarnos la clave de la existencia y esencia en sí de los fenómenos que de ese modo se originan para nosotros o, más bien, de su sustrato inteligible. El hecho de que, con ocasión de ciertas sensaciones acontecidas en mis órganos sensoriales, surja en mi cabeza una *intuición* de cosas extensas en el espacio, permanentes en el tiempo y causalmente activas, no me autoriza en absoluto a suponer que semejantes cosas con tales propiedades existan también en sí mismas, esto es, independientemente y fuera de mi cabeza. Ese es el correcto resultado de la filosofía *kantiana*. Este se vincula con el resultado de *Locke*, anterior, igualmente correcto pero más fácil de entender. Aun cuando se admitieran realmente cosas externas como causas de nuestras impresiones sensoriales, tal y como lo admite la teoría de *Locke*, entre la *sensación* en la que | consiste el 14

efecto y la *naturaleza* objetiva de la *causa* que la produce no puede haber *semejanza* alguna; porque la sensación, en cuanto función orgánica, está ante todo determinada por la muy artificiosa y complicada naturaleza de nuestros órganos sensoriales; por eso, está simplemente estimulada por las causas externas pero después se realiza en total acuerdo con sus propias leyes, así que es plenamente subjetiva. La filosofía de *Locke* fue la crítica de las funciones sensoriales; *Kant*, sin embargo, ha ofrecido la crítica de las funciones cerebrales. Mas en todo esto hay que hacer presente el resultado de la filosofía de *Berkeley* que yo he recuperado, a saber: que todo *objeto*, cualquiera que sea su origen, está ya *en cuanto objeto* condicionado por el sujeto, o sea que es solo su *representación*. El fin del realismo es precisamente el objeto sin sujeto: pero no es posible ni siquiera pensar claramente tal cosa.

De toda esta exposición se infiere de forma segura y clara que el intento de concebir *la esencia en sí* de las cosas es estrictamente inalcanzable por la vía del mero *conocimiento y representación*; porque esta le viene siempre a las cosas *desde fuera* y tiene que permanecer siempre *fuera*. Aquel intento solo podría conseguirse encontrándonos *nosotros mismos* en el interior de las cosas, con lo que este nos resultaría inmediatamente conocido. En qué medida sea este realmente el caso, lo examina mi segundo libro. Pero mientras nos mantengamos, como en este primer libro, dentro de la concepción objetiva, o sea, en el *conocimiento*, el mundo es y sigue siendo para nosotros una mera *representación*, ya que aquí no es posible ningún camino que nos conduzca más allá de él.

Pero además, la constatación del punto de vista *idealista* es un contrapeso necesario del *materialista*. En efecto, la controversia sobre lo real y lo ideal puede ser también considerada como refiriéndose a la existencia de la *materia*. Pues es sobre la realidad o idealidad de esta sobre lo que en último término se discute. ¿Existe la materia como tal solo en nuestra representación o es también independiente de ella? En el último caso, ella sería la cosa en sí, y quien acepte una materia existente en sí misma tendrá, consecuentemente, que ser materialista, es decir, convertirla en principio ex-
15 plicativo de todas las cosas. | Quien, por contra, la niegue como cosa en sí es, *eo ipso*, idealista. Entre los modernos, únicamente *Locke* ha afirmado directamente y sin rodeos la realidad de la materia: por eso su teoría ha conducido, por mediación de la de *Condillac*, al sensualismo y materialismo de los franceses. *Berkeley* es el único que ha negado directamente y sin modificaciones la materia. Así que la oposición consumada se da entre el idealismo y el mate-

rialismo, representados en sus extremos por *Berkeley* y los materialistas franceses (Holbach). No hay que mencionar aquí a *Fichte*: él no merece ningún puesto entre los auténticos filósofos, esos elegidos de la humanidad que con suma seriedad buscan, no su provecho, sino la *verdad*; y por eso no deben ser confundidos con aquellos que bajo ese pretexto sólo tienen a la vista su éxito personal. *Fichte* es el padre de la *pseudofilosofía*, del método *fraudulento* que intenta engañar con la ambigüedad en el uso de las palabras, el discurso incomprensible y los sofismas, imponerse con un tono distinguido y así embaucar a los que están deseosos de aprender; tras haber sido aplicado por *Schelling*, el método alcanzó su cima con *Hegel*, en quien maduró hasta la auténtica charlatanería. Pero el que pretenda en serio nombrar juntos a ese *Fichte* y a Kant demuestra que no tiene ni idea de quién es *Kant*. — Sin embargo, también el materialismo tiene su justificación. Es exactamente tan verdadero que el cognoscente es un producto de la materia, como que la materia es una mera representación del cognoscente: pero es también igual de unilateral. Pues el materialismo es la filosofía del sujeto que en su cálculo se olvida de sí mismo. Por eso, frente a la afirmación de que yo soy una mera modificación de la materia hay que hacer valer la de que toda materia existe solamente en mi representación: y esta no tiene menos razón. La sentencia platónica ὕλη ἀληθινὸν ψεῦδος[2] (*materia mendacium verax*) parece haber sido suscitada por un conocimiento aún oscuro de estas relaciones.

Como se ha dicho, el *realismo* conduce necesariamente al *materialismo*. Pues si la intuición empírica nos proporciona las cosas en sí, tal y como existen independientemente de nuestro conocer, entonces | la experiencia nos ofrece también el *orden* de las cosas en 16
sí, esto es, el verdadero y único orden del mundo. Mas esa vía conduce a la aceptación de que solo hay *una* cosa en sí, la materia, de la que todo lo demás son modificaciones, ya que aquí el curso de la naturaleza constituye el orden del mundo absoluto y único. Durante el tiempo en que el *realismo* fue de validez indiscutible, para evitar esa consecuencia se formuló junto a él el *espiritualismo*, o sea, el supuesto de una segunda sustancia fuera de la materia y puesta junto a ella, una *sustancia inmaterial*. Ese dualismo y *espiritualismo*, que la experiencia, la demostración y la capacidad de comprensión desamparan en igual medida, fue negado por *Spinoza* y demostrado como falso por *Kant*, que pudo hacerlo porque al

2. [«La materia es la falsedad verdadera», sentencia supuestamente platónica, probablemente tomada por Schopenhauer de Plotino, *Enéadas* II, 5, 5.]

mismo tiempo restablecía el *idealismo* en sus derechos. Pues con el *realismo* se elimina por sí mismo el *materialismo*, para contrarrestar el cual se había inventado el *espiritualismo*; porque entonces la materia, junto con el curso de la naturaleza, se convierten en meros *fenómenos* que están condicionados por el intelecto en cuanto existen solo en su *representación*. Por consiguiente, el remedio aparente y falso contra el *materialismo* es el *espiritualismo*, el real y verdadero es el *idealismo* que, al hacer depender el mundo objetivo *de nosotros*, proporciona el necesario contrapeso a la dependencia en la que el curso de la naturaleza nos sitúa *a nosotros con respecto a él*. El mundo del que el yo se separa con la muerte era, por otro lado, mi mera representación. El centro de gravedad de la existencia recae en el *sujeto*. Lo que se demuestra no es, como en el espiritualismo, la independencia del cognoscente respecto de la materia, sino la dependencia de toda materia respecto de él. Desde luego, esto no es tan fácil de concebir ni tan cómodo de manejar como el espiritualismo con sus dos sustancias: pero χαλεπὰ τὰ καλά[3].

Sin embargo, al punto de partida *subjetivo* «el mundo es mi representación» se enfrenta, de momento con la misma justificación, el *objetivo* «el mundo es materia» o «solo la materia existe verdaderamente» (ya que ella es lo único que no está sometido al nacer y al perecer), o «todo lo existente es materia». Este es el punto de partida de Demócrito, Leucipo y Epicuro. Pero, examinado más de cerca, el partir del *sujeto* tiene una ventaja real: da un paso
17 adelante totalmente justificado. | En efecto, la conciencia es lo único *inmediato*: pero la sobrepasamos tan pronto como nos dirigimos a la materia y la convertimos en punto de partida. Por otro lado, tendría que ser posible construir el mundo a partir de la materia y sus propiedades conocidas correcta, plena y exhaustivamente (para lo cual nos falta mucho todavía). Pues todo lo originado ha llegado a ser real por medio de *causas* que solo podían actuar y concurrir en virtud de las *fuerzas fundamentales* de la *materia*: mas estas han de ser totalmente demostrables al menos *objective*, aun cuando *subjective* no podamos llegar nunca a conocerlas. Pero tal explicación y construcción del mundo no solo se basa siempre en la hipótesis de una existencia en sí de la materia (mientras que en verdad está condicionada por el sujeto), sino que además *en* esa materia tendría que considerar y dejar como inexplicables, o sea,

3. [«Lo bueno es arduo», cf. Platón, *República* VI, 11, 435c, 497d.]

como *qualitates occultae*, todas sus *propiedades originarias*. (Véase § 26 y 27 del primer volumen.) Pues la materia es simplemente el soporte de esas fuerzas, como la ley de la causalidad es solo el principio ordenador de sus fenómenos. Además, una explicación así del mundo seguiría siendo meramente relativa y condicionada, obra de una *física* que a cada paso anhelaría una *metafísica*. Por otro lado, también el punto de partida subjetivo y el principio «el mundo es mi representación» tiene su parte inadecuada: primero, porque es unilateral, ya que el mundo es también mucho más (a saber, cosa en sí, voluntad), e incluso el ser representación es en cierta medida accidental a él; y además, porque solo expresa que el objeto está condicionado por el sujeto, sin afirmar al mismo tiempo que también el sujeto como tal está condicionado por el objeto. Pues tan falsa como la proposición del rudo entendimiento —«El mundo, el objeto, existiría aun cuando no hubiera ningún sujeto»— lo es esta: «El sujeto sería un cognoscente aun cuando no tuviera ningún objeto, es decir, ninguna representación». Una conciencia sin objeto no es una conciencia. Un sujeto pensante tiene por objeto los *conceptos*, uno que intuya sensiblemente tiene objetos con cualidades acordes con su organización. Si despojamos al *sujeto* de todas sus determinaciones próximas y formas | de su conocimiento, 18
entonces desaparecen también todas las propiedades del *objeto* y no queda más que la *materia sin forma ni cualidad*, que es tan imposible de hallar en la experiencia como el sujeto sin las formas del conocer, pero que permanece frente al sujeto desnudo en cuanto tal, como un reflejo suyo que solo puede desaparecer al mismo tiempo que él. Aunque el materialismo creía postular únicamente esa materia, algo así como los átomos, inconscientemente añadió no solo el sujeto sino también el espacio, el tiempo y la causalidad, que se basan en determinaciones especiales del sujeto.

El mundo como representación, el mundo objetivo, tiene, por así decirlo, dos polos opuestos: el sujeto cognoscente en sentido estricto, sin las formas de su conocer, y la materia bruta sin forma ni cualidad. Ambos son del todo incognoscibles: el sujeto, porque es el cognoscente; la materia, porque no puede ser intuida sin forma ni cualidad. Sin embargo, ambos son las condiciones fundamentales de toda intuición empírica. Y así, frente a la materia bruta, informe y totalmente muerta (esto es, carente de voluntad), que no se da en ninguna experiencia pero se supone en todas, se halla como su puro contrario el sujeto cognoscente, simplemente como tal, que constituye el supuesto de toda experiencia. Este sujeto no está en el tiempo, pues el tiempo no es más que la forma próxima de todo su

representar; la materia que se le enfrenta es, en correspondencia con él, eterna, imperecedera, persiste en todo tiempo, pero no es extensa porque la extensión da forma, así que no es espacial. Todo lo demás se concibe en un continuo nacer y perecer, mientras que aquellos dos representan los extremos estáticos del mundo como representación. Por eso se puede considerar la persistencia de la materia como el reflejo de la intemporalidad del sujeto puro tomado como condición de todo objeto. Ambos pertenecen al fenómeno, no a la cosa en sí; pero constituyen el andamiaje fundamental del fenómeno. Ambos son descubiertos únicamente por abstracción, no son inmediatamente dados de forma pura y por sí.

El defecto fundamental de todos los sistemas es el desconocimiento de esta verdad: que *el intelecto y la materia* son *correlatos*,
19 es decir, el uno existe para el otro, ambos | se mantienen y caen conjuntamente, el uno es el mero reflejo del otro e incluso son en realidad una y la misma cosa considerada desde dos aspectos opuestos; una cosa que —lo anticipo aquí— es el fenómeno de la voluntad o cosa en sí; ambos son, por lo tanto, secundarios, de ahí que el origen del mundo no pueda buscarse en ninguno de ellos. Pero debido a ese desconocimiento, todos los sistemas (exceptuando quizás el spinozismo) buscaron el origen de todas las cosas en uno de aquellos dos. En efecto, en unos casos establecen un intelecto, νοῦς, como el verdadero principio y δημιουργός[4], atribuyéndole una *representación* de las cosas y del mundo anterior a la realidad de estos: y con ello distinguen el mundo real del mundo como representación, lo cual es falso. Por eso, aquello que distingue a ambos, la *materia*, se presenta como la cosa en sí. De ahí nace el apuro por introducir esa materia, la ὕλη, para que, añadiéndose a la mera representación del mundo, otorgue a este realidad. Pero entonces, o bien aquel intelecto originario ha de encontrar la materia ya dada y entonces esta es, igual que él, un principio absoluto y obtenemos dos principios absolutos, el δημιουργός y la ὕλη; o bien la crea de la nada: una suposición esta a la que se opone nuestro entendimiento, que sólo es capaz de concebir cambios en la materia y no un nacer o perecer de ésta; lo cual se basa en el fondo, en que la materia es su correlato esencial. Los que en oposición a esos sistemas convierten el otro de los dos correlatos, es decir, la materia, en un principio absoluto establecen una materia que existiría sin ser representada, lo cual es una contradicción directa, tal y como ha quedado

4. [Demiurgo, artífice del Universo.]

ya suficientemente explicado; porque en la existencia de la materia no pensamos nunca más que su ser representada. A ellos les surge luego la dificultad de añadir a la materia, que es su único principio absoluto, el intelecto que ha de tener experiencia de ella. Este punto flaco del materialismo lo he esbozado en el § 7 del primer volumen. En mi sistema, en cambio, la materia y el intelecto son correlatos inseparables, existen solamente el uno para el otro, por lo tanto de forma relativa: la materia es la representación del intelecto; el intelecto es aquello en cuya sola representación existe la materia. Ambos unidos constituyen el *mundo como representación*, el cual es precisamente | el *fenómeno de Kant*, por lo tanto algo secundario. 20
Lo primario es lo que se manifiesta, la *cosa en sí misma*, y como tal llegaremos después a conocer la *voluntad*. Esta no es en sí ni representante ni representada, sino completamente distinta de su forma fenoménica.

Para concluir enfáticamente esta consideración tan importante como difícil, quisiera ahora personificar y poner en diálogo aquellas dos abstracciones, siguiendo el precedente del *Prabodha Chandro Daya*[5]: también se puede comparar con él un diálogo semejante de la materia con la forma en los *Duodecim principia philosophiae* de *Raimundo Lulio*, capítulos 1 y 2.

El sujeto

Yo existo, y fuera de mí no hay nada. Pues el mundo es mi representación.

La materia

¡Osada ilusión! Yo, yo existo, y fuera de mí no hay nada. Pues el mundo es mi forma efímera. Tú eres un mero resultado de una parte de esa forma, y totalmente contingente.

El sujeto

¡Qué disparatada presunción! Ni tú ni tu forma existiríais sin mí: estáis condicionadas por mí. Quien me deja de lado y cree que

5. [*La salida de la Luna del conocimiento*, drama alegórico de *Krisna Misra* (1200 d. C.), en el que se personifican conceptos filosóficos.]

todavía os puede seguir pensando, cae en un burdo engaño: pues vuestra existencia fuera de mi representación es una contradicción directa, un *sideroxylon*[6]. Que *vosotras existís* significa únicamente que sois representadas por mí. Mi representación es el lugar de vuestra existencia: por eso yo soy la primera condición de la misma.

La materia

Por suerte, la osadía de tu afirmación será pronto rebatida de forma real y no con simples palabras. Solo unos pocos instantes, y tú dejarás de existir, te hundirás en la nada con toda tu jactancia, te
21 habrás esfumado como una sombra y corrido la suerte | de todas mis formas pasajeras. Yo, en cambio, yo permanezco invulnerable y sin merma, de milenio en milenio, a través del tiempo infinito, y contemplo impasible el juego del cambio de mis formas.

El sujeto

Ese tiempo infinito que tú te jactas de sobrevivir, al igual que el espacio infinito que llenas, existe sólo en mi representación, incluso es una mera forma de mi representación que llevo en mí y en la que tú te manifiestas, que te abarca y en virtud de la cual tú existes. Pero esa destrucción con la que me amenazas no *me* afecta; entonces serías destruida tú *conmigo*: más bien afecta solo al individuo, que es mi soporte por poco tiempo y es representado por mí al igual que todo lo demás.

La materia

Aun cuando te conceda eso y admita que tu existencia, que está inseparablemente unida a esos individuos perecederos, ha de considerarse como algo subsistente por sí, sin embargo sigue siendo dependiente de la mía. Pues tú eres sujeto solo en la medida en que tienes un objeto. Y ese objeto soy yo. Yo soy su núcleo y su contenido, lo permanente en él, lo que le da coherencia y sin lo cual sería tan inconsistente y flotaría tan vano como los sueños y fantasías de tus individuos, aunque estos mismos han tomado también de mí su contenido aparente.

6. [Madero de hierro.]

El sujeto

Haces bien en no pretender rechazar mi existencia por el hecho de que esté ligada a los individuos: pues tan inseparablemente como estoy yo encadenado a ellos, lo estás tú a tu hermana, la forma, y nunca te manifiestas sin ella. A ti, como a mí, ningún ojo nos ha visto desnudos y aislados: pues ambos somos meras abstracciones. En el fondo existe *un* ser que se intuye a sí mismo y es por sí mismo intuido, pero cuyo ser en sí no puede consistir ni en intuir ni en ser intuido, ya que eso está repartido entre nosotros dos.

| *Ambos* 22

Así pues, estamos inseparablemente ligados como partes necesarias de una totalidad que nos abarca a ambos y subsiste por nosotros. Solo un malentendido nos puede enfrentar hostilmente e inducirnos a que el uno dispute al otro una existencia con la que la suya propia se mantiene y sucumbe.

Esa totalidad que abarca a ambos es el mundo como representación o el fenómeno. Tras su supresión queda aún lo puramente metafísico, la cosa en sí, que conoceremos en el segundo libro como la voluntad.

Capítulo 2

SOBRE LA DOCTRINA DEL CONOCIMIENTO INTUITIVO O DEL ENTENDIMIENTO

Con toda su idealidad *transcendental*, el mundo objetivo mantiene la realidad *empírica*: el objeto no es, ciertamente, cosa en sí, pero es real en cuanto empírico. El espacio sólo existe en mi cabeza, pero empíricamente mi cabeza está en el espacio. La ley de causalidad no puede nunca servir para eliminar el idealismo constituyendo un puente entre las cosas en sí y nuestro conocimiento de ellas, y asegurando realidad absoluta al mundo que se manifiesta a resultas de su aplicación: pero ello no suprime en modo alguno la relación causal de los objetos entre sí, ni tampoco la que indiscutiblemente tiene lugar entre el propio cuerpo de cada cognoscente y los demás objetos materiales. Mas la ley de causalidad relaciona solo los fenómenos y no conduce más allá de ellos. Con ella estamos y nos mantenemos en el mundo de los objetos, es decir, de los fenómenos o de las representaciones propiamente dichas. Sin embargo, la totalidad de tal mundo empírico permanece condicionada, en primer lugar, por el conocimiento de un sujeto en general, en cuanto supuesto necesario del mismo, y luego por las formas especiales de
23 nuestra intuición y aprehensión; | así que cae necesariamente dentro del mero *fenómeno* y no tiene ninguna pretensión de validez para el mundo de las cosas en sí. Incluso el mismo sujeto (en cuanto es mero cognoscente) pertenece al puro fenómeno, constituyendo su otra mitad complementaria.

Sin la aplicación de la ley de causalidad no se podría llegar nunca a la intuición de un mundo *objetivo*: pues esa intuición es, tal y como a menudo he expuesto, esencialmente *intelectual* y no meramente *sensual*. Los sentidos proporcionan la mera *sensación*, que

está aún lejos de ser *intuición*. Dentro de la intuición, *Locke* separó la parte correspondiente a la afección sensorial, dándole el nombre de *cualidades secundarias*, las cuales negó con toda razón de las cosas en sí. Pero *Kant*, siguiendo adelante con el método de *Locke*, separó y negó de las cosas en sí también lo que pertenece a la *elaboración* de aquel material (la afección sensorial) a través del *cerebro*, resultando que en ello se comprendía todo lo que *Locke* había dejado como cualidades *primarias* de las cosas en sí, a saber, extensión, forma, solidez, etc., con lo que en *Kant* la cosa en sí se convierte en una X totalmente desconocida. Por lo tanto, en *Locke* la cosa en sí no tiene color, ni sonido, ni olor, ni sabor, no es ni caliente ni fría, ni blanda ni dura, ni lisa ni áspera; pero sigue teniendo extensión, forma, impenetrabilidad, reposo o movimiento, y medida y número. En cambio, en *Kant* se ha deshecho también de todas esas últimas propiedades; pues estas solo son posibles en virtud del tiempo, el espacio y la causalidad, pero estos surgen de nuestro intelecto (cerebro), exactamente igual que los colores, tonos, olores, etc., nacen de los nervios de los órganos sensoriales. En *Kant* la cosa en sí se ha hecho inespacial, inextensa e incorpórea. Así que la relación entre lo que aportan los meros *sentidos* a la intuición en la que se encuentra el mundo objetivo y lo que aporta a esta la *función cerebral* (espacio, tiempo, causalidad), es igual a la existente entre la masa de los nervios sensitivos y la masa del cerebro, descontando la parte de este que se emplea para el *pensamiento*, es decir, para la representación abstracta, y de la que por tanto carecen los animales. Pues, así como los nervios de los órganos sensoriales | otorgan a los objetos fenoménicos color, sonido, sabor, olor, temperatura, etc., así el cerebro les da extensión, forma, impenetrabilidad, movilidad, etc.; en suma, todo aquello que solamente es representable mediante el tiempo, el espacio y la causalidad. Lo exigua que es la participación de los sentidos en la intuición frente a la del intelecto, lo prueba también la comparación del aparato nervioso para la recepción de las impresiones con el de su elaboración; pues la masa de los nervios sensibles del conjunto de los órganos sensoriales es muy pequeña en comparación con la del cerebro; y ello es así incluso en los animales, cuyo cerebro, dado que ellos no piensan verdaderamente, esto es, de forma abstracta, no sirve más que para producir la intuición; y, sin embargo, en los casos en los que esta es completa, o sea, en los mamíferos, tiene un volumen significativo incluso descontando el cerebelo, cuya función es regular los movimientos.

Una fundamentada convicción de la insuficiencia de los *sentidos* para producir la intuición objetiva de las cosas, como también del

origen no empírico de la intuición del espacio y el tiempo, puede obtenerse, como confirmación de las verdades kantianas por vía *negativa*, en el excelente libro de *Thomas Reid*: *Inquiry into the human mind, first edition*, 1764, *6th. edition* 1810.* Reid refuta la teoría lockeana de que la intuición es un producto de los *sentidos*, al exponer con profundidad y agudeza que el conjunto de las afecciones sensoriales no tienen la menor semejanza con el mundo conocido en la intuición, y que especialmente las cinco cualidades primarias de *Locke* (extensión, forma, solidez, movimiento, número) no nos pueden ser proporcionadas por ninguna afección sensorial. Y, en consecuencia, abandona la cuestión del surgimiento y origen de la intuición como totalmente irresoluble. Así, aun desconociendo totalmente a *Kant*, ofrece, siguiendo la *regula falsi*[1], una fundada demostración de la intelectualidad de la intuición (que en realidad yo he expuesto por vez primera siguiendo la teoría kantiana) y del origen apriórico que Kant descubrió en los elementos constitutivos de aquella, es decir, el espacio, el tiempo y la causalidad, elementos de los que surgen aquellas cualidades primarias de Locke y por medio de los cuales se pueden construir fácilmente. El libro de
25 *Thomas Reid* es muy | ilustrativo y merece la pena leerlo, mucho más que todo lo que se ha escrito después de Kant tomado en su conjunto. Otra demostración indirecta de la misma doctrina la ofrecen, bien que por la vía del error, los filósofos sensualistas franceses, los cuales, desde que *Condillac* siguió las huellas de *Locke*, se afanaron en probar realmente que todo nuestro representar y pensar se retrotrae a meras *afecciones sensoriales* (*Penser c'est sentir*[2]) las cuales, siguiendo el precedente de Locke, denominan *idées simples* y con cuya simple combinación y comparación debe construirse todo el mundo objetivo en nuestra cabeza. Esos señores tienen realmente *des idées bien simples*: es divertido ver cómo ellos, a los que les falta tanto la profundidad de la filosofía alemana como la honestidad de la inglesa, aplican aquí y allá aquel miserable material de la afección sensorial y pretenden hacerlo importante para componer a partir de él el fenómeno tan significativo del mundo de la representación y el pensamiento. Pero el hombre construido por ellos tendría que ser, por hablar anatómicamente,

* *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común,* trad. e intr. de E. Duthie, Trotta, Madrid, 2004.

1. [Regla de lo falso: forma de demostración indirecta en la que se prueba la falsedad del contrario de una tesis para establecer la verdad de esta.]

2. [«Pensar es sentir», máxima del sensualismo francés.]

un *Anencephalus*, una *Tête de crapaud*[3], con simples instrumentos sensoriales, sin cerebro. Por citar a modo de ejemplo solo algunos de los innumerables intentos de este tipo, aludiré a *Condorcet* al comienzo de su libro *Des progrès de l'esprit humain* y a Tourtual, en relación con la visión, en el segundo volumen de *Scriptores ophthalmologici minores; edidit Justus Radius* (1828).

El sentimiento de la insuficiencia de una explicación meramente sensualista de la intuición se muestra igualmente en la afirmación, expresada poco antes de la aparición de la filosofía kantiana, de que no tenemos meras *representaciones* de las cosas obtenidas mediante la afección sensorial, sino que percibimos inmediatamente *las cosas mismas*, aunque queden fuera de nosotros; lo cual es, desde luego, inconcebible. Y eso no se pensaba en sentido idealista sino que se afirmaba desde el punto de vista del realismo común. De forma correcta y precisa expresa el famoso *Euler* aquella afirmación, en sus *Cartas a una princesa alemana*, volumen 2, página 68: «Creo, por lo tanto, que las afecciones (de los sentidos) contienen algo más de lo que los filósofos se figuran. No son meras percepciones vacías de ciertas impresiones que se producen en el cerebro: no ofrecen al alma | meras *ideas* de las cosas, sino que *le presentan también* 26
realmente objetos que existen fuera de ella, aun cuando no podamos concebir cómo sucede esto». Esta opinión se explica por lo siguiente: aunque, tal y como he explicado largamente, la intuición está mediada por la aplicación de la ley de causalidad conocida por nosotros *a priori*, en el caso de la visión no aparece con clara conciencia el acto del entendimiento por el que pasamos del efecto a la causa; de ahí que no se distinga la afección sensorial de la representación que a partir de ella, como materia bruta, forma el entendimiento. Aún menos puede presentarse a la conciencia una distinción entre objeto y representación que no existe en absoluto; antes bien, percibimos con total inmediatez *las cosas mismas,* y como ubicadas *fuera de nosotros*; aunque es cierto que lo inmediato solo puede ser la *sensación* y esta se halla limitada al ámbito de debajo de nuestra piel. Esto se explica porque el *fuera de nosotros* es una determinación exclusivamente *espacial*, pero el espacio mismo es una forma de nuestra facultad intuitiva, es decir, una función de nuestro cerebro: por eso el «fuera de nosotros» al que trasladamos los objetos con ocasión de la sensación visual está en el interior de nuestra cabeza: pues ahí está todo su escenario. Es más o menos como cuando en el teatro vemos la montaña, el bosque y el mar,

3. [Ser sin cerebro. Cabeza de sapo.]

pero todo queda en casa. A partir de aquí resulta comprensible que nosotros intuyamos las cosas con la determinación de la *exterioridad* pero de forma totalmente *inmediata* y que, en cambio, no tengamos una representación interior de las cosas externas que difiera de las mismas. Pues las cosas existen *en el espacio* y, por consiguiente, *fuera de nosotros*, solo en la medida en que las *representamos*: de ahí que esas *cosas* que intuimos inmediatamente, y no en su mero reflejo, sean solo *nuestras representaciones* y no existan más que en nuestra cabeza. No es que, como dice *Euler*, intuyamos inmediatamente las cosas situadas fuera de nosotros; sino que, más bien, las cosas que intuimos como exteriores son solo nuestras representaciones y, por lo tanto, algo que percibimos inmediatamente. La correcta observación presentada en las anteriores palabras de *Euler* ofrece así una nueva confirmación de la Estética
27 transcendental kantiana | y de mi teoría de la intuición basada en ella, como también del idealismo en general. La inmediatez e inconsciencia con las que en la intuición realizamos el *tránsito de la sensación a su causa* pueden ejemplificarse mediante un proceso análogo en la representación *abstracta* o pensamiento. En efecto, al leer y oír recibimos meras palabras, pero pasamos de estas a los conceptos por ellas designados de forma tan inmediata, que es como si recibiéramos *inmediatamente los conceptos*: pues no llegamos a ser en absoluto conscientes del tránsito hasta ellos. Por eso a veces no sabemos en qué idioma leímos ayer algo de lo que nos acordamos. Sin embargo, que ese tránsito se produce siempre se nota cuando en algún caso no se produce, es decir, cuando, estando distraídos, leemos sin pensar y luego nos damos cuenta de que hemos recibido todas las palabras pero ningún concepto. Solo cuando pasamos de conceptos abstractos a imágenes de la fantasía llegamos a ser conscientes del cambio.

Por lo demás, en el caso de la percepción empírica, la inconsciencia con la que se produce el tránsito de la sensación a su causa se da únicamente en la intuición en sentido estricto, es decir, en la *visión*; en cambio, en todas las demás percepciones sensibles aquel se realiza con conciencia más o menos clara; por eso en la aprehensión a través de los cuatro sentidos más groseros, su realidad puede constatarse fácticamente de forma inmediata. En la oscuridad palpamos una cosa por todos lados hasta que, a partir de sus distintos efectos en las manos, podemos construir la causa de los mismos como una figura determinada. Además, si algo resulta liso al tacto, a veces pensamos si acaso tenemos grasa o aceite en las manos: e igualmente, cuando algo nos da la impresión de frío nos pregunta-

mos si tenemos las manos muy calientes. En el caso de un sonido, a veces dudamos de si era meramente interno o una afección real del oído procedente de fuera; luego, si sonaba cercano y débil o lejano y fuerte; después, de qué dirección venía y, finalmente, si era el timbre de un hombre, de un animal o de un instrumento: así que, para un efecto dado, investigamos la causa. En el olfato y el gusto, la | incertidumbre sobre la clase de causa objetiva del efecto 28
sentido es habitual: así de claramente se separan aquí ambos. La razón de que *en la visión* el tránsito del efecto a la causa se produzca de forma totalmente inconsciente y parezca así como si este tipo de percepción fuera totalmente inmediata y consistiera solo en la afección sensible, sin operación del entendimiento, se encuentra, en parte, en la elevada perfección del órgano y, en parte, en la acción exclusivamente rectilínea de la luz. En virtud de esta última, la impresión misma se dirige ya al lugar de la causa, y allí el ojo tiene la capacidad de percibir de un vistazo y con la mayor precisión todos los matices de luz, sombras, color y contorno, así como todos los datos con los que el entendimiento estima la distancia; así, en las impresiones de este sentido, la operación del entendimiento se produce con una rapidez y seguridad tales que no le permiten llegar a la conciencia más de lo que puede hacerlo el deletreo al leer; por eso parece como si la sensación misma proporcionara inmediatamente los objetos. Sin embargo, es justamente en la visión donde la operación *del entendimiento*, consistente en conocer la causa a partir del efecto, resulta más significativa: gracias a ella, lo percibido doble, con dos ojos, es intuido en forma simple; gracias a ella, la impresión que llega invertida a la retina a consecuencia del cruce de los rayos en la pupila, poniendo abajo lo que está arriba, es colocada de nuevo al derecho, al buscar su causa por el camino de regreso en igual recorrido; o, como se suele expresar: vemos las cosas derechas, aunque su imagen en el ojo está invertida; finalmente, gracias a aquella operación del entendimiento estimamos en una intuición inmediata el tamaño y la distancia a partir de los cinco diferentes datos que *Th. Reid* describe con gran claridad y belleza. Todo esto, como también las pruebas que demuestran irrefutablemente la *intelectualidad de la intuición*, lo expuse ya en 1816 en mi tratado *Sobre la visión y los colores* (segunda edición, 1854); significativas adiciones aparecen en la elaboración latina corregida, quince años posterior, que, bajo el título *Theoria colorum physiologica eademque primaria*, se encuentra en el tercer volumen de la obra *Scriptores* | *ophthalmologici minores*, publicada 29
por *Justus Radius* en 1830. Pero donde más detallada y fundada-

mente se expone es en la segunda edición de mi tratado *Sobre el principio de razón*, § 21. Ahí remito con relación a este importante tema, a fin de no hinchar aún más las presentes explicaciones.

En cambio, sí puede haber lugar aquí para una observación que afecta a la estética. En virtud de la probada intelectualidad de la intuición, también la contemplación de objetos bellos, por ejemplo, de una bonita vista, es un *fenómeno cerebral*. Por eso la pureza y perfección de la misma no dependen solo del *objeto*, sino también de la índole del cerebro, en concreto de su forma y tamaño, de lo fino de su textura y de la viveza de su actividad por la energía del pulso de las arterias cerebrales. Según ello, la imagen de la misma vista en distintas cabezas, aun con igual agudeza de sus ojos, resulta tan diferente como la primera y última impronta de una placa de cobre muy usada. En eso se basa la gran diversidad de capacidades para disfrutar de la naturaleza bella y, consiguientemente, también para reproducirla, es decir, para suscitar un fenómeno cerebral semejante por medio de una causa totalmente distinta, a saber, las manchas coloreadas en un lienzo.

Por lo demás, la aparente inmediatez de la intuición debida a la total intelectualidad de la misma y en virtud de la cual, como dice *Euler*, aprehendemos las cosas mismas y como exteriores a nosotros, guarda analogía con la forma en que sentimos las partes de nuestro propio cuerpo, sobre todo cuando nos duelen, cosa que ocurre la mayoría de las veces que las sentimos. En efecto, así como nos figuramos que percibimos las cosas inmediatamente allá donde están, aunque en realidad eso se produce en el cerebro, también creemos sentir el dolor de un miembro en este mismo, si bien es igualmente sentido en el cerebro, hacia donde el nervio de la parte afectada lo dirige. Por eso únicamente se sienten las afecciones de las partes cuyos nervios llegan al cerebro, pero no de aquellas cuyos nervios pertenecen al sistema ganglionar; a menos que una afección muy fuerte de las mismas a través de rodeos alcance el cerebro, donde se hace notar la mayoría de las veces como un confuso malestar y siem-
30 pre sin una | exacta determinación de su lugar. También por eso no se sienten las heridas de un miembro cuyo tronco nervioso está cortado o impedido. Y por eso, finalmente, quien ha perdido un miembro sigue sintiendo a veces dolor en él, ya que aún existen los nervios que llegan al cerebro. Así que en los dos fenómenos aquí comparados lo que sucede en el cerebro se aprehende como exterior a él: en la intuición, por la mediación del entendimiento, que extiende sus hilos sensoriales hasta el mundo exterior; en la sensación de los miembros, por la mediación de los nervios.

Capítulo 3

SOBRE LOS SENTIDOS

No es la finalidad de mis escritos el repetir lo dicho por otros: por eso ofrezco aquí solamente algunas consideraciones propias sobre los sentidos.

Los sentidos son simples prolongaciones del cerebro, por medio de las cuales este recibe de fuera (en forma de sensación) el material que elabora para la representación intuitiva. Aquellas sensaciones que debían servir principalmente para la concepción *objetiva* del mundo externo no habían de ser en sí mismas ni agradables ni desagradables: esto quiere decir que tenían que dejar la voluntad completamente intacta. En otro caso, la sensación *misma* atraería nuestra atención y nosotros nos quedaríamos en el *efecto*, en lugar de remontarnos enseguida a la *causa*, tal y como ahí se pretendía: así lo exige la clara prioridad que en nuestra atención tiene *la voluntad* frente a la mera representación, a la que solo nos dirigimos cuando aquella calla. De acuerdo con ello, los colores y sonidos, en sí mismos y en tanto su impresión no supere la medida normal, no son sensaciones dolorosas ni agradables, sino que se presentan con la indiferencia que es propia del material de las intuiciones puramente objetivas. Este es el caso, en la medida en que | puede serlo para un cuerpo que en sí mismo es todo él voluntad, y 31
resulta asombroso a este respecto. Desde el punto de vista fisiológico, esto se debe a que en los órganos de los sentidos más nobles, es decir, la vista y el oído, aquellos nervios que han de recibir la impresión externa específica no son capaces de sentir ningún dolor y no conocen más sensaciones que las específicamente propias de ellos y que sirven a la mera percepción. Según ello, la retina, como

también el nervio óptico, son insensibles a cualquier lesión, y lo mismo ocurre con el nervio auditivo: en ambos órganos, el dolor se siente sólo en sus partes restantes, en las inmediaciones del nervio sensorial propio de ellos, pero nunca en ellos mismos: en el ojo, se siente en la *conjunctiva*; en el oído, en el *meatus auditorius*. Lo mismo ocurre incluso con el cerebro, ya que cuando se le hace una incisión directa, esto es, desde arriba, no experimenta ninguna sensación. Así que solo en virtud de esa particular indiferencia respecto de la voluntad, las sensaciones del ojo resultan aptas para proporcionar al entendimiento los datos tan variados y finamente matizados a partir de los cuales este, aplicando la ley de causalidad y sobre la base de las intuiciones puras de espacio y tiempo, construye en nuestra cabeza el asombroso mundo objetivo. Justamente aquella inoperancia de las sensaciones cromáticas sobre la *voluntad* les da la capacidad, cuando su energía aumenta con la transparencia, como en la puesta de Sol, las vidrieras de colores, etc., de transportarnos fácilmente al estado de la intuición puramente objetiva e involuntaria que, como he demostrado en el tercer libro, constituye un elemento capital de la impresión estética. Precisamente esta indiferencia respecto de la *voluntad* hace que los sonidos sean apropiados para suministrar el material con el que expresar la infinita diversidad de los conceptos de la razón.

Puesto que el *sentido externo*, es decir, la receptividad para las impresiones externas en cuanto puros datos para el entendimiento, se divide en *cinco sentidos*, estos se dirigen a los cuatro elementos, esto es, a los cuatro estados de agregación, junto con el de la imponderabilidad. Así, el sentido de lo sólido (tierra) es el tacto; el de lo líquido (agua), el gusto; el de lo gaseoso, es decir, vaporizado
32 (vapor, aroma), el olfato; el de lo permanentemente | elástico (aire), el oído; el de lo imponderable (fuego, luz), la vista. El segundo imponderable, el calor, no es propiamente un objeto del sentido sino del sensorio común; por eso actúa siempre directamente sobre la *voluntad* como agradable o desagradable. De esta clasificación se deduce la dignidad relativa de los sentidos. La vista ostenta el primer rango, en la medida en que su esfera es la que alcanza mayor amplitud y su receptividad es la más fina; eso se debe a que su estímulo es un imponderable, es decir, algo apenas corpóreo, cuasi espiritual. El segundo rango lo tiene el oído, que corresponde al aire. Entretanto, el tacto sigue siendo un sabio profundo y polifacético. Pues, mientras los demás sentidos nos ofrecen solo una referencia unilateral del objeto, tal como su sonido o su relación con la luz, el tacto, firmemente unido a la sensibilidad general y a la

fuerza muscular, proporciona al entendimiento a la vez los datos de forma, tamaño, dureza, tersura, textura, solidez, temperatura y peso de los cuerpos; y todo ello con la mínima posibilidad de ilusión y engaño, a los que todos los demás sentidos están mucho más supeditados. Los dos sentidos inferiores, el olfato y el gusto, no están ya libres de una excitación inmediata *de la voluntad*, es decir, son siempre afectados de forma agradable o desagradable y por eso son más subjetivos que objetivos.

Las percepciones *del oído* existen exclusivamente en *el tiempo*: de ahí que toda la esencia de la música consista en la medida temporal, en la que se basan tanto la cualidad o el timbre de los tonos, a través de las vibraciones, como su cantidad o duración, a través del compás. En cambio, las percepciones *de la vista* existen primera y predominantemente *en el espacio*; secundariamente, por medio de su duración, también en el tiempo.

La vista es el sentido *del entendimiento* que intuye; el oído, el sentido *de la razón* que piensa y percibe. Las palabras son representadas por los signos visibles en forma solo imperfecta: por eso dudo de que un sordomudo que sepa leer pero no tenga ninguna representación del sonido de las palabras, al pensar con meros signos visibles de conceptos, opere de forma tan ágil como nosotros con las palabras reales, es decir, audibles. Si no sabe leer, resulta, como es sabido, casi igual que un | animal irracional; mientras que el ciego 33
de nacimiento es desde el principio un ser plenamente racional.

La vista es un sentido *activo*; el oído, uno *pasivo*. Por eso los sonidos actúan sobre nuestro espíritu de forma molesta y hostil, y tanto más cuanto más activo y desarrollado está este: ellos despedazan todo pensamiento, trastornan momentáneamente la capacidad de pensar. En cambio, no existe ninguna molestia análoga causada por el ojo, ninguna acción inmediata de lo visto, *como tal*, sobre la actividad pensante (pues, naturalmente, aquí no se trata del influjo de los objetos avistados sobre la voluntad); sino que la más abigarrada variedad de cosas ante nuestros ojos permite un pensamiento sin obstáculo y tranquilo. En consecuencia, el espíritu pensante vive en eterna amistad con el ojo y en eterna guerra con el oído. Esta oposición entre ambos sentidos viene avalada por el hecho de que los sordomudos, cuando se curan con galvanismo, al primer sonido que oyen palidecen mortalmente del horror (*Anales de física* de Gilbert, vol. 10, p. 382); por contra, los ciegos operados avistan la primera luz con encanto y solo de mala gana se dejan poner la venda sobre los ojos. Todo lo expuesto se explica porque la audición tiene lugar en virtud de una sacudida del nervio auditivo, que

se propaga enseguida hasta el cerebro; mientras que, por el contrario, la visión es una auténtica *acción* de la retina que es simplemente suscitada y provocada por la luz y sus modificaciones, tal y como he mostrado detenidamente en mi teoría fisiológica de los colores. Sin embargo, esta contraposición está en pugna con la coloreada teoría del tamborileo del éter[1], que con tanta desvergüenza se despacha ahora por todas partes, y que pretende rebajar la sensación luminosa del ojo a una sacudida mecánica cual es realmente la del oído; pero nada puede ser más heterogéneo que el efecto mudo y suave de la luz, y el tambor de alarma del oído. Si además conectamos con eso la especial circunstancia de que nosotros, aun oyendo con dos oídos cuya sensibilidad es a menudo muy diferente, nunca percibimos un tono duplicado como con frecuencia vemos doble con dos ojos, entonces llegaremos a suponer que la sensación auditiva no surge en el laberinto ni en el caracol, sino en lo profundo del
34 cerebro, | allá donde se encuentran ambos nervios auditivos y la impresión se hace fácil: mas este lugar es aquel en el que el *pons Varolii*[2] envuelve la *medulla oblongata*[3], o sea, el punto absolutamente letal cuya lesión produce la muerte instantánea de cualquier animal y desde el cual el nervio auditivo tiene un breve recorrido hasta el laberinto, el asiento de la sacudida acústica. Precisamente el hecho de que se origine en aquel peligroso lugar, del que parten también todos los movimientos de los miembros, es la causa de que nos sobresaltemos con un estruendo repentino, cosa que no ocurre nunca con una iluminación súbita, por ejemplo, con un relámpago. En cambio, el nervio óptico sobresale mucho más por delante de sus *thalamis* (aunque quizá su origen primero se encuentre tras ellos) y en toda su continuación está recubierto por los lóbulos cerebrales anteriores, si bien siempre separado de ellos, hasta que, tras alcanzar el exterior del cerebro, se despliega en la retina, en la que se produce y tiene su asiento real la sensación ocasionada por el estímulo luminoso, tal y como lo he demostrado en mi tratado *Sobre la visión y los colores*. En virtud de este origen del nervio auditivo se explica también la gran perturbación que ejercen los

1. Schopenhauer se refiere aquí, con toda probabilidad, a la óptica ondulatoria de Augustin Fresnel (1788-1827), según la cual la luz no es sino cierto modo de vibración mecánica de un fluido universal o éter, que sería análoga a la del sonido. Véase vol. I, p. 146 [p. 176]. [*N. de la T.*]

2. [Puente de Varolio: parte media de la cara anterior del tronco cerebral, que une los pedúnculos cerebelosos medios.]

3. [Médula oblonga: bulbo raquídeo.]

ruidos sobre la capacidad de pensar, debido a la cual las cabezas pensantes y, en general, las personas de gran espíritu sean, sin excepción, incapaces de soportar el alboroto. Pues este trastorna el curso incesante de sus pensamientos, interrumpe y entumece su reflexión, precisamente porque la sacudida del nervio auditivo se propaga tan hondo hasta el cerebro, cuya masa total siente también retumbar las vibraciones producidas por el nervio auditivo, y porque el cerebro de tales gentes es mucho más fácil de conmover que el de las cabezas vulgares. A esa movilidad y capacidad conductora de su cerebro se debe el hecho de que en ellos cada pensamiento suscite tan fácilmente todos los que son análogos o están emparentados con él; por lo que las semejanzas, analogías y relaciones de las cosas les vienen a la mente tan rápida y fácilmente, que la misma ocasión presente a millones de cabezas normales les conduce a ellos *al* pensamiento, *al* descubrimiento que los demás se sorprenden después de no haber hecho, ya que ellos son capaces de pensar después, pero no antes: así, el Sol lucía sobre todas las estatuas; pero solo la de Memnón vibraba[4]. Conforme a ello, Kant, Goethe y Jean Paul eran sumamente | sensibles a cualquier ruido, 35
según atestiguan sus biografías[5]. Goethe, en sus últimos años, compró una casa en ruinas junto a la suya, con el único fin de no tener que oír el ruido de su reparación. Y ya en su juventud, se dedicaba en vano a tocar el tambor para endurecerse contra el ruido. No es cuestión de costumbre. Por el contrario, la indiferencia verdaderamente estoica de las cabezas vulgares frente al bullicio es digna de asombro: a ellas no les molesta ningún ruido al pensar, leer, escribir, etc., mientras que a la inteligencia destacada le vuelve totalmente incapaz. Pero justamente aquello que les hace tan insensibles a los ruidos de cualquier clase, les hace también insensibles a lo bello en las artes plásticas y al pensamiento profundo y la

4. Memnón: en la mitología griega, rey de Etiopía, hijo de Eos (Aurora) y Títono, y héroe de la guerra de Troya. Murió a manos de Aquiles, en venganza por haber dado muerte a Antíloco. Desde entonces, su madre humedece el mundo todas las mañanas con sus lágrimas (rocío). Se le suponía enterrado en diversos lugares, entre ellos en los colosos de Memnón, estatuas de más de 15 m que representan a Amenofis III, situadas originariamente ante el templo funerario de este faraón, cerca de Tebas. El crepitar de las piedras a causa del cambio de temperatura al amanecer se creía respuesta de Memnón al llanto de su madre. [*N. de la T.*]

5. *Lichtenberg* afirma en sus «Noticias y observaciones de y sobre sí mismo» (*Escritos mezclados*, Gotinga, 1800, vol. 1, p. 43): «Soy extraordinariamente sensible a cualquier estrépito, pero su efecto adverso se pierde totalmente en cuanto se vincula a un fin racional».

expresión sutil en las artes discursivas; en suma, a todo lo que no afecta a su interés personal. Al efecto paralizante que ejerce el ruido sobre los espíritus superiores se aplica la siguiente observación de *Lichtenberg*: «Es siempre una buena señal el que las nimiedades puedan impedir a los artistas ejercitar su arte convenientemente. F. metía sus dedos en licopodio cuando quería tocar el piano. — A la inteligencia mediocre no le molestan tales cosas: — tiene algo así como un gran colador». (*Escritos mezclados*, vol. I, p. 398). Hace realmente mucho tiempo que abrigo la opinión de que la cantidad de ruido que cada cual puede soportar impasible está en proporción inversa a sus capacidades intelectuales, y puede por ello ser considerada como una medida aproximada de las mismas. Por eso, cuando en el patio de una casa veo a los perros ladrar sin descanso durante horas, ya sé lo que he de pensar de la capacidad intelectual de quien la habita. El que usualmente cierra las puertas de las habitaciones de un portazo en lugar de con la mano, o permite que se haga en su casa, no es simplemente un maleducado sino también un hombre
36 inculto y obtuso. El que en inglés *sensible* | signifique también «inteligente» se basa en una correcta y fina observación. No llegaremos a ser totalmente civilizados mientras los oídos estén proscritos y se dé a todo el mundo derecho a escindir la conciencia de cualquier ser pensante en mil pasos a la redonda, con silbidos, alaridos, rugidos, martillazos, chasquidos de látigo, ladridos tolerados, etc. Los sibaritas[6] mantenían las herramientas ruidosas desterradas fuera de la ciudad: la honorable secta de los *shakers* en Norteamérica no tolera ningún ruido inútil en sus aldeas: lo mismo se cuenta de los hermanos moravos. En el capítulo 30 del segundo volumen de los *Parerga* se encuentran diversas consideraciones sobre este asunto.

En virtud de la naturaleza *pasiva* del oído que se ha expuesto, se explica también la acción tan penetrante, inmediata e infalible que ejerce la música sobre el espíritu, así como el efecto de especial elevación del ánimo que a veces provoca. Las vibraciones sonoras producidas en forma de relaciones numéricas racionales en combinación, producen vibraciones análogas en las fibras cerebrales. Por el contrario, a partir de la naturaleza *activa* de la visión, totalmente opuesta a la del oído, se entiende por qué no puede haber ningún análogo de la música para el ojo y por qué el teclado de colores fue

6. Habitantes de Síbaris, ciudad del Sur de Italia fundada hacia el año 700 a.C. por los griegos. La buena vida de sus habitantes llegó a ser proverbial. [*N. de la T.*]

una ridícula equivocación. Precisamente debido a su naturaleza *activa,* el sentido visual es extraordinariamente agudo en los animales de acoso, o sea, en los depredadores, igual que, a la inversa, el sentido *pasivo*, el oído, se agudiza en los animales acosados, que huyen y tienen miedo, a fin de delatarles a tiempo a su perseguidor que se aproxima corriendo o furtivamente.

Así como hemos reconocido en la vista el sentido del entendimiento y en el oído el de la razón, podríamos denominar al olfato el sentido de la memoria, ya que nos evoca con mayor inmediatez que ningún otro la impresión específica de un acontecimiento o de un entorno, incluso del pasado más remoto.

| Capítulo 4

DEL CONOCIMIENTO *A PRIORI*

A partir del hecho de que podemos establecer y determinar por nosotros mismos y sin necesidad de la experiencia las leyes de las relaciones en el espacio, *Platón* infirió (*Menón*, p. 353 Bip[ontina]) que todo conocer es un mero recordar; *Kant*, en cambio, que el espacio está condicionado por el sujeto y es simplemente una forma de nuestra facultad de conocer. ¡Cuán por encima se encuentra en este respecto *Kant* de *Platón*!

Cogito, ergo sum es un juicio analítico: Parménides incluso lo consideró idéntico: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι[1] (*nam intelligere et esse idem est*). Pero en cuanto tal, o también en cuanto simplemente analítico, no puede contener ninguna verdad especial; ni siquiera aunque, yendo más al fondo, se quisiera deducir como conclusión de la premisa mayor *non entis nulla sunt praedicata*[2]. Pero lo que en realidad quiso Descartes expresar con ello es la gran verdad de que la certeza inmediata solo corresponde a la autoconciencia, o sea, a lo subjetivo; en cambio, a lo objetivo, es decir, a todo lo demás, le corresponde una certeza mediata al estar mediado por aquel; de ahí que, por ser de segunda mano, haya que considerarlo problemático. En eso se basa el valor de tan famosa proposición. Como su opuesta podemos plantear, en el sentido de la filosofía kantiana, *cogito, ergo est*, es decir, tal y como yo pienso ciertas relaciones (las matemáticas) en las cosas, así tienen que

1. [«Pues ser y pensar es lo mismo», Parménides en Clemente de Alejandría, *Stromata* VI, 2, § 23.]
2. [Lo que no existe no tiene ningún predicado.]

resultar siempre en cualquier experiencia posible, — este fue un importante, profundo y tardío *apperçu* que apareció en forma del problema de la *posibilidad de los juicios sintéticos* a priori y que ha abierto realmente el camino a un conocimiento más profundo. Este problema es la consigna de la filosofía kantiana, como la primera proposición lo fue de la cartesiana, y muestra ἐξ οἵων εἰς οἷα[3].

Kant coloca con gran acierto sus investigaciones sobre el tiempo y el espacio en la cumbre de todas las demás. Pues al espíritu especulativo se le imponen ante todo estas preguntas: ¿Qué es el *tiempo*? ¿Qué es ese ser que consiste en puro movimiento sin nada | 38
que se mueva? ¿Y qué es el *espacio*, esa nada omnipresente de la que no procede ninguna cosa, sin dejar por ello de ser algo?

Que el tiempo y el espacio dependen del *sujeto* y son el modo y manera en que se lleva a cabo el proceso de la apercepción objetiva se demuestra ya suficientemente por la total imposibilidad de abstraer el tiempo y el espacio, mientras que es muy fácil hacer abstracción de todo lo que se presenta en ellos. La mano puede soltar cualquier cosa menos a sí misma. Sin embargo, quisiera aquí aclarar mediante algunos ejemplos y puntualizaciones las demostraciones de aquella verdad ofrecidas más de cerca por *Kant*, no para refutar estúpidas objeciones sino para el uso de aquellos que en el futuro habrán de exponer las doctrinas kantianas.

«Un triángulo rectángulo equilátero» no contiene ninguna contradicción lógica: pues los predicados aisladamente no suprimen el sujeto ni son incompatibles entre sí. Hasta que se construye su objeto en la intuición pura no surge la incompatibilidad de ambos en él. Por eso, si se quisiera considerar esto como una contradicción, habría que hacerlo también con todas las imposibilidades físicas descubiertas después de siglos, tales como, por ejemplo, la de componer un metal a partir de sus elementos, o la de un mamífero con más o menos de siete vértebras cervicales[4], o la de un mismo animal con cuernos e incisivos superiores. Pero solo la imposibilidad *lógica* es una contradicción, no la física, y todavía menos la matemática. Equilateralidad y rectangularidad no se contradicen entre sí (en el cuadrado coexisten) ni tampoco ninguna de ellas se contradice con el triángulo. De ahí que el carácter inconciliable de los anteriores conceptos no pueda nunca ser conocido mediante el mero *pensamiento*, sino que sólo resulte de la intuición que, sin

3. [Desde cuál hasta cuál.]

4. La opinión de que el perezoso tridáctilo tiene nueve debe ser considerada como un error: sin embargo, Owen la introduce aún en *Ostéologie comp.*, p. 405.

embargo, es de tal clase que no precisa ninguna experiencia, ningún objeto real, es meramente mental. A esta clase pertenece también el principio de *Giordano Bruno* que se encuentra también en *Aristóte-*
39 *les*: | «Un cuerpo infinitamente grande es necesariamente inmóvil», que no se puede basar ni en la experiencia ni en el principio de contradicción; porque habla de cosas que no pueden darse en ninguna experiencia y los conceptos «infinitamente grande» y «móvil» no se contradicen entre sí; antes bien, únicamente la intuición pura prueba que el movimiento exige un espacio fuera del cuerpo, pero su tamaño infinito no deja ninguno libre. — Quizá se quisiera objetar contra el primer ejemplo matemático: la cosa depende de lo completo que sea el concepto que tiene el que juzga sobre el triángulo; si fuera absolutamente completo, entonces contendría también la imposibilidad de que un triángulo sea rectángulo y equilátero; la respuesta es: suponiendo que su concepto de triángulo no sea tan completo, entonces podrá ampliarlo sin acudir a la experiencia, simplemente construyéndolo en la fantasía, y convencerse para toda la eternidad de la imposibilidad de aquella combinación de conceptos: mas ese proceso es justamente un juicio sintético *a priori*, es decir, es de tal clase que por medio de él construimos y completamos nuestros conceptos sin ninguna experiencia y, no obstante, con validez para toda experiencia. Pues, en general, solo se puede determinar si un juicio es analítico o sintético en un caso individual, según que en la mente del que juzga el concepto del sujeto sea más o menos completo: el concepto «gato» contiene en la mente de *Cuvier* cien veces más que en la de su criado: por eso los mismos juicios sobre aquel serán sintéticos para el segundo y meramente analíticos para el primero. Pero si se toman los conceptos objetivamente y se quiere decidir si un juicio dado es analítico o sintético, conviértase su predicado en su opuesto contradictorio y añádase este sin cópula al sujeto: si de ello resulta una *contradictio in adjecto*, entonces el juicio era analítico, en otro caso, sintético.

Que la *aritmética* se basa en la intuición pura del *tiempo* no es tan evidente como que la geometría está basada en la del espacio[5].

5. Sin embargo, esto no disculpa a un profesor de filosofía que, sentado en la cátedra de Kant, se hace oír en estos términos: «Que la matemática como tal contiene la aritmética y la geometría, es correcto; pero es incorrecto considerar la aritmética como la ciencia del tiempo, sin más razón que la de proporcionar un *pendant* a la geometría como ciencia del espacio» (Rosenkranz en *Deutschen Museum*, 1857, 14 de mayo, n.º20). Estos son los frutos del hegelianismo: cuando se pierde totalmente la cabeza con su galimatías sin sentido, entonces no tiene ya cabida la seria filosofía kantiana; y se ha heredado del maestro el descaro de hablar a la aventura sobre cosas

Pero se puede demostrar del siguiente modo. | Toda numeración 40
consiste en establecer repetidamente la unidad: cada vez la caracterizamos con una palabra distinta, con el único fin de saber siempre cuántas veces la hemos establecido: estas son las cifras. Pero la repetición solo es posible por medio de la sucesión: y esta, es decir, la secuencia, se basa inmediatamente en la intuición del *tiempo* y solo gracias a él resulta un concepto comprensible: así que también la numeración es posible solo por medio de él. Que toda numeración se basa en el *tiempo* se manifiesta también en el hecho de que en todos los lenguajes la multiplicación se designa con la palabra «veces», o sea, con un concepto temporal: *sexies*, ἑξάκις, *six fois*, *six times*. Mas la simple numeración es ya una multiplicación por uno, por eso en el instituto de Pestalozzi[6] los niños tenían que aprender a multiplicar siempre así: «2 veces 2 es 4 veces uno». También *Aristóteles* reconoció y expuso el estrecho parentesco del número con el movimiento, en el capítulo 14 del libro IV de la *Física*. El tiempo es para él «el número del movimiento» (ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως). Con agudeza plantea la cuestión de si podría existir el tiempo aun cuando no existiera el alma, y la responde negativamente. Si la aritmética no tuviera como fundamento esa intuición pura del tiempo, entonces | no sería una ciencia *a priori* y 41
por tanto sus principios no tendrían una certeza infalible.

Aunque el *tiempo* es, al igual que el espacio, la forma cognoscitiva del sujeto, se presenta, también igual que el espacio, como si existiera independientemente de él y de forma plenamente objetiva. Transcurre rápida o lentamente en contra de nuestra voluntad o al margen de nuestro conocimiento: preguntamos la hora, investigamos el tiempo como algo totalmente objetivo. ¿Y qué es ese algo objetivo? No es el avance de los astros ni de los relojes, que solo sirven para medir el curso del tiempo mismo, sino que es algo

que no se entienden: y así se llega hasta el punto de juzgar sin miramientos y con tono de decisión perentoria las doctrinas fundamentales de un gran espíritu, como si fueran las bufonadas de Hegel. Pero no podemos consentir que esas gentecillas se empeñen en pisar las huellas de los grandes pensadores. Mejor harían si no se rozaran con *Kant* y se conformaran con participar a su público las últimas noticias sobre Dios, el alma, la libertad fáctica de la voluntad y todo lo demás que ahí se envuelve, y después entregarse a sus goces privados en su tenebrosa trastienda, su diario filosófico: ahí pueden hacer y ocuparse de lo que quieran, sin que nadie les vea.

6. Pestalozzi, Johann Heinrich (Zurich, 1746-Brugg, 1827). Pedagogo suizo. Influido por las ideas de Basedow y Rousseau, creó diversas instituciones educativas en las que puso en práctica una nueva corriente pedagógica conocida como la escuela activa. [*N. de la T.*]

diferente de todas las cosas aunque, al igual que estas, independiente de nuestro querer y saber. No existe más que en las cabezas de los seres cognoscentes; pero la regularidad de su curso y su independencia de la voluntad le otorgan la prerrogativa de la objetividad.

El *tiempo* es ante todo la forma del sentido *interno*. Anticipándome al siguiente libro, hago notar que el único objeto del sentido interno es la propia *voluntad* del cognoscente. Por eso el tiempo es la forma mediante la cual la voluntad individual, originariamente y en sí misma inconsciente, puede llegar al autoconocimiento. En él, en efecto, su ser simple e idéntico en sí mismo aparece distendido en un curso vital. Pero, precisamente debido a aquella simplicidad e identidad originarias del ser así representado, su *carácter* permanece siempre el mismo; por eso también, el propio curso vital mantiene siempre la misma *tónica*, e incluso los diversos acontecimientos y escenas del mismo son en el fondo como variaciones de uno y el mismo tema.

La *aprioridad de la ley de causalidad* ha sido, en parte, no *reconocida* y, en parte, mal comprendida por los ingleses y franceses: por eso algunos de ellos prosiguieron en los iniciales intentos de encontrarle un origen *empírico*. *Maine de Biran* lo pone en la experiencia de que al acto de voluntad, en cuanto causa, le sigue como efecto el movimiento del cuerpo. Pero ese mismo hecho es falso. En manera alguna conocemos el verdadero e inmediato acto de voluntad como algo diferente de la acción del cuerpo, ni ambos como
42 ligados por la conexión causal, sino que los dos son algo uno e |
indivisible. Entre ellos no hay sucesión: son simultáneos. Son una y la misma cosa, percibida de dos formas: lo que se manifiesta a la percepción *interna* (a la autoconciencia) como el auténtico *acto de voluntad* es lo mismo que se presenta inmediatamente a la intuición *externa*, en la que se encuentra *objetivamente* el cuerpo, como *acción* del mismo. El que fisiológicamente la acción de los nervios preceda a la de los músculos no entra aquí en consideración; pues eso no recae en la autoconciencia, y aquí no se trata de la relación entre músculo y nervio sino entre acto de voluntad y acción corporal. Esta no se manifiesta como relación causal. Si ambos se nos presentaran como causa y efecto, entonces su conexión no nos resultaría tan incomprensible como de hecho es: pues aquello que comprendemos a partir de su causa, lo comprendemos hasta donde en general existe para nosotros una comprensión de las cosas. En cambio, el movimiento de nuestros miembros en virtud de meros actos de voluntad es, ciertamente, un milagro tan cotidiano que ya no nos percatamos de él: mas si dirigimos a él nuestra atención, nos

damos clara cuenta de lo incomprensible del asunto, precisamente porque tenemos aquí ante nosotros algo que *no* entendemos como efecto de una causa. Así que esa percepción no nos puede llevar a la representación de la causalidad, que no aparece en ella para nada. El mismo *Maine de Biran* reconoce la total simultaneidad del acto de voluntad y el movimiento (*Nouvelles considérations des rapports du physique au moral*, pp. 377-378). — En Inglaterra, ya Th. Reid (*On the first principles of contingent truths*, ens. VI, c. 5) declara que el conocimiento de la relación causal tiene su fundamento en la naturaleza de nuestra facultad de conocer. En la época más reciente, *Th. Brown*, en su prolijo libro *Inquiry into the relation of cause and effect*, cuarta edición, 1835, enseña casi lo mismo, a saber, que aquel conocimiento surge de una convicción innata, intuitiva e instintiva: así que, en lo esencial, está en el camino acertado. Imperdonable es, en cambio, la crasa ignorancia que hace que en este contundente libro de 476 páginas, de las que 130 están dedicadas a la refutación de *Hume*, | no haya una sola mención a *Kant*, que 43
setenta años antes había aclarado el asunto. Si el latín continuara siendo el lenguaje exclusivo de la ciencia, no ocurrirían tales cosas. Pese a la exposición de *Brown*, correcta en su conjunto, en Inglaterra se ha introducido una variante de aquella teoría del origen empírico del conocimiento de la relación causal, que formulara *Maine de Biran*. Pues a esta no le faltan visos de verdad, tales como que nosotros abstraemos la ley de causalidad a partir de la percepción empírica de la acción que nuestro propio cuerpo ejerce sobre otros. Aunque ya *Hume* había refutado esto, yo, en mi escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza* (p. 75 de la segunda edición), he demostrado lo inadmisible de dicha refutación sobre la base de que, para que nosotros podamos percibir objetivamente en la intuición espacial tanto nuestro cuerpo como los demás, tiene que darse ya el conocimiento de la causalidad que constituye la condición de dicha intuición. En realidad, la única demostración auténtica de que conocemos la ley de causalidad *antes de toda experiencia* radica en la necesidad de efectuar un *tránsito* desde la afección sensorial —que solo se da empíricamente— hasta su *causa* para llegar a la intuición del mundo externo. Por eso en mi demostración he sustituido la de *Kant*, cuya incorrección he demostrado. La exposición más detenida y fundamentada de este importante tema aquí simplemente mencionado, a saber, la aprioridad de la ley causal y la intelectualidad de la intuición empírica, se encuentra en la segunda edición de mi tratado *Sobre el principio de razón*, § 21, al que remito para no repetir aquí lo dicho allá. En el mismo lugar he demostrado la

enorme diferencia que hay entre la mera afección sensorial y la intuición de un mundo objetivo, descubriendo el amplio abismo existente entre ambas; lo único que lo supera es la ley de causalidad, cuya aplicación supone las otras dos formas emparentadas con ella, el espacio y el tiempo. Solo mediante la unión de las tres se llega a la representación *objetiva*. El que la *sensación* a partir de la cual llegamos a la percepción surja por la resistencia que sufre la manifesta-
44 ción de fuerza de nuestros músculos | o se produzca por la impresión visual en la retina, la auditiva en el nervio óptico, etc., da en esencia lo mismo: en cualquier caso la *sensación* sigue siendo un mero *dato* para el *entendimiento*, único capaz de concebirla como *efecto* de una *causa* distinta de ella, causa que él intuye ahora como algo exterior, es decir, algo que, instalado en la forma del *espacio* que habita en el entendimiento antes de toda experiencia, lo ocupa y lo llena. Si no fuera por esa operación intelectual, para la cual han de encontrarse ya en nosotros esas formas, sería imposible que, a partir de una mera *sensación*, dentro de nuestra piel surgiera la intuición de un *mundo externo objetivo*. ¿Cómo puede uno siquiera imaginar que para ello bastase con el simple sentirse impedido en un movimiento voluntario, cosa que por lo demás también ocurre en la parálisis? A eso se añade además que, para que yo intente actuar sobre las cosas exteriores, es necesario que *estas* hayan actuado antes sobre *mí* como motivos: mas eso presupone ya la aprehensión del mundo externo. Tal y como he señalado ya en el lugar antes citado, según la teoría que aquí se discute, un hombre nacido sin brazos ni piernas no podría llegar nunca a la representación del mundo externo. Que la cosa no es así lo atestigua un hecho notificado en *Frorieps Notizen*, 1838, julio, n.º133, a saber, el informe detallado y acompañado de imágenes acerca de una estonia, *Eva Lauk*, entonces de 14 años, nacida sin brazos ni piernas, informe que concluye con las palabra siguientes: «Según la declaración de la madre, se había desarrollado intelectualmente tan rápido como sus hermanos: de hecho, había llegado con la misma rapidez a juzgar correctamente sobre el tamaño y la distancia de los objetos visibles, sin poderse servir de las manos. –Dorpat, 1 de marzo de 1838. Dr. *A. Hueck*».

También la teoría de *Hume* de que el concepto de *causalidad* surge simplemente de la costumbre de ver dos estados en sucesión constante encuentra una refutación *fáctica* en la más antigua de todas las sucesiones, a saber, la de día y noche, que todavía nadie ha considerado como una sucesión de causa y efecto. Y precisamente
45 esa sucesión refuta también la falsa afirmación de *Kant*, | de que la

realidad *objetiva* de una sucesión solo se conoce en la medida en que se conciben ambos *succedentia* en la relación de causa y efecto. La verdad es incluso lo contrario de esa teoría de *Kant*: únicamente en su sucesión conocemos *empíricamente* cuál de dos estados vinculados es *causa* y cuál *efecto*. Por otra parte, la absurda afirmación de algunos profesores de filosofía de nuestros días, según la cual causa y efecto son *simultáneos*, se puede refutar a partir del hecho de que, en los casos en que la sucesión no puede ser percibida debido a su gran rapidez, la suponemos *a priori* con seguridad y, con ella, también el transcurso de un cierto tiempo: así, por ejemplo, sabemos que entre el disparo de la escopeta y la salida de la bala tiene que transcurrir un cierto tiempo aun cuando no lo percibamos, y que este a su vez tiene que dividirse entre varios estados que se producen en una sucesión estrictamente determinada, a saber, el disparo, la chispa, la detonación, la propagación del fuego, la explosión y la salida de la bala. Ningún hombre ha percibido aún esa sucesión: pero porque sabemos qué estado *produce* el otro, conocemos también cuál tiene que *preceder* al otro en el tiempo y, por consiguiente, sabemos igualmente que en el curso de la serie completa transcurre un cierto tiempo, aunque sea tan corto que escape a nuestra percepción empírica: pues nadie afirmará que la salida de la bala es realmente simultánea con el disparo. Así pues, conocemos *a priori*, no solo la ley de causalidad, sino también su relación con el *tiempo* y la necesidad de la *sucesión* de causa y efecto. Si sabemos cuál de dos estados es la causa y cuál el efecto, sabemos también cuál precede en el tiempo al otro: si, por contra, eso no nos es conocido pero sí su relación causal en general, entonces intentamos divisar empíricamente la sucesión y luego determinamos cuál de los dos es la causa y cuál el efecto. — La falsedad de la afirmación de que causa y efecto son simultáneos se deriva además de la siguiente consideración. Una cadena ininterrumpida de causas y efectos llena la totalidad del tiempo. (Pues si fuera | interrumpida, entonces el mundo se 46
quedaría quieto, o bien tendría que surgir un efecto sin causa para ponerlo otra vez en movimiento.) Si cada efecto fuera *simultáneo* con su causa, se remontaría a ella en el tiempo, y una cadena de causas y efectos con tantos miembros no llenaría ningún tiempo y mucho menos uno infinito, sino que todos existirían en un instante. Así, bajo el supuesto de que causa y efecto son simultáneos, el curso del mundo se reduce a una cuestión de un momento. Esta demostración es semejante a la de que cada hoja de papel ha de tener un grosor, porque si no el libro completo no tendría ninguno. Indicar *cuándo* termina la causa y comienza el efecto es en casi todos los

casos difícil, y a menudo imposible. Pues los *cambios* (es decir, la sucesión de los estados) son un continuo, al igual que el tiempo que llenan, así que, también como él, son divisibles hasta el infinito. Pero su secuencia está determinada de forma tan necesaria y es tan irrevocable como la de los momentos temporales: y cada uno de ellos se llama, con relación al que le precede, «efecto», al que le sigue, «causa».

En el mundo material no puede producirse ningún cambio sin que haya otro que lo preceda inmediatamente: ese es el verdadero y completo contenido de la ley de causalidad. Pero de ningún concepto se ha abusado más en filosofía que del de *causa*, y ello a base del ardid o el desacierto de concebirlo con demasiada *amplitud* y *generalidad*, a fuerza de pensarlo *in abstracto*. Desde la escolástica, e incluso desde Platón y Aristóteles, la filosofía ha sido en gran parte un *continuo abuso de conceptos generales*. Tales son, por ejemplo, sustancia, razón, causa, el bien, la perfección, necesidad, posibilidad, y muchos otros. En casi todas las épocas se ha puesto de manifiesto una tendencia de las mentes a operar con tales conceptos abstractos y concebidos con demasiada amplitud: puede que ello se deba en último término a una cierta pereza del intelecto, al que le resulta demasiado fatigoso controlar siempre el pensamiento mediante la intuición. Tales conceptos excesivamente amplios se van utilizando después casi como signos algebraicos y son lanzados aquí y allá, con lo que el filosofar degenera en un mero combinar, en un
47 tipo de cálculo | que (como todo cálculo) sólo ocupa y precisa de facultades inferiores. Y en último término nace de aquí una simple *palabrería*: el ejemplo más monstruoso de la misma nos lo ofrece el hegelianismo, que arruina las inteligencias y en el que esa palabrería desemboca en el puro sinsentido. Pero también la escolástica ha degenerado a menudo en palabrería. Incluso los *Tópicos* de Aristóteles —principios muy abstractos y concebidos con total generalidad, que se podían aplicar a los objetos más diversos y plantear en cualquier caso con el fin de disputar en pro o en contra— tienen ya su origen en aquel abuso de los conceptos generales. Del proceder de los escolásticos con tales abstracciones se encuentran innumerables ejemplos en sus escritos, sobre todo en *Tomás de Aquino*. Por la vía abierta por los escolásticos ha proseguido la filosofía hasta *Locke* y *Kant*, que por fin reflexionaron sobre el origen de los conceptos. Incluso al propio *Kant* lo encontramos aún en ese camino durante sus primeros años, en su «Argumento de la existencia de Dios» (p. 191 del primer volumen de la edición de Rosenkranz), donde los conceptos de *sustancia, fundamento, realidad*, son objeto de un uso

que habría sido imposible si uno se hubiera remontado al *origen* y, a través de él, al *verdadero contenido* de aquellos conceptos: pues entonces habría descubierto que el único origen y contenido de *sustancia* es la materia, el de *fundamento* (cuando se trata de cosas del mundo real), la causa, es decir, el cambio anterior que da lugar al posterior, y así sucesivamente. Desde luego que eso no habría conducido aquí al resultado propuesto. Pero en todos los casos, al igual que aquí, de tales conceptos comprendidos con demasiada *amplitud*, bajo los que se podía subsumir más de lo que su verdadero contenido hubiera permitido, nacieron falsos principios y de ellos, falsos sistemas. También el método demostrativo de *Spinoza* se basa en tales conceptos no investigados y concebidos con demasiada amplitud. Y aquí se encuentra el eminente mérito de *Locke* que, para contrarrestar todo aquel abuso dogmático, puso su empeño en la investigación *del origen de los conceptos*, remontándose en ello a la *intuición* y la *experiencia*. En un sentido análogo, aunque partiendo más de la física que de la metafísica, había operado antes que él *Bacon*. *Kant* continuó el | camino emprendido por *Locke* en 48
un sentido superior y mucho más amplio, tal y como antes se ha mencionado. En cambio, para los hombres de la mera apariencia, que consiguieron desviar la atención del público desde *Kant* hacia sí mismos, los resultados de Locke y Kant eran incómodos. Pero en tales casos ellos saben ignorar tanto a los muertos como a los vivos. Y así, abandonaron sin consideraciones el único camino correcto descubierto al fin por aquellos sabios, filosofaron a la buena de Dios con conceptos recogidos de todas partes, sin preocuparse por su origen y su verdadero contenido; de modo que al final la pseudosabiduría hegeliana llegó hasta el punto de afirmar que los conceptos no tenían ningún origen sino que ellos mismos eran el origen de las cosas. — Entretanto, *Kant* cometió el fallo de descuidar excesivamente la intuición empírica en favor de la *pura*, de lo cual he hablado detenidamente en mi crítica de su filosofía. En mi sistema la intuición es la fuente de todo conocimiento. Sabiendo tempranamente lo ilusorios e insidiosos que son los conceptos abstractos, ya en 1813, en mi tratado *Sobre el principio de razón*, demostré la diversidad de las relaciones que se piensan bajo *este* concepto. Los conceptos generales deben ser el material *en* el que la filosofía deposita y formula su conocimiento, pero no la fuente *de* la que los toma: el *terminus ad quem*, no *a quo*. No es, como Kant la define, una ciencia *a partir de* conceptos, sino *en* conceptos. — Así pues, también el concepto de *causalidad* ha sido siempre concebido con *demasiada amplitud* por parte de los filósofos, en favor de sus pro-

pósitos dogmáticos, introduciéndole lo que no se hallaba en él: de ahí surgieron principios como: «Todo lo que existe tiene su causa», «El efecto no puede contener más que la causa, es decir, nada que no estuviera también en ella», *Causa est nobilior suo effectu*[7], y muchos otros exactamente igual de infundados. Un ejemplo extenso y especialmente claro lo proporciona la siguiente sutileza del insulso charlatán *Proclo*, en su *Institutio theologica*, § 76: Πᾶν τὸ ἀπὸ ἀκινήτου γιγνόμενον αἰτίας, ἀμετάβλητον ἔχει τὴν ὕπαρξιν· πᾶν δὲ τὸ ἀπὸ κινουμένης, μεταβλητήν. Εἰ γὰρ ἀκίνητόν ἐστι πάντῃ τὸ ποιοῦν, οὐ διὰ κινήσεως ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι παράγει τὸ δεύτερον ἀφ' ἑαυτοῦ[8] (*Quidquid ab*
49 *immobili causa manat, immu|tabilem habet essentiam [substantiam]. Quidquid vero a mobili causa manat, essentiam habet mutabilem. Si enim illud, quod aliquid facit, est prorsus immobile, non per motum, sed per ipsum Esse producit ipsum secundum ex se ipso*). ¡Correcto! Pero muéstreseme una causa inmóvil: es justamente imposible. Mas aquí, como en tantos casos, la abstracción ha eliminado todas las determinaciones hasta llegar a la que precisamente se quiere utilizar, sin tener en cuenta que esta no puede existir sin aquellas. La única expresión correcta para la ley de la causalidad es esta: *Todo cambio tiene su causa en otro que le precede inmediatamente*. Si algo *ocurre*, es decir, si irrumpe un nuevo estado o si algo *cambia*, inmediatamente antes tiene que haber *cambiado* otra cosa, y antes que esta, otra, y así sucesivamente, hasta el infinito: pues una causa *primera* es tan imposible de pensar como un comienzo del tiempo o un límite del espacio. La ley de causalidad no dice más que lo indicado, así que sus exigencias solo se aplican a los *cambios*. Mientras nada cambie, no hay que preguntar por ninguna causa: pues no hay ninguna razón *a priori* para inferir de la existencia de las cosas, es decir, de los estados de la materia, su inexistencia anterior y, de esta, su surgimiento, esto es, un cambio. Por eso la simple *existencia* de una cosa no autoriza a concluir que tenga una causa. En cambio, puede haber razones *a posteriori*, es decir, extraídas de la experiencia anterior, para suponer que el estado presente no ha existido *desde siempre* sino que se ha *originado* como consecuencia de otro, o sea, en virtud de un *cambio* cuya causa hay

7. [La causa es superior a su efecto.]

8. [Todo lo que nace de una causa inmóvil tiene una existencia inmutable; pero todo lo que nace de una causa móvil, la tiene mudable. Pues si lo que produce es en todo inmóvil, no origina lo demás mediante el movimiento sino por su propio ser y desde sí mismo.]

entonces que buscar, al igual que la de esta: entonces nos colocamos en puertas del *regreso hasta el infinito* al que siempre conduce la aplicación de la ley de causalidad. Antes se dijo: «*Cosas, es decir, estados de la materia*»; pues solo a *estados* se refiere el *cambio* y la *causalidad*. Esos estados son lo que se entiende como *forma* en sentido amplio: y solo las *formas* cambian; la materia permanece. Así que únicamente la *forma* está sometida a la ley de causalidad. Pero también la *forma* constituye *la cosa*, esto es, funda la *diversidad* de las | cosas, mientras que la materia tiene que ser pensada 50
como igual en todas ellas. Por eso dijeron los escolásticos: *forma dat esse rei*[9]; más exacta sería la frase: *forma dat rei essentiam, materia existentiam*[10]. Por eso la pregunta acerca de la causa de una *cosa* se refiere siempre solo a su forma, es decir, a su estado o naturaleza pero no a su materia, y aun aquello únicamente en la medida en que se tengan razones para suponer que dicha forma no ha existido *desde siempre* sino que se ha producido en virtud de un *cambio*. La unión de la *forma* con la *materia*, o de la *essentia* con la *existentia*, da lugar a lo *concreto* que es siempre un individuo, *la cosa*: y las *formas* son aquello cuya unión con la *materia*, es decir, cuya introducción en ella por medio de un *cambio*, está sujeta a la ley de la *causalidad*. Al entender con *demasiada amplitud* ese concepto *in abstracto*, se introdujo el abuso de extender la causalidad a la *cosa* propiamente dicha, es decir, a toda su esencia y *existencia*, y con ello también a la materia, hasta llegar al final a pensar que estaba justificado el preguntar incluso por una causa del mundo. De ahí surgió la *prueba cosmológica*. Su punto de partida está en inferir injustificadamente de la existencia del mundo su inexistencia, que sería anterior a aquella: pero como punto final tiene la terrible inconsecuencia de suprimir directamente la ley de causalidad, de la que había obtenido toda su fuerza demostrativa, al quedarse en una causa *primera* y no querer seguir adelante, así que concluye con algo así como un parricidio; igual que las abejas matan a los zánganos después de que estos le han prestado sus servicios. A una vergonzosa y enmascarada prueba cosmológica se retrotrae todo el discurso sobre el *Absoluto* que en presencia de la *Crítica de la razón pura* es considerado en Alemania como filosofía desde hace sesenta años. ¿Qué significa en realidad el Absoluto? Algo que existe y de lo

9. [La forma da a la cosa el ser.]
10. [La forma da a la cosa la esencia, la materia la existencia.]

que (so condena) no se puede preguntar de dónde ni por qué es. ¡Una pieza maestra para los profesores de filosofía! Pero además, en la auténtica prueba cosmológica que se ha expuesto, con la suposición de una primera causa y, con ella, de un primer comienzo en un tiempo que realmente no lo tiene, dicho comienzo se va remontando cada vez más alto por medio de la pregunta: ¿Y por qué no antes?
51 Y así, | hasta llegar tan alto que uno no alcanza nunca a descender desde él hasta el presente sino que se tiene que asombrar de que este no haya ocurrido ya hace millones de años. Así pues, la ley de causalidad se aplica a todas las cosas *en* el mundo pero no al mundo mismo: pues es *inmanente* al mundo, no transcendente: *con él* se establece y *con él* queda abolida. Ello descansa en el hecho de que pertenece a la mera forma de nuestro entendimiento y, junto con el mundo objetivo, que es por ello mero fenómeno, está condicionada por aquel. Así que la ley de la causalidad entiende de todas las cosas *en* el mundo según su forma, encuentra plena aplicación a la variación de esas formas, o sea, a sus cambios, y no sufre ninguna excepción: vale igual del obrar del hombre como del choque de la piedra pero, como se dijo, solo por lo que respecta a los procesos, a los *cambios*. Mas si queremos hacer abstracción de su origen en el entendimiento y concebirla en forma puramente *objetiva*, entonces su fundamento último se encuentra en el hecho de que todo lo que actúa lo hace en virtud de su fuerza originaria y, por lo tanto, eterna, es decir, intemporal; y por eso su acción [*Wirkung*] presente tendría que haber aparecido infinitamente antes, a saber, antes de todo tiempo pensable, si no hubiera faltado la condición temporal para ello: esta es la ocasión, es decir, la causa, solo en virtud de la cual el efecto [*Wirkung*] aparece por primera vez *ahora*, pero ahora aparece necesariamente: ella le proporciona su posición en el tiempo.

Solo a resultas de la consideración *demasiado amplia* del concepto de *causa* en el pensamiento abstracto explicada antes, se ha confundido con ella también el concepto de *fuerza*: esta, diferente por completo de la causa, es sin embargo aquello que otorga a toda causa su causalidad, es decir, la posibilidad de actuar; así lo he demostrado detenida y fundadamente en el segundo libro del primer volumen, luego en la *Voluntad en la naturaleza* y, finalmente, en la segunda edición del tratado *Sobre el principio de razón*, § 20, página 44. Esa confusión se encuentra en su forma más grosera en el libro de *Maine de Biran* antes mencionado, sobre todo en el pasaje citado al final: si bien es frecuente también en otros casos, por ejemplo, cuando se plantea la pregunta por la causa de alguna fuerza originaria como la fuerza de gravedad. El mismo *Kant* (*Sobre*

la única demostración posible..., vol. 1, pp. 211 y 215 de la edición de Rosenkranz) | llama a las fuerzas naturales «causas que actúan» y 52
dice: «la gravedad es una causa». Pero es imposible aclararse con su pensamiento mientras en él la fuerza y la causa no sean claramente reconocidas como totalmente distintas. Mas el uso de conceptos abstractos conduce con mucha facilidad a la confusión de los mismos cuando la consideración de su origen es dejada de lado. El conocimiento de las causas y los efectos, siempre *intuitivo* y basado en la forma del entendimiento, se abandona para atenerse a la *causa* abstracta: basta con ello para que el concepto de causalidad, con toda su simplicidad, llegue a ser tan a menudo falsamente concebido. De ahí que en el mismo *Aristóteles* (*Metaph*. IV, 2) encontremos las causas divididas en cuatro clases asumidas en forma falsa y hasta verdaderamente burda. Compárese con ella mi clasificación de las causas tal y como la he establecido por vez primera en mi tratado *Sobre la visión y los colores*, capítulo 1, mencionada brevemente en el § 6 del primer volumen de esta obra y expuesta en detalle en el escrito *Sobre la libertad de la voluntad*, páginas 30-33 [2.ªed., pp. 29-32]. La cadena de la causalidad, que es infinita hacia delante y hacia atrás, deja intactos a dos seres de la naturaleza: la materia y las fuerzas naturales. Ambas son, en efecto, las condiciones de la causalidad, mientras que todo lo demás está condicionado por esta. Pues la una (la materia) es aquello *en* lo que se producen los estados y sus cambios; las otras (las fuerzas naturales), aquello sólo *en virtud de* lo cual aquellos pueden producirse. Pero recuérdese aquí que en el segundo libro, y después también en la *Voluntad en la naturaleza*, se ha demostrado que las fuerzas naturales son idénticas a la *voluntad* en nosotros, mientras que la materia resulta ser la mera *visibilidad de la voluntad*; de manera que en última instancia puede ser también considerada en cierto sentido como idéntica a la voluntad.

Por otra parte, no es menos verdadero ni correcto lo que se ha explicado en el § 4 del primer volumen, y aún mejor en la segunda edición del tratado *Sobre el principio de razón*, al final del § 21, página 77: que la materia es la causalidad misma concebida objetivamente, ya que toda su esencia consiste en el *actuar en general*; así que la *actividad* (ἐνέργεια = realidad) [11] de las cosas en general es,

11. «[...] *sie selbst also die* Wirksamkeit (ἐνέργεια = *Wirklichkeit*) [...]». Schopenhauer juega aquí con la etimología del término *Wirklichkeit* (realidad) cuya raíz es común a *wirken* (actuar, obrar), *Wirksamkeit* (actividad, eficacia) y *Wirkung* (efecto), a fin de confirmar su tesis de que la esencia de la materia en cuanto real consiste en el obrar manifestado como causalidad. Véanse sobre esto, además de los pasajes

53 | por así decirlo, la abstracción de todo su diferente modo de actuar. Pero dado que la esencia —*essentia*— de la materia consiste en el *actuar en general* y la realidad —*existentia*— de las cosas en su materialidad, que es a su vez una con el actuar en general, entonces se puede afirmar de la materia que en ella la *existentia* y la *essentia* coinciden y son una misma cosa: pues no tiene más atributo que la *existencia misma* en general y abstraída de todas sus determinaciones próximas. En cambio, toda materia *empíricamente dada*, o sea, el *material* (que nuestros ignorantes materialistas de hoy en día confunden con la materia), ha entrado ya en la envoltura de las *formas* y no se manifiesta más que a través de las cualidades y accidentes de estas; porque en la experiencia todo actuar es de una manera determinada y especial, nunca una mera generalidad. Justamente por eso la pura materia es únicamente objeto del *pensamiento*, no de la *intuición*, lo cual llevó a *Plotino* (*Enneas* II, lib. 4, c. 8 y 9) y a *Giordano Bruno* (*Della causa*, dial. 4) a la paradójica sentencia de que la materia carece de extensión, que es inseparable de la forma, y es por ello *incorpórea*; pero ya *Aristóteles* había enseñado que la materia no es un cuerpo pero sí corpórea: σῶμα μὲν οὐκ ἂν εἴη, σωματικὴ δέ[12] (*Stob. Ecl.* I, c. 12, § 5). En realidad, como *materia pura* pensamos el mero *actuar in abstracto* al margen de la forma de ese actuar, o sea, la *pura causalidad*: y, en cuanto tal, aquella no es *objeto* sino *condición* de la experiencia, igual que el espacio y el tiempo. Esa es la razón de que en la tabla de nuestros conocimientos fundamentales *a priori* que aquí se añade, la *materia* haya podido ocupar el lugar de la *causalidad* y figure junto con el espacio y el tiempo como el tercer elemento puramente formal y, por ello, dependiente de nuestro intelecto.

En efecto, esa tabla contiene el conjunto de las verdades fundamentales que radican *a priori* en nuestro conocimiento intuitivo, expresadas como principios supremos independientes unos de otros; pero no se presenta en ella la parte especial que constituye el contenido de la aritmética y la geometría, ni tampoco aquella que resulta de la combinación y aplicación de aquellos conocimientos
54 formales y que constituye el objeto de los | «Principios metafísicos de la ciencia natural» expuestos por *Kant*, para los que esta tabla sirve en cierto modo de propedéutica e introducción, así que se

mencionados por Schopenhauer, las pp. 556 y 561 [pp. 535 y 538-539] del primer volumen. [*N. de la T.*]

12. [«Tal vez no sea un cuerpo pero sí corpórea», Stobeo, *Eclogae physicae et ethicae* I, 12.]

incluye inmediatamente en ellos. En esta tabla he tenido ante todo a la vista el notable *paralelismo* de nuestros conocimientos *a priori* que forman el andamiaje básico de toda experiencia y, en especial, el hecho de que, tal y como he explicado en el § 4 del primer volumen, la materia (como también la causalidad) ha de ser considerada como la unión o, si se quiere, la fusión del espacio y el tiempo. En consonancia con ello, encontramos lo siguiente: lo que es la geometría para la intuición pura del espacio y la aritmética para la del tiempo, es la foronomía kantiana[13] para la intuición pura de ambos en *unión*: pues la materia es ante todo lo *móvil* en el espacio. El punto matemático no se puede en absoluto pensar como móvil, tal y como ya lo expuso *Aristóteles* en *Physyca* VI, 10. Este mismo filósofo ofreció también el primer ejemplo de una ciencia de ese tipo, al definir *a priori* las leyes del reposo y el movimiento en los libros V y VI de su *Física*.

Esta tabla puede uno considerarla a voluntad, bien como una compilación de las leyes fundamentales eternas del mundo y, con ello, como la base de una ontología; o bien como un capítulo de la fisiología del cerebro; ello, según se adopte el punto de vista realista o idealista, bien que la razón está en última instancia del lado del segundo. Sobre ello nos hemos puesto ya de acuerdo en el primer capítulo, aunque quisiera aún explicarlo en particular mediante un ejemplo. El libro *De Xenophane* de *Aristóteles* comienza con estas relevantes palabras de Jenófanes: Ἀΐδιον εἶναί φησιν εἴ τί ἐστιν, εἴπερ μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι μηδὲν ἐκ μηδενός[14] (*Aeternum esse, inquit, quicquid est, siquidem fieri non potest, ut ex nihilo quippiam existat*). Así que aquí *Jenófanes* juzga sobre el origen de las cosas según su posibilidad, acerca del cual no puede tener experiencia alguna, ni siquiera algo análogo: y tampoco invoca ninguna, sino que juzga apodícticamente, por lo tanto, *a priori*. ¿Cómo puede hacerlo si entra desde fuera y como un extraño en la contemplación de un mundo puramente objetivo, es decir, independiente de su conocimiento, existente? ¿Cómo puede él, un ser efímero y transitorio | al que solo se le permite una furtiva mirada 55
en semejante mundo, juzgar de antemano, sin experiencia y apodíc-

13. Primera parte de los *Principios metafísicos de la ciencia natural* de Kant, que considera «el *movimiento* como un puro *quantum* según su composición y al margen de toda cualidad del móvil». Véase *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Prólogo, p. 477, vol. IV de la *Akademie Textausgabe*. [*N. de la T.*]

14. [«Dice que si algo existe es eterno, si realmente no es posible que nada surja de la nada», Aristóteles, *De Xenophane* I, p. 974 a2. Las palabras no son de Jenófanes sino de Meliso.]

ticamente sobre él, sobre la posibilidad de su existencia y origen? La solución de este enigma es que el hombre únicamente tiene que ver con sus propias representaciones, que como tales son obra de su cerebro y cuyas leyes son únicamente el modo y manera en que puede realizarse su función cerebral, es decir, la forma de su representación. Éjuzga, pues, exclusivamente sobre su propio *fenómeno cerebral* y declara lo que entra dentro de sus formas —espacio, tiempo y causalidad— y lo que no: porque está plenamente en su propio terreno y habla de forma apodíctica. Así pues, en el mismo sentido debe tomarse la *tabla* de los *Praedicabilia a priori* del tiempo, el espacio y la materia, que *aquí sigue*.

Observaciones a la tabla adjunta

1) Al n.º4 de la materia

La esencia de la materia consiste en actuar: ella es el actuar mismo *in abstracto*, o sea, el actuar en general, al margen de toda diversidad de formas de actuación: ella es en todo causalidad. Justamente por ello su existencia no está sometida a la ley de causalidad; es, pues, ingenerada e imperecedera: porque si no, la ley de causalidad se aplicaría sobre sí misma. Y, puesto que la causalidad nos es conocida *a priori*, el concepto de la materia como fundamento indestructible de todo lo existente puede ocupar su lugar dentro de los conocimientos *a priori*, ya que aquel es la mera realización de una forma del conocimiento que nos es dada *a priori*. Pues tan pronto como intuimos una cosa que actúa, esta se nos presenta *eo ipso* como material, igual que, a la inversa, lo material se presenta necesariamente como activo: se trata, de hecho, de conceptos intercambiables. Por eso la palabra «real» [*wirklich*] se usa como sinónimo de «material»: también en griego κατ' ἐνέργειαν, en oposición a κατὰ δύναμιν[15], documenta el mismo origen, ya que ἐνέργεια significa el actuar en general: exactamente igual *actu*, en oposición
56 a | *potentia*[16], y también el inglés *actually* como «realmente». Lo que se denomina espacialidad o impenetrabilidad, y se apunta como el carácter esencial del cuerpo (es decir, de lo material), es simplemente aquella *forma de acción* que conviene a *todos* los cuerpos sin excepción, a saber, la mecánica. Esa universalidad en virtud de la cual esta pertenece al concepto de cuerpo y se sigue *a priori* de dicho concepto, por lo que no puede ser eliminada sin

15. [Según el acto /Según la potencia.]
16. [En acto /En potencia.]

Praedicabilia a priori

DEL TIEMPO	DEL ESPACIO	DE LA MATERIA
1) Solo hay *un* tiempo, y todos los diferentes tiempos son partes del mismo.	1) Solo hay *un* espacio, y todos los diferentes espacios son partes del mismo.	1) Solo hay *una* materia, y todos los diferentes materiales son distintos estados de la misma: en cuanto tal, se llama *sustancia*.
2) Los diferentes tiempos no son simultáneos sino sucesivos.	2) Los diferentes espacios no son sucesivos sino simultáneos.	2) Las materias de diferentes tipos (materiales) no lo son por la sustancia sino por los accidentes.
3) No puede hacerse abstracción del tiempo, pero sí puede abstraerse todo de él.	3) No puede hacerse abstracción del espacio, pero sí puede abstraerse todo de él.	3) No puede pensarse la negación de la materia, pero sí la de todas sus formas y cualidades.
4) El tiempo tiene tres periodos: pasado, presente y futuro, que forman dos direcciones con un punto de indiferencia.	4) El espacio tiene tres dimensiones: altura, anchura y profundidad.	4) La materia existe, es decir, actúa, según todas las dimensiones del espacio y a lo largo de todo el tiempo, por lo que une y llena ambos: en eso consiste su esencia: es, pues, en todo causalidad.
5) El tiempo es divisible hasta el infinito.	5) El espacio es divisible hasta el infinito.	5) La materia es divisible hasta el infinito.
6) El tiempo es homogéneo y un *continuum*: es decir, ninguna parte del mismo es distinta de las demás ni está separada de ellas por nada que no sea tiempo.	6) El espacio es homogéneo y un *continuum*: es decir, ninguna parte del mismo es distinta de las demás ni está separada de ellas por nada que no sea espacio.	6) La materia es homogénea y un *continuum*: es decir, no consta de partes originariamente diferentes (homeomerías) ni originariamente separadas (átomos); no está, pues, compuesta de partes que estén esencialmente separadas por nada que no sea materia.
7) El tiempo no tiene comienzo ni fin, sino que todo comienzo y fin están en él.	7) El espacio no tiene límites sino que todos los límites están en él.	7) La materia no tiene origen ni término, sino que todo nacer y perecer están *en ella*.
8) En virtud del tiempo contamos.	8) En virtud del espacio medimos.	8) En virtud de la materia pesamos.
9) El ritmo existe sólo en el tiempo.	9) La simetría existe solo en el espacio.	9) El equilibrio existe sólo en la materia.

DEL TIEMPO	DEL ESPACIO	DE LA MATERIA
10) Conocemos *a priori* las leyes del tiempo.	10) Conocemos *a priori* las leyes del espacio	10) Conocemos *a priori* las leyes de la sustancia de todos los accidentes.
11) El tiempo es intuible *a priori*, aunque solo bajo la figura de una línea.	11) El espacio es inmediatamente intuible *a priori*.	11) La materia es *a priori* solamente pensada.
12) El tiempo no tiene duración sino que pasa tan pronto como existe.	12) El espacio no puede perecer sino que permanece siempre.	12) Los accidentes cambian, la sustancia permanece.
13) El tiempo es incesante.	13) El espacio es inmóvil.	13) La materia es indiferente al reposo y al movimiento, es decir, no está originariamente inclinada a ninguno de ellos.
14) Todo lo que existe en el tiempo tiene una duración.	14) Todo lo que existe en el espacio tiene un lugar.	14) Todo lo material tiene una actividad.
15) El tiempo no tiene duración sino que toda duración existe en él, y es el permanecer de lo permanente, en oposición a su curso incesante.	15) El espacio no tiene movimiento sino que todo movimiento existe en él, y es el lugar del cambio de lo móvil, en oposición a su inconmovible reposo.	15) La materia es lo permanente en el tiempo y lo móvil en el espacio: medimos la duración comparando lo que está en reposo con lo movido.
16) El movimiento sólo es posible en el tiempo.	16) El movimiento sólo es posible en el espacio.	16) El movimiento sólo le es posible a la materia.
17) La velocidad está, para un mismo espacio, en relación inversa con el tiempo.	17) La velocidad está, para un mismo tiempo, en relación directa con el espacio.	17) La *cantidad de movimiento* está, para una misma velocidad, en relación geométrica directa con la materia (masa).
18) El tiempo no es mensurable directamente, por sí mismo, sino solo indirectamente, a través del movimiento, en cuanto aquello que existe a la vez en el espacio y el tiempo: así miden el tiempo el movimiento del Sol y el del reloj.	18) El espacio es directamente mensurable por sí mismo, e indirectamente a través del movimiento, en cuanto aquello que existe a la vez en el tiempo y el espacio: de ahí, por ejemplo, una hora de camino y la distancia de las estrellas expresada mediante años luz.	18) La materia como tal (la masa) es mensurable, es decir, determinable en su cantidad, solo indirectamente, a saber, mediante la *cantidad de movimiento* que recibe y emite al ser impulsada o atraída.
19) El tiempo es omnipresente: cada parte de él está en todas partes, es decir, en todo el espacio a la vez.	19) El espacio es eterno: cada parte de él existe en todo tiempo.	19) La materia es absoluta: no puede nacer ni perecer, ni su *quantum* aumentar o disminuir.

DEL TIEMPO	DEL ESPACIO	DE LA MATERIA
20) En el tiempo por sí solo, todo sería sucesivo. 21) El tiempo hace posible el cambio de los accidentes.	20) En el espacio por sí solo, todo sería simultáneo. 21) El espacio hace posible la permanencia de la sustancia.	20), 21) La materia une el efímero flujo del tiempo con la persistente inmovilidad del espacio: por eso es la sustancia permanente de los accidentes cambiantes. Esos cambios los determina, para cada lugar y tiempo, la causalidad, que conecta así el tiempo y el espacio, y constituye toda la esencia de la materia.
22) Cada parte del tiempo contiene todas las partes de la materia.	22) Ninguna parte del espacio contiene la misma materia que otra.	22) Pues la materia es tan persistente como impenetrable.
23) El tiempo es el *principium individuationis*.	23) El espacio es el *principium individuationis*.	23) Los individuos son materiales.
24) El ahora no tiene duración.	24) El punto no tiene extensión.	24) El átomo no tiene realidad.
25) El tiempo en sí es vacío e indeterminado.	25) El espacio en sí es vacío e indeterminado.	25) La materia en sí no tiene forma ni cualidad, es por lo mismo inerte, es decir, indiferente al reposo y el movimiento, o sea,
26) Cada instante está condicionado por el anterior y existe sólo en cuanto esta ha dejado de existir. (Principio de razón del ser en el tiempo. Véase mi tratado *Sobre el principio de razón.*)	26) Mediante la situación de cualquier límite en el espacio con respecto a cualquier otro, podemos determinar estrictamente su situación con respecto a todos los posibles. (Principio de razón del ser en el espacio.)	26) Ningún cambio en la materia puede producirse si no es debido a otro que le precede: por eso un primer cambio y un primer estado de la materia son tan impensables como un comienzo del tiempo o un límite del espacio. (Principio de razón del devenir.)
27) El tiempo hace posible la aritmética.	27) El espacio hace posible la geometría.	27) La materia, como lo móvil en el espacio, hace posible la foronomía.
28) El elemento simple de la aritmética es la unidad.	28) El elemento simple de la geometría es el punto.	28) El elemento simple de la foronomía es el átomo.

suprimirlo a él mismo, es lo único que la distingue frente a otras formas de acción como la eléctrica, la química, la luminosa, la calorífica, etc. Tal espacialidad o forma de acción mecánica la dividió acertadamente *Kant* en fuerza de atracción y de repulsión, al igual que una fuerza mecánica dada se divide en otras dos mediante el paralelogramo de fuerzas. Pero aquello no es en el fondo más que un reflexivo análisis del fenómeno en sus partes constitutivas. Ambas fuerzas en unión presentan el cuerpo dentro de sus límites, es decir, en un determinado volumen, mientras que una sola lo disolvería dispersándolo hasta el infinito y la otra sola lo contraería en un punto. A pesar de este equilibrio o neutralización recíproca, el cuerpo actúa con la primera fuerza repeliendo a otros cuerpos que le disputan el espacio, y con la otra atrayendo a todos los cuerpos en general, en la gravitación; de modo que las dos fuerzas no se disuelven en su producto, el cuerpo, como acaso dos fuerzas de choque que actuasen igual en dos direcciones opuestas, o E y E, o el oxígeno y el hidrógeno en el agua. Que la impenetrabilidad y el peso están realmente unidos lo atestigua el hecho de que, aunque podemos separarlos en el pensamiento, son empíricamente inseparables, ya que nunca puede aparecer el uno sin el otro.

No puedo dejar de mencionar que la teoría de Kant aquí citada, que constituye los pensamientos fundamentales del segundo capítulo de sus *Principios metafísicos de la ciencia natural*, o sea, la Dinámica, fue expuesta ya *antes de Kant* de forma clara y detallada por *Priestley*, en su excelente libro *Disquisitions on matter and spirit*, secciones 1 y 2; este libro, de 1777, apareció en su segunda edición en 1782, mientras que aquellos principios metafísicos son de 1786. En todo caso, se puede admitir la existencia de reminiscen-
57 cias inconscientes en pensamientos secundarios, | ocurrencias ingeniosas, ejemplos, etc., pero no en los pensamientos centrales y básicos. ¿Hemos de pensar, pues, que Kant se apropió calladamente de aquellos importantes pensamientos de otro? ¿Y tomándolos de un libro que entonces era todavía nuevo? ¿O que ese libro le era desconocido y el mismo pensamiento surgió en el transcurso de poco tiempo en dos cabezas? También la explicación de la verdadera diferencia entre lo líquido y lo sólido que Kant ofrece en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (primera edición, p. 88, ed. de Rosenkranz, p. 384) se encuentra ya en lo esencial en la *Teoría de la generación* de Kaspar Friedr. Wolff, Berlín, 1764, página 132. ¿Mas qué hemos de decir si encontramos la doctrina kantiana más importante y brillante, la de la idealidad del espacio y la existencia meramente fenoménica del mundo corpóreo, expresa-

da por *Maupertuis* ya treinta años antes? Esto se puede ver con más detalle a partir de las cartas de Frauenstädt sobre mi filosofía, carta 14. *Maupertuis* expresa esa teoría paradójica de forma tan decidida, sin aportar demostración alguna, que uno tiene que suponer que también él la ha tomado de algún otro. Sería muy deseable que se siguiera investigando el asunto; y, dado que ello requiere una investigación trabajosa y prolongada, muy bien podría una academia alemana instituir un premio para ello. En la misma relación que está *Kant* con *Priestley*, quizá también con *Kaspar Wolff* y con *Maupertuis* o su precedente, se encuentra con él *Laplace*, cuya asombrosa y acertada teoría sobre el origen del sistema planetario, expuesta en lo fundamental en su *Exposition du système du monde*, libro V, capítulo 2, había sido formulada ya por *Kant* unos cincuenta años antes, en 1755, dentro de su *Historia de la naturaleza y teoría del cielo*, y de forma más completa en su *Única demostración posible de la existencia de Dios*, capítulo 7; y, puesto que en este último escrito da a entender que *Lambert* en sus *Cartas cosmológicas* (1761) había tomado calladamente de él aquella teoría, pero esas cartas aparecieron también en francés en la misma época (*Lettres cosmologiques sur la constitution de l'univers*), hemos de suponer que *Laplace* conocía aquella teoría kantiana. | Ciertamente, tal como es propio de sus profundos conocimientos astronómicos, él expone el tema de forma más fundada, concluyente, detallada y, sin embargo, más sencilla que *Kant*: pero en lo fundamental el asunto está ya claramente presente en Kant y, dada su gran importancia, bastaría por sí solo para inmortalizar su nombre. Hemos de afligirnos sumamente cuando encontramos cabezas de primera categoría sospechosas de una deshonestidad que deshonra incluso a las de última; pues sentimos que a un rico se le podría perdonar un robo aún menos que a un pobre. Pero no podemos callarnos: pues aquí somos nosotros la posteridad y tenemos que ser justos, como esperamos que lo será un día con nosotros la nuestra. Por eso quisiera añadir todavía a esos casos, como tercer paralelismo, que los pensamientos fundamentales de la *Metamorfosis de las plantas* de *Goethe* habían sido formulados ya en 1764 por *Kaspar Friedrich Wolff* en su *Teoría de la generación*, páginas 148, 229, 243, etc. ¿Y ocurre acaso algo distinto con el *sistema de la gravitación*? En el continente europeo su descubrimiento se sigue atribuyendo a *Newton*, mientras que en Inglaterra al menos las personas cultas saben muy bien que pertenece a *Robert Hooke*, que ya en el año 1666 lo expuso en una *Communication to the Royal Society*, cierto que solo como hipótesis y sin demostración, pero de forma total-

58

mente clara. El pasaje fundamental de ese escrito está reproducido en *Dugald Stewart's Philosophy of the human mind*, volumen 2, página 434, y tomado probablemente de *R. Hooke's Posthumous works*. El desarrollo del tema, y cómo *Newton* se vio en apuros con él, se encuentra también en la *Biographie universelle, article Newton*. La prioridad de *Hooke* se trata como cosa resuelta en una breve historia de la astronomía, *Quarterly review*, agosto, 1828. Los pormenores sobre este objeto se encuentran en mis *Parerga*, volumen II, § 86. La historia de la caída de una manzana es tan infundada como un cuento y carece de toda autoridad.

2) Al n.º18 de la materia.

La *cantidad de movimiento* (*quantitas motus*, ya en Descartes) es el producto de la masa por la velocidad.

59 | Esta ley no solo fundamenta la teoría del choque en la *mecánica*, sino también la teoría del equilibrio en la *estática*. A partir de la fuerza de choque que exteriorizan dos cuerpos con igual velocidad, se puede determinar la relación recíproca de sus masas: así, de dos martillos golpeando a igual velocidad, el de mayor masa clavará el clavo más profundo en la pared o la estaca más honda en la tierra. Por ejemplo, un martillo de seis libras de peso, a una velocidad ~~6~~ tendrá tanta eficacia como un martillo de tres libras a una velocidad ~~4~~2: pues en ambos casos, la *cantidad de movimiento* ~~3~~6. De dos bolas rodando a la misma velocidad, la de mayor masa empujará una tercera bola en reposo más lejos de lo que pueda hacerlo la de masa menor: porque la masa de la primera multiplicada por la misma velocidad produce una mayor *cantidad de movimiento*. El cañón llega más lejos que el fusil porque la misma velocidad transmitida a una masa mucho mayor suministra una *cantidad de movimiento* muy superior que resiste más tiempo la acción extenuante de la gravedad. Por igual razón, el mismo brazo lanzará más lejos una bola de plomo que una de piedra del mismo tamaño, o una piedra grande más lejos que una pequeña. De ahí también que un disparo de cartucho no alcance tan lejos como uno de bala.

La misma ley fundamenta la teoría de la palanca y la balanza: pues también aquí la masa menor, colocada en el brazo más largo de la palanca o la balanza, *al caer* tiene una velocidad mayor, multiplicada por la cual puede igualar o incluso sobrepasar en *cantidad de movimiento* a la masa mayor que se encuentra en el brazo más corto. Sin embargo, en los estados de *reposo* producidos por el *equilibrio* esa velocidad está presente en forma intencional o

virtual, en potencia y no en acto, aunque opera igual que en acto; lo cual es altamente notable.

De acuerdo con estas verdades que se han recordado, se comprenderá más fácilmente la siguiente explicación.

La *cantidad de una materia dada* solo puede estimarse según su *fuerza* y esta no puede ser conocida más que en su *exteriorización*. Esa exteriorización puede ser, allá donde la | materia es considera- 60
da solo según su cantidad y no según su cualidad, meramente *mecánica*, es decir consistente solo en el *movimiento* que transmite a otra materia. Pues únicamente en el *movimiento* se hace viva, por así decirlo, la fuerza de la materia: de ahí la expresión *fuerza viva* para la exteriorización de la fuerza de la materia en movimiento. Por consiguiente, la única medida para la cantidad de una materia dada es la *cantidad de su movimiento*. Mas cuando esta nos es dada, en ella la cantidad de la materia se presenta alterada y mezclada con el otro factor, la *velocidad*: ese otro factor tiene así que ser eliminado si se quiere conocer la cantidad de la materia (la masa). La *velocidad* se conocerá inmediatamente, pues es E/T. Pero el otro factor que queda mediante esa eliminación, la masa, es siempre conocida de forma meramente *relativa*, a saber, en comparación con otras masas, que a su vez solo son cognoscibles a través de la *cantidad de su movimiento*, es decir, en su mezcla con la velocidad. Así que hay que comparar un *quantum* de *movimiento* con el otro y luego sustraer de ambos la velocidad, para ver cuánto debe cada uno de ellos a su masa. Eso se realiza pesando las masas, proceso en el cual se compara la *cantidad de movimiento* que en cada una de ellas suscita la fuerza de atracción terrestre, que actúa sobre ambas solo según la medida de su *cantidad*. Por eso hay dos formas de pesar: o bien se comunica a las dos masas a comparar *igual* velocidad, para ver cuál de las dos sigue *transmitiendo* movimiento a la otra y *tiene* así una mayor cantidad de él, la cual —puesto que la velocidad es igual en ambos lados— tendrá que atribuirse al otro factor de la *cantidad de movimiento*, es decir, a la masa (balanza manual): o bien se pesa investigando cuánta *más velocidad* tiene que recibir una masa respecto de la otra para igualarla en *cantidad de movimiento* y así hacer que ésta no se lo *transmita* a aquella; entonces, cuanto mayor sea la *velocidad* en la que tenga que sobrepasar a la otra, menor es su masa, | es decir, la cantidad de su 61
materia, en relación con la otra (balanza romana). Esa estimación de las masas a través de los *pesos* se basa en la favorable circunstancia de que la fuerza motriz, en sí misma, actúa sobre ambas en forma equivalente, y cada una de ellas está en situación de *comunicar*

inmediatamente a la otra su excedente en *cantidad de movimiento*, con lo que aquel se hace visible.

Lo esencial de estas teorías fue ya expresado hace tiempo por *Newton* y *Kant*, pero con la coherencia y la claridad de esta exposición creo haberles dado un carácter comprensible que hace accesible a cualquiera el conocimiento que he juzgado necesario para justificar la proposición n.º18.

Capítulo 5[1]

DEL INTELECTO CARENTE DE RAZÓN

Tendría que ser posible un completo conocimiento de la conciencia animal, en la medida en que pudiéramos construirlo mediante la eliminación de ciertas propiedades de la nuestra. Sin embargo, en aquella interviene por otro lado el instinto, que está más desarrollado en todos los animales que en el hombre, llegando en algunos hasta el instinto artesano.

Los animales tienen entendimiento y carecen de razón, así que poseen conocimiento *intuitivo* pero no abstracto: aprehenden correctamente, también captan la conexión causal inmediata, en el caso de los animales superiores, incluso a través de los diversos miembros de su cadena; en cambio, no *piensan* propiamente. Pues les faltan los *conceptos*, es decir, las representaciones abstractas. La consecuencia próxima de ello es la carencia de una verdadera memoria de la que adolecen hasta los animales más listos, y en ella se fundamenta principalmente la diferencia entre su conciencia y la humana. La perfecta *reflexión* | se basa, en efecto, en la clara con- 63
ciencia del pasado y del eventual futuro *como tales* y en conexión con el presente. La verdadera memoria que para ello se precisa es un recuerdo ordenado, conectado, pensante: pero tal cosa solo es posible mediante *conceptos universales*, cuya ayuda necesita incluso lo individual para ser evocado en su orden y encadenamiento. Pues la inmensa cantidad de cosas y acontecimientos parecidos y del mismo tipo que existe en nuestro curso vital no admite inmediatamen-

1. Este capítulo junto con los siguientes está en relación con los §§ 8 y 9 del primer volumen.

te un recuerdo intuitivo e individual de cada detalle, para lo cual no bastarían ni las fuerzas de la más amplia capacidad de recuerdo ni nuestro tiempo: de ahí que todo eso no pueda ser conservado más que subsumiéndolo bajo conceptos universales y, a partir de ahí, retrotrayéndolo a relativamente pocas proposiciones, a través de las cuales tenemos permanentemente a nuestra disposición una panorámica ordenada y suficiente de nuestro pasado. Podemos hacer que se nos presenten intuitivamente simples escenas individuales de nuestro pasado; pero del tiempo transcurrido desde entonces y de su contenido no somos conscientes más que *in abstracto*, por medio de conceptos de cosas y números que representan días y años junto con su contenido. Por el contrario, la capacidad de recuerdo de los animales, al igual que todo su intelecto, está limitada a lo *intuitivo* y consiste simplemente en que una impresión recurrente se anuncia como habiendo existido ya, en tanto que la intuición presente refresca la huella de otra anterior: de ahí que su recuerdo esté siempre mediado por lo que ahora se presenta realmente. Pero, precisamente por eso, aquello suscita de nuevo la sensación y el ánimo que había producido la anterior aparición. Conforme a ello, el perro vuelve fácilmente a conocer a los conocidos, a distinguir amigos y enemigos, a encontrar el camino una vez recorrido, y a la vista del plato o del palo se pone enseguida en la adecuada disposición. En la utilización de esa capacidad de recuerdo intuitivo y de la acentuada fuerza de la costumbre existente en todos los animales se basan todos los tipos de adiestramiento: por eso este es tan distinto de la educación humana como la intuición lo es del pensamiento. También nosotros, en casos particulares en los que | la verdadera memoria fracasa en su función, nos encontramos limitados a aquel recuerdo meramente intuitivo, por lo que podemos evaluar la diferencia entre ambos por propia experiencia: por ejemplo, ante la vista de una persona que nos resulta conocida, sin recordar cuándo y dónde la hemos visto; también cuando entramos en un lugar en el que estuvimos en la niñez temprana, o sea, cuando aún no se había desarrollado nuestra razón, y por ello lo hemos olvidado totalmente, pero ahora sentimos la impresión de lo presente como algo que ya ha existido. De ese tipo son todos los recuerdos de los animales. Pero a ello se añade que, en los más listos, esa memoria meramente intuitiva se eleva hasta un cierto grado de *fantasía* que a su vez le sirve de ayuda y en virtud de la cual, por ejemplo, el perro tiene una imagen de su dueño ausente y le incita a desear verlo, y por eso le busca por todas partes cuando tarda mucho. En esa fantasía se basan también sus sueños. La conciencia de los animales es, por consi-

64

guiente, una mera sucesión de presentes, cada uno de los cuales no existe ni como futuro antes de aparecer ni como pasado tras su desaparición, tal y como es distintivo de la conciencia humana. Precisamente por eso los animales tienen que *sufrir* infinitamente menos que nosotros, pues no conocen otro dolor más que el producido inmediatamente por el *presente*. Pero el presente carece de extensión; en cambio, el futuro y el pasado, que contienen la mayoría de las causas de nuestros sufrimientos, se extienden ampliamente, y a su contenido real se añade el meramente posible, con lo que se abre un inmenso campo para el deseo y el temor: imperturbables ante él, los animales disfrutan tranquila y serenamente cada presente aun meramente soportable. Puede que los hombres muy limitados se acerquen en esto a ellos. Además, los sufrimientos que pertenecen *solamente* al presente no pueden ser más que físicos. Los animales ni siquiera sienten verdaderamente la muerte: no pueden llegar a conocerla hasta que se les presenta; pero entonces ya no están. Así pues, la vida del animal es un continuo presente. Vive sin reflexión y queda siempre totalmente absorbido por el presente: incluso un gran montón de hombres viven con una reflexión muy exigua. Otra consecuencia de la naturaleza del intelecto animal que se ha expuesto es la | exacta conexión de su conciencia con su 65
entorno. Entre el animal y el mundo externo no hay nada: pero entre nosotros y este se encuentran nuestros pensamientos sobre el mismo, y estos nos hacen con frecuencia a nosotros inaccesibles para él y con frecuencia a él inaccesible para nosotros. Solo en los niños y en los hombres muy rudos ese muro se hace a veces tan fino, que para saber lo que les pasa solo se necesita saber lo que pasa alrededor de ellos. Por eso los animales no tienen capacidad de propósito ni de disimulo: no tienen segunda intención. A este respecto, el perro es al hombre lo que un vaso de cristal a uno metálico, y eso nos lleva a valorar tantas cosas en él: pues nos ofrece el deleite de ver todas nuestras inclinaciones y afectos, que nosotros encubrimos tan a menudo, manifiestas en él simple y llanamente. En general los animales juegan siempre, por así decirlo, con las cartas boca arriba: por eso miramos con tanto placer su actuar y excitarse entre ellos, tanto si son de la misma especie como de distintas. Un cierto sello de inocencia lo caracteriza, en oposición al obrar humano, que se ha alejado de la inocencia de la naturaleza debido a la aparición de la razón y, con ella, de la reflexión. A cambio, este tiene el cuño de la intencionalidad, cuya ausencia y, con ella, el estar determinado por el impulso momentáneo, constituyen el carácter fundamental de todo obrar animal. El animal ca-

rece de intención propiamente dicha; el concebirla y seguirla es un privilegio humano sumamente rico en consecuencias. Ciertamente, un instinto como el del ave de paso o las abejas, o también un deseo permanente y continuo, un anhelo como el del perro en pos de su amo ausente, pueden producir una apariencia de intencionalidad que, sin embargo, no debe confundirse con ella. — Todo eso se basa en último término en la relación entre el intelecto humano y el animal, relación que puede también expresarse así: los animales tienen solo un conocimiento *inmediato*, nosotros poseemos además uno *mediato*; y también aquí se verifica la ventaja que lo mediato tiene sobre lo inmediato en algunas cosas, por ejemplo, en la trigonometría y el análisis, en el operar con máquinas en vez de con
66 trabajo manual, etc. Conforme a ello, | se puede a su vez decir: los animales tienen únicamente un intelecto *simple*, nosotros uno *doble*, a saber, además del intuitivo tenemos el pensante; y las operaciones de ambos se desarrollan a menudo independientemente unas de otras: miramos una cosa y pensamos en otra; con frecuencia las incluimos a su vez una en otra. Esa caracterización del tema hace especialmente comprensible la esencial franqueza e ingenuidad de los animales antes mencionada, en oposición a la ocultación humana.

Entretanto, la ley *Natura non facit saltus*[2] no queda totalmente abolida tampoco en relación con el intelecto de los animales, si bien el paso del intelecto animal al humano es el más amplio que ha dado la naturaleza en la producción de sus seres. Una débil huella de reflexión, de razón, de comprensión lingüística, de pensamiento, de intención, de premeditación, se manifiesta a veces en los individuos más destacados de los géneros animales superiores, provocando siempre nuestro asombro. Los rasgos más llamativos de esta clase los ha ofrecido el elefante, cuyo intelecto sumamente desarrollado es incrementado y favorecido todavía más por el ejercicio y la experiencia de una vida que a veces alcanza los doscientos años. É nos ha dado a menudo signos inequívocos de premeditación, que siempre nos sorprende en los animales, conservados en anécdotas de todos conocidas: en especial la del sastre del que se vengó a causa de un alfilerazo. Pero quisiera arrebatar del olvido una historia pareja, ya que tiene la ventaja de acreditarse con una pequeña investigación. En Morpeth, Inglaterra, el 27 de agosto de 1830, un *Coroners inquest* fue detenido en relación con la muerte, causada

2. [«La naturaleza no da saltos»; ley de la continuidad, formulada por vez primera por Aristóteles en su *Historia de los animales*.]

por su elefante, del cuidador *Baptist Bernhard*: de la declaración de los testigos resultó que este, dos años antes, había maltratado brutalmente al elefante que entonces, sin motivo pero en una ocasión propicia, le había agarrado repentinamente y destrozado. (Véase el *Spectator* y otros periódicos ingleses de aquel día.) Para un conocimiento en particular del intelecto de los animales, recomiendo el excelente libro de *Leroy*, *Sur l'intelligence des animaux, nouv. éd.*, 1802.

| Capítulo 6

SOBRE LA DOCTRINA DEL CONOCIMIENTO ABSTRACTO O DE RAZÓN

La impresión exterior en los sentidos, unida al ánimo que ella sola y por sí misma suscita, desaparece junto con la presencia de las cosas. Por eso no puede constituir la *experiencia* propiamente dicha, cuya enseñanza de cara al futuro ha de regir nuestro obrar. La imagen de aquella impresión que la fantasía conserva es ya de por sí más débil que aquella, se debilita más cada día y se extingue totalmente con el tiempo. Solo *una* cosa no está sometida ni a aquella desaparición instantánea de la impresión ni a la gradual de su imagen, quedando así libre del poder del tiempo: *el concepto*. Así pues, en él tienen que depositarse las enseñanzas de la experiencia y solo él es apto como guía segura de nuestros pasos en la vida. Por eso dijo Séneca con acierto: *Si vis omnia tibi subjicere, te subjice rationi* (*Ep*. 37)[1]. Y yo añado que, para ser en la vida real *superior* [*überlegen*] a los demás, es condición indispensable ser *prudente* [*überlegt*], es decir, proceder de acuerdo con conceptos. Está claro que un instrumento de la inteligencia tan importante como el *concepto* puede no ser idéntico *a la palabra*, ese mero sonido que en cuanto impresión sensorial se extingue con el presente y en cuanto fantasma auditivo, con el tiempo. El concepto es, en cambio, una representación cuya conciencia clara y conservación están ligadas a la palabra: por eso los griegos designaban con el mismo nombre de la palabra el concepto, la relación, el pensamiento y la razón: ὁ λόγος. Sin embargo, el *concepto* es totalmente diferente, tanto de la *palabra* a

1. [«Si quieres someterlo todo a ti, sométete a la razón», *Epistolae ad Lucilium,* 37.]

la que está vinculado como también de las intuiciones de las que ha nacido. Su naturaleza es totalmente distinta de esas impresiones sensoriales. Sin embargo, es capaz de acoger en sí mismo todos los resultados de la intuición para restituirlos de nuevo, inalterados y sin merma, aun tras el más largo tiempo: solo así nace *la experiencia*. Mas el concepto no conserva las cosas intuidas ni lo sentido en ellas, sino lo fundamental, su esencia, en una forma totalmente modificada y, no obstante, como un satisfactorio suplente de las mismas, así como | no se pueden conservar las flores pero sí su 68
aceite etéreo, su esencia, con el mismo aroma y fuerza. El obrar que ha tenido conceptos correctos como pauta coincidirá en el resultado con la realidad propuesta. — El inestimable valor de los *conceptos* y, consiguientemente, de la *razón*, puede apreciarse cuando se echa un vistazo a la infinita cantidad y diversidad de cosas y estados que existen sucesiva y conjuntamente, y se tiene en cuenta que el lenguaje y la escritura (los signos de los conceptos) son capaces de darnos noticia exacta de cualquier cosa y relación en cualquier lugar y tiempo en que hayan existido; porque una cantidad relativamente *pequeña* de conceptos abarca y representa una infinidad de cosas y estados. — En la reflexión propiamente dicha, la *abstracción* consiste en eliminar todo bagaje inútil de cara a un manejo más fácil de los conocimientos que se han de comparar y aplicar aquí y allá. En ella se deja fuera lo mucho de accesorio y, por ello, confuso de las cosas reales, y se opera con pocas pero esenciales determinaciones pensadas *in abstracto*. Pero precisamente porque los conceptos universales no surgen más que por la eliminación y exclusión de determinaciones existentes, y de ahí que cuanto más universales más vacíos sean, la utilidad de aquel método se limita a la *elaboración* de los conocimientos que ya hemos adquirido, a la cual pertenece también la conclusión a partir de las premisas contenidas en ellos. En cambio, las nociones nuevas solo se pueden sacar del conocimiento intuitivo, el único completo y abundante, con ayuda del Juicio. Puesto que además la comprensión y la extensión de los conceptos están en relación inversa, es decir, que cuanto más se piensa *bajo* el concepto menos se piensa *en* él, los conceptos forman una gradación, una jerarquía desde los más específicos a los más generales, en cuyo término inferior tiene razón el realismo escolástico, mientras que en el superior la tiene el nominalismo. Pues el concepto más específico está ya próximo al individuo, o sea que es casi real; y el concepto más general, por ejemplo, el ser (es decir, el infinitivo de la cópula), no es casi nada más que una palabra. De ahí también que los sistemas filosóficos que se mantie-

nen dentro de tales conceptos sumamente generales sin acercarse a
69 lo real rayen en la mera palabrería. | Pues, dado que toda abstracción consiste en una simple eliminación, cuanto más avanza uno al efectuarla, menos le queda. Por eso, cuando leo tales filosofemas modernos que se mueven entre puras abstracciones de gran amplitud, no soy capaz de pensar casi nada con ellos pese a poner toda mi atención; porque no obtengo ningún material para pensar sino que he de operar con puras cáscaras vacías, lo que da una sensación parecida a cuando se intenta lanzar cuerpos muy ligeros: la fuerza está ahí, y también el esfuerzo; pero falta un *objeto* que los asuma, a fin de producir el otro momento del movimiento. Quien quiera experimentar esto, que lea los escritos de los schellingianos y, aún mejor, de los hegelianos. — Tendrían que ser propiamente *simples* los conceptos que no se pudieran descomponer y, por consiguiente, no pudieran nunca ser el sujeto de un juicio analítico: pero eso lo considero imposible; porque cuando se piensa un concepto se tiene que poder precisar su contenido. Lo que se suele indicar como ejemplos de conceptos simples no son ya conceptos sino, en parte, meras afecciones sensoriales como, acaso, la de un determinado color y, en parte, las formas de la intuición conocidas por nosotros *a priori*; o sea, los elementos últimos del *conocimiento intuitivo*. Pero este es para el sistema de todos nuestros pensamientos lo que el granito para la geognosia: el suelo compacto que todo lo sustenta y más allá del cual no se puede ir. La *distinción*[2] de un concepto no solo requiere que se lo pueda descomponer en sus notas características sino también que, en el caso de que estas sean igualmente abstractas, puedan ser a su vez analizadas, y así sucesivamente, hasta que lleguemos al conocimiento *intuitivo* y nos remitamos a las cosas concretas cuya clara intuición justifica las últimas abstracciones y les asegura realidad tanto a ellas como a las abstracciones superiores que en ellas se basan. Por eso la explicación usual —que el concepto es distinto tan pronto como se pueden indicar sus notas características— no es suficiente: pues quizás la descomposición de esas notas siga conduciendo solo a conceptos, sin que en último término haya intuiciones que otorguen realidad a todos aquellos conceptos. Tomemos, por ejemplo, el concepto «espíritu» y analicémoslo en sus notas características: «un ser pensante, volente,

2. En este texto traduzco *Deutlichkeit/deutlich* como «distinción» / «distinto» ya que lo que aquí se discute es la doctrina de la claridad y distinción (*Klarheit und Deutlichkeit*) de los conceptos. [*N. de la T.*]

inmaterial, simple, | inespacial, indestructible»; y, sin embargo, con eso no se está pensando nada distinto, porque los elementos de esos conceptos no se pueden justificar mediante intuiciones: pues un ser pensante sin cerebro es como un ser que digiere sin estómago. *Claras* lo son en realidad solo las intuiciones, no los conceptos: estos pueden a lo sumo ser *distintos*. Por eso también se han colocado los términos «claro y confuso» [*klar und verworren*] uno junto al otro y se han utilizado como sinónimos, por muy absurdo que sea, al considerar el conocimiento intuitivo como una mera confusión del abstracto, ya que solo este último era distinto. Eso lo hizo por primera vez *Duns Scoto*, pero también *Leibniz* mantuvo en el fondo esa opinión, en la que se basa su *identitas indiscernibilium*: véase la refutación *kantiana* de la misma, en la página 275 de la 1.ª edición de la *Crítica de la razón pura*[3].

La estrecha conexión antes mencionada del concepto con la palabra, es decir, del lenguaje con la razón, se basa en el fondo en lo siguiente: toda nuestra conciencia, con su percepción interna y externa, tiene como forma *el tiempo*. En cambio, los conceptos, en cuanto representaciones nacidas de la abstracción, totalmente universales y diferentes de todas las cosas individuales, tienen en su calidad de tales una existencia relativamente objetiva que, sin embargo, no corresponde a ninguna serie temporal. De ahí que, para entrar en el presente inmediato de una conciencia individual y así poder insertarse en una serie temporal, tengan que rebajarse en cierta medida a la naturaleza de las cosas particulares, individualizarse y vincularse a una representación sensible: la *palabra*. Esta es, por consiguiente, el signo sensible del concepto y, en cuanto tal, el instrumento necesario para *fijarlo*, es decir, hacérselo presente a la conciencia ligada a la forma del tiempo, y así establecer una conexión entre la razón, cuyos objetos son meramente generales

3. La tradición escolástica consideraba claro un concepto cuando permite distinguir su objeto de otros objetos. Un concepto claro podía a su vez ser distinto (cuando permite distinguir su objeto de otros mediante denominaciones intrínsecas, presentando las notas características que lo constituyen), o confuso, cuando la diferenciación se realiza extrínsecamente. En la misma línea, Leibniz definió la claridad como discernibilidad, dividiendo las nociones claras en confusas (las discernibles externamente) y distintas (discernibles internamente). La distinción entre lo claro y confuso, y lo claro y distinto marca en Leibniz la separación entre el conocimiento sensible y el racional, ya que solo este permite distinguir su objeto mediante la definición de sus rasgos constitutivos internos. En este sentido critica Kant a Leibniz, que «no concedió a los sentidos más que el despreciable papel de confundir y deformar las representaciones del entendimiento» (*Crítica de la razón pura*, A276). [*N. de la T.*]

—*universalia* que no conocen ni lugar ni tiempo— y la conciencia, vinculada al tiempo, sensible y, en esa medida, meramente animal. Únicamente en virtud de ese instrumento nos resulta posible y tenemos a nuestra disposición la reproducción arbitraria, o sea, el recuerdo y la conservación de los conceptos; y solo a aquella se deben las operaciones que se efectúan con estos, como juzgar,
71 inferir, comparar, limitar, etc. Ciertamente, | ocurre a veces que los conceptos ocupan la conciencia aun sin sus signos, cuando recorremos una cadena deductiva con tanta rapidez que en ese tiempo no habríamos podido pensar las palabras. Pero esas son excepciones y suponen un gran ejercicio de la razón que solo mediante el lenguaje se habría podido conseguir. Hasta qué punto el uso de la razón está vinculado al lenguaje, lo vemos en los sordomudos que, cuando no han aprendido ninguna clase de lenguaje, apenas muestran más inteligencia que los orangutanes y los elefantes: pues poseen razón solo en potencia, no en acto.

Así pues, la palabra y el lenguaje son los medios indispensables del pensamiento claro. Pero así como todo instrumento y toda máquina son al mismo tiempo una molestia y un impedimento, lo mismo ocurre con el lenguaje: pues este obliga a los pensamientos infinitamente matizados, dinámicos y modificables, a acomodarse a ciertas formas estables; y, al fijarlos, los encadena al mismo tiempo. Ese obstáculo se elimina en parte mediante el aprendizaje de varios lenguajes. Pues, al verterse en ellos el pensamiento desde una forma a otra y modificarse en algo su configuración, se desliga cada vez más de aquella forma y envoltura, con lo que su esencia propia se presenta más claramente a la conciencia y recobra su movilidad originaria. Mas las lenguas antiguas realizan esa función mucho mejor que las modernas; porque, debido a su gran diferencia con estas, el mismo pensamiento tiene que ser expresado de una manera totalmente distinta, así que ha de asumir una forma muy diferente; a ello se añade que la gramática de las lenguas antiguas, al ser más perfecta, hace posible una construcción más artística y completa de los pensamientos y sus conexiones. Por eso a un griego o a un romano le podía bastar con su lenguaje. Pero quien no entiende más que uno de los modernos *patois*[4], al escribir y hablar delatará pronto esa indigencia, ya que su pensamiento, amarrado a formas tan pobres y estereotipadas, tendrá que resultar torpe y monótono. Mas esto también, como todo, lo remedia el genio, por ejemplo, Shakespeare.

4. [Dialectos.]

En el § 9 del primer volumen he expuesto que las palabras de un discurso pueden entenderse perfectamente sin representaciones intuitivas, sin originar imágenes en nuestra mente; | sobre ello ya 72
Burke ofreció una explicación detallada y totalmente correcta en su *Inquiry into the Sublime and Beautiful, pars 5, sectio 4 et 5*; solo que él extrae de ahí la falsa conclusión de que oímos, percibimos y utilizamos las palabras sin conectar con ellas representación (*idea*) alguna, cuando debería haber concluido que no todas las representaciones (*ideas*) son imágenes intuitivas (*images*) sino que precisamente aquellas que tienen que ser designadas con palabras son meros *conceptos* (*abstract notions*) y estos, según su naturaleza, no son intuitivos. — Justo porque las palabras transmiten meros conceptos generales totalmente distintos de las representaciones intuitivas, en el caso, por ejemplo del relato de un suceso, todos los oyentes recibirán los mismos *conceptos*; pero cuando después quieran representárselo intuitivamente, cada uno esbozará en su fantasía una *imagen* diferente que se distancia significativamente de la correcta que solo el testigo ocular posee. Aquí se encuentra la razón inmediata (a la que aún acompañan otras) de por qué todo hecho se desfigura necesariamente con sucesivos relatos: el segundo narrador transmite conceptos que ha abstraído de *su* imagen de la fantasía y a partir de los cuales el tercero esboza a su vez otra imagen todavía más alejada que a su vez transforma en conceptos, y así sucesivamente. Quien sea lo bastante seco como para quedarse en los conceptos que se le han comunicado y transmitirlos será el más fiable reportero.

La mejor y más razonada exposición sobre la esencia y naturaleza de los conceptos que he podido encontrar, está en los *Essays on the powers of human mind* de *Thom. Reid*, volumen 2, ensayo 5, capítulo 6. — Esta ha sido censurada por *Dugald Stewart* en su *Philosophy of the human mind*: sobre este quiero decir brevemente, para no desperdiciar papel con él, que ha prestado oídos a los muchos que obtuvieron una inmerecida fama a base de favores y amigos; por eso, solo me cabe aconsejar que no se pierda una sola hora con las escrituras de esa cabeza banal.

Por lo demás, ya el principesco escolástico *Pico de la Mirandola* comprendió que la *razón* es la capacidad de las representaciones abstractas y el *entendimiento* de las intuitivas, | cuando en su libro 73
De imaginatione, capítulo 11, distinguió cuidadosamente entendimiento y razón, y consideró esta como la facultad discursiva, privativa del hombre, y aquel como la intuitiva, afín al modo de conocer de los ángeles e incluso de Dios. — También *Spinoza* caracteriza

con todo acierto la razón como facultad de formar conceptos generales: *Ethica* II, proposición 40, escolio 2. No se necesitaría mencionar tal cosa si no fuera por la bufonada que en los últimos cincuenta años han promovido todos los filosofastros de Alemania con el concepto de la *razón*, al pretender con desvergonzada osadía introducir bajo ese nombre una ficticia facultad de conocimientos inmediatos, metafísicos, «suprasensibles», mientras que a la verdadera razón le llamaban *entendimiento* y el auténtico entendimiento lo pasaron por alto como algo totalmente ajeno a ellos, adscribiendo sus funciones intuitivas a la sensibilidad.

Igual que en todas las cosas de este mundo a cada recurso informativo, a cada ventaja y privilegio le acompañan enseguida nuevas desventajas, así también la razón, que proporciona al hombre unos privilegios tan grandes frente a los animales, lleva consigo sus particulares desventajas y le abre caminos extraviados en los que el animal nunca puede caer. Por medio de ella alcanza poder sobre su voluntad una nueva clase de motivos a la que es inasequible el animal: los motivos *abstractos*, los meros pensamientos, que en modo alguno son siempre extraídos de la experiencia propia, sino que a menudo llegan a él a través del discurso y ejemplo de otros, de la tradición y los escritos. Al hacerse accesible al *pensamiento*, queda inmediatamente expuesto al *error*. Pero todo error tiene que ocasionar antes o después un daño, y tanto mayor cuanto mayor fue aquel. Quien comete un error individual ha de expiarlo alguna vez y, en ocasiones, pagarlo caro: y lo mismo vale en grandes proporciones para los errores colectivos de todos los pueblos. Por eso nunca se podrá repetir demasiado que todo error, allá donde se encuentre, tiene que ser perseguido y erradicado como un enemigo de la humanidad, y que no puede haber ningún error privilegiado ni aprobado. El pensador debe atacarlo aun cuando la humanidad,
74 igual que un enfermo al que el médico le toca una llaga, | grite fuertemente. — El animal nunca puede desviarse mucho del camino de la naturaleza: pues sus motivos no se encuentran más que en el mundo *intuitivo*, en el que solo cabe lo posible o incluso solo lo real: en cambio, en los conceptos abstractos, en los pensamientos y palabras, entra todo lo simplemente imaginable y con ello también lo falso, lo imposible, lo absurdo, lo disparatado. Y puesto que a todos les cae en suerte la razón pero a pocos el juicio, la consecuencia es que el hombre está a menudo expuesto a la ilusión, ya que se encuentra a merced de todas las quimeras que se puedan inventar, de las que se le persuade y que, al actuar como motivos de su querer, le pueden mover a absurdos y necedades de todo tipo, a las

extravagancias más inauditas, así como a las acciones que más repugnan a su naturaleza animal. La verdadera formación, en la que conocimiento y Juicio van de la mano, solo puede procurarse a unos pocos, y son aún menos los capacitados para asumirla. Para la gran masa esta queda suplida por una especie de domesticación, que se lleva a cabo mediante el ejemplo, la costumbre y la temprana y sólida grabación de ciertos conceptos, antes de que haya cualquier experiencia, entendimiento y Juicio para impedir su obra. Así se inculcan pensamientos que quedan fijados con tanta solidez y tan inconmovibles por ninguna enseñanza como si fueran *innatos*, y como tales han sido considerados, incluso por filósofos. Por esa vía se puede, con el mismo esfuerzo, inculcar a los hombres lo correcto y racional o también el mayor absurdo, por ejemplo, acostumbrarles a acercarse a este o aquel ídolo penetrados de santo horror y arrojarse al polvo al pronunciar su nombre, no solo con el cuerpo sino con todo su espíritu; a dedicar las posesiones y la vida a palabras, a nombres, a la defensa de las extravagancias más fantásticas; a atribuir los máximos honores y las más profundas deshonras arbitrariamente a tal o cual cosa y valorar o despreciar a cada uno según ello, con una íntima convicción; a renunciar a toda alimentación animal, como en el Indostán, o consumir los trozos aún calientes y palpitantes extirpados a los animales vivos, como en Abisinia; a devorar hombres, como en Nueva Zelanda, o sacrificar a sus hijos a Moloc[5]; a castrarse a sí mismos, precipitarse voluntariamente en la pira del difunto, | — en una palabra, a *lo que se quiera*. 75
De ahí las Cruzadas, los disparates de las sectas fanáticas, de ahí los quiliastas y flagelantes, las persecuciones de herejes, los autos de fe y todo lo que nos presenta el largo registro de los absurdos humanos. Para que no se piense que solo las épocas tenebrosas ofrecen tales ejemplos, añadiré algunos. En el año 1818, siete mil quiliastas emigraron desde Würtemberg a las cercanías del Ararat, ya que allí había de despuntar el nuevo Reino de Dios anunciado sobre todo por Jung-Stilling[6]. *Gall* relata que en su época una madre había matado y asado a su hijo para curar con su grasa el reumatismo de su marido[7]. La cara trágica del error y el prejuicio se halla en lo práctico, la cómica está reservada a lo teórico: con que, por ejem-

5. Del hebreo, Melek: divinidad cananea a la que supuestamente se le ofrecían sacrificios humanos, en particular de niños. Aparece en varios pasajes de la Biblia y su culto fue condenado por los profetas. [*N. de la T.*]

6. *Illgens Zeitschrift für historische Theologie*, 1839, número primero, p. 182.

7. Gall et Spurzheim, *Des dispositions innées*, 1811, p. 253.

plo, se persuadiera a tres hombres de que el Sol no es la causa de la luz del día, se podría esperar que pronto valiera esta como una convicción general. A *Hegel*, un charlatán nauseabundo y sin talento, un emborronador de absurdos sin par, se le pudo aclamar en Alemania como el mayor filósofo de todos los tiempos, y muchos miles lo han creído firmemente durante veinte años; incluso, fuera de Alemania, la Academia Danesa, que se ha declarado contra mí en favor de su fama y le ha querido hacer pasar como un *summus philosophus*. (Véase sobre esto el prólogo a mis *Problemas fundamentales de la ética*[8].) Estas son, pues, las desventajas que van ligadas a la existencia de la razón a causa de lo infrecuente del juicio. A ellas se añade aún la posibilidad de la locura: los animales no se vuelven locos; si bien los carniceros están expuestos a la rabia y los herbívoros a una especie de furia.

8. De los dos escritos que componen *Los dos problemas fundamentales de la ética*, el segundo, *Sobre el fundamento de la moral*, fue presentado por Schopenhauer a un concurso convocado por la Real Sociedad Danesa de las Ciencias en 1840. Pese a haber sido el único escrito presentado, el premio quedó desierto y en su lugar Schopenhauer recibió una severa censura debido a que en sus páginas «muchos sumos filósofos de la época reciente fueron mencionados de forma tan desvergonzada como para que ello dé origen a un justo y serio descontento». La respuesta de Schopenhauer no podía faltar, de modo que dedicó la práctica totalidad de los prólogos a la primera y segunda edición de la obra a lanzar sus características y mordaces diatribas contra la Academia Danesa y su «sumo filósofo». Cf. pp. 276 y V-XLII, trad. cit., pp. 299 y 3-34. [*N. de la T.*]

| Capítulo 7[1]

DE LA RELACIÓN DEL CONOCIMIENTO INTUITIVO CON EL ABSTRACTO

Dado que, como se ha mostrado, los conceptos reciben su material del conocimiento intuitivo y por eso todo el edificio de nuestro pensamiento descansa en el mundo de las intuiciones, es necesario que podamos retroceder, aunque sea a través de niveles intermedios, desde cada concepto hasta las intuiciones de las que ha sido extraído él inmediatamente, o lo han sido los conceptos de los que él es a su vez una abstracción: es decir, tenemos que poder acreditarlo con intuiciones que son ejemplos de las abstracciones. Así pues, esas intuiciones suministran el contenido real de todo nuestro pensar y, allá donde faltan, no tenemos conceptos sino meras palabras. A este respecto, nuestro intelecto se asemeja a un banco emisor que para ser sólido habrá de tener dinero en efectivo en caja a fin de, en caso preciso, poder pagar todos los billetes emitidos: las intuiciones son el dinero en efectivo; los conceptos, los billetes. En este sentido, podría denominarse adecuadamente a las intuiciones representaciones *primarias* y a los conceptos representaciones *secundarias*: con menos acierto, los escolásticos, basándose en Aristóteles (*Metaph*. VI, 2; IX, 1), llamaron a las cosas reales *substantias primas* y a los conceptos *substantias secundas*. Los libros solo comunican representaciones secundarias. Los meros conceptos de una cosa, sin intuición, ofrecen un simple conocimiento general de ella. No se puede tener una comprensión profunda de las cosas y de sus relaciones más que en la medida en que se es capaz de hacerlas representables en intuiciones claras, sin ayuda de palabras.

1. Este capítulo está en relación con el § 12 del primer volumen.

Explicar palabras con palabras, comparar conceptos con conceptos, cosa en la que consiste la mayor parte del filosofar, es en el fondo un lúdico mover aquí y allá esferas conceptuales para ver cuál encaja en la otra y cuál no. En el mejor de los casos, se llega a razonamientos:
77 pero tampoco los razonamientos proporcionan ningún | conocimiento nuevo, sino que únicamente nos muestran todo lo que se halla contenido en el conocimiento ya existente y lo que acaso sería aplicable de él a cualquier caso dado. En cambio, el intuir, el dejar que las cosas mismas nos hablen, captar nuevas relaciones entre ellas y luego depositar todo eso en conceptos para poseerlo con seguridad, eso da nuevos conocimientos. Pero mientras que casi todos tienen la capacidad de comparar conceptos con conceptos, el comparar conceptos con intuiciones es un don de los elegidos que condiciona, según el grado de su perfección, la gracia, el juicio, la agudeza y el genio. Sin embargo, de aquella primera capacidad no resulta mucho más que acaso algunas consideraciones razonables. — El núcleo más íntimo de todo conocimiento auténtico y real es una intuición; y también cada nueva verdad es fruto de una de ellas. Todo pensamiento original se produce en imágenes; por eso la fantasía es un instrumento tan necesario para él, y las mentes sin fantasía nunca producen nada importante, a no ser en matemáticas. Por el contrario, los meros pensamientos abstractos que carecen de núcleo intuitivo se parecen a formaciones nebulosas sin realidad. Incluso la escritura y el discurso, sean en prosa o en verso, tienen como último fin el conducir al lector al mismo conocimiento intuitivo del que su redactor partió: si no lo tiene, son simplemente malos. Justamente por ello, la consideración y observación de todo lo *real*, en cuanto ofrezca algo nuevo al observador, es más ilustrativa que todo leer u oír. Pues, si llegamos hasta el fondo, en cada cosa real está contenida toda verdad y sabiduría, incluso el secreto último de las cosas, si bien solo *in concreto* y tal como se halla el oro en el mineral: depende de cómo se lo extraiga. Sin embargo, de un libro se obtiene, en el mejor de los casos, la verdad, pero solo de segunda mano y, con más frecuencia, nada en absoluto.

En la mayor parte de los libros que no tienen contenido empírico, prescindiendo de los verdaderamente malos, el autor ha *pensado* pero no *intuido*: ha escrito desde la reflexión, no desde la intuición; y eso es justamente lo que lo hace mediocre y aburrido. Pues lo que aquel ha pensado lo habría podido pensar también el lector con su propio esfuerzo: son, en efecto, pensamientos racio-
78 nales, | explicaciones de lo que está *implicite* contenido en el tema. Pero con ello no viene al mundo realmente ningún conocimiento

nuevo: este solo se engendra en el instante de la intuición, de la captación inmediata de un nuevo aspecto de las cosas. Allá donde, por contra, el pensamiento de un autor se funda en *una visión*, como si escribiera desde un país en el que el lector nunca ha estado, ahí es todo fresco y nuevo: pues se ha sacado inmediatamente de la fuente originaria de todo conocimiento. Quisiera aclarar la diferencia aquí mencionada con un ejemplo sencillo y fácil. Cualquier escritor común describirá fácilmente el hecho de fijar la vista ensimismado o el quedar petrificado de asombro, diciendo: «Estaba como una estatua»; pero *Cervantes* dice: «como una estatua vestida: pues el viento movía sus ropas» (*Don Quijote*, vol. 6, c. 19). En esa medida han *pensado* siempre todas las grandes mentes *en presencia de la intuición*, y en su pensamiento han clavado fijamente la mirada sobre ella. De ello se da uno cuenta, entre otras cosas, porque incluso las más heterogéneas entre ellas concuerdan y coinciden a menudo en lo particular; pues todas ellas hablan del mismo asunto que tenían ante los ojos: el mundo, la realidad intuitiva: incluso, en cierta medida, todas dicen lo mismo y las demás nunca les creen. Eso se conoce además porque su expresión es certera, original y siempre exactamente adecuada al tema, ya que la intuición les ha inspirado en lo espontáneo de los enunciados, la originalidad de las imágenes y lo convincente de las comparaciones, todo lo cual sin excepción caracteriza la obra de las grandes mentes y, en cambio, está siempre ausente en las demás; por eso estas solo disponen de locuciones banales e imágenes desgastadas, y nunca se pueden permitir ser espontáneas, so pena de poner de manifiesto su vulgaridad en su triste desnudez: en vez de eso son afectadas. Por eso dijo *Buffon*: *le style est l'homme même*[2]. Cuando las cabezas vulgares hacen poesía, poseen ciertos ánimos, pasiones, sentimientos nobles, etc., de carácter tradicional y hasta convencional, esto es, heredados *in abstracto*, que atribuyen a los héroes de sus poemas, quienes se convierten de este modo en una mera personificación de aquellos ánimos y son así en cierta medida abstracciones insípidas | y aburridas. Cuando filosofan, han heredado algunos 79
amplios conceptos abstractos que lanzan aquí y allá, como si se tratara de ecuaciones algebraicas, y esperan que de ahí resulte algo: a lo sumo se aprecia que todos han leído lo mismo. Pero semejante lanzar aquí y allá conceptos abstractos al modo de ecuaciones algebraicas, denominado hoy en día dialéctica, no ofrece como el

2. [El estilo es el hombre mismo.]

álgebra real resultados seguros; porque aquí el concepto representado por la palabra no es una cantidad fija y exactamente determinada como la que designan las cifras del álgebra, sino algo fluctuante, equívoco y susceptible de ampliación y reducción. Tomado en sentido estricto, todo pensamiento, es decir, toda combinación de conceptos abstractos, tiene como materia a lo sumo los *recuerdos* de lo previamente intuido, y ello además de forma indirecta, en la medida en que es concretamente lo intuido lo que constituye la base de todos los conceptos; en cambio, el único conocimiento real, es decir, inmediato, es la intuición, la percepción fresca y nueva. Los conceptos que la razón ha construido y la memoria ha conservado nunca pueden estar presentes a la conciencia todos a la vez, sino solamente un pequeño número de ellos al mismo tiempo. Por contra, la energía con la que es captado el presente intuitivo, en el que está virtualmente contenido y representado lo esencial de todas las cosas en general, llena con todo su poder la conciencia en un único instante. Aquí se basa la infinita superioridad de la genialidad sobre la erudición: son una a la otra como el texto de un antiguo clásico a su comentario. En realidad, toda verdad y sabiduría se encuentran en último término en la *intuición*. Pero, por desgracia, esta no se puede ni conservar ni transmitir: en todo caso, sus condiciones *objetivas* podrán presentarse a los demás, purificadas y esclarecidas, por medio de las artes figurativas y, de forma mucho más mediata, mediante la poesía; pero la intuición se basa igualmente en condiciones *subjetivas* que no están a disposición de todos ni de ninguno en todo tiempo y que incluso, en el grado más alto de perfección, son privilegio de pocos. Incondicionalmente transmisible lo es solo el peor conocimiento, el abstracto, el secundario, el concepto, las meras sombras del verdadero conocimiento. Si las
80 intuiciones fueran comunicables, habría una | comunicación que mereciese la pena: pero al final cada uno tiene que quedarse en su propio pellejo y dentro de su sesera, y nadie puede ayudar al otro. La poesía y la filosofía se esfuerzan incesantemente en enriquecer el concepto a partir de la intuición. — Entretanto, los fines esenciales del hombre son *prácticos*; mas para estos es suficiente con que lo captado intuitivamente deje huellas en él, gracias a las cuales pueda reconocerlo en el próximo caso semejante: así llegará a tener experiencia de la vida. Por eso el hombre de mundo, por lo regular, no puede enseñar sino únicamente ejercitar todo el conjunto de su verdad y sabiduría: él capta correctamente todo lo que acontece y decide lo que es apropiado a ello. — El que los libros no sustituyan a la experiencia ni la erudición al genio son dos fenómenos afines:

su razón común está en que lo abstracto nunca puede sustituir a lo intuitivo. Los libros no remplazan a la experiencia porque los *conceptos* siguen siendo siempre *generales* y por eso no alcanzan nunca lo particular, que es justamente lo que hay que manejar en la vida: a ello se añade que todos los conceptos están abstraídos precisamente *de* lo particular e intuitivo de la experiencia, de ahí que tengamos que haber conocido ya esto para siquiera entender adecuadamente lo general que transmiten los libros. La erudición no suple el genio porque también ella ofrece meros conceptos, mientras que el conocimiento genial consiste en la captación de las ideas (platónicas) de las cosas, y por eso es esencialmente intuitivo. Por lo tanto, en el primer fenómeno falta la condición *objetiva* del conocimiento intuitivo; en el segundo, la *subjetiva*: aquella se puede conseguir, esta no.

Sabiduría y genio, esas dos cumbres del Parnaso del conocimiento humano, no radican en una facultad abstracta y discursiva sino intuitiva. La verdadera sabiduría es algo intuitivo, no abstracto. No consiste en proposiciones y pensamientos que uno acarree en su cabeza como resultado de una investigación propia o ajena: sino que es toda la forma en la que se le presenta el mundo en su mente. Esa forma es tan sumamente distinta que el sabio vive en un mundo diferente al del necio y el genio ve otro mundo distinto al de mente obtusa. El que las obras del genio superen enormemente las de todos los demás se debe simplemente a que el mundo | que él ve y 81
del que extrae sus expresiones tiene un relieve más claro, por así decirlo, más profundo que el que se halla en las mentes de los demás, el cual contiene, desde luego, los mismos objetos, pero es a aquel lo que un cuadro chino, sin sombras ni perspectiva, a un óleo acabado. La materia es en todas las mentes la misma; pero es en la perfección de la forma que aquella asume en cada una, donde se halla la diferencia en la que se basa en último término la tan variada gradación de las inteligencias: así pues, esa diferencia está presente ya en la raíz, en la captación *intuitiva*, y no surge por primera vez en lo abstracto. Por eso la originaria superioridad de espíritu se muestra tan fácilmente en cualquier ocasión y se hace enseguida palpable y odiosa para los demás.

En la práctica el conocimiento intuitivo del entendimiento es capaz de dirigir inmediatamente nuestro obrar y nuestra conducta, mientras que el conocimiento abstracto de la razón sólo puede hacerlo bajo la mediación de la memoria. De ahí nace la ventaja del conocimiento intuitivo para todos los casos que no permiten ningún tiempo para reflexionar, es decir, para la vida diaria, en la que

precisamente por eso sobresalen las mujeres. Solo aquel que ha conocido intuitivamente la naturaleza humana tal y como es por lo regular, y capta así la individualidad del sujeto particular presente, sabrá tratarlo con seguridad y correctamente. Otro podrá saber de memoria las trescientas reglas de prudencia de *Gracián*; pero eso no le preservará de tonterías y equivocaciones, si es que le falta aquel conocimiento intuitivo. Pues todo *conocimiento abstracto* proporciona ante todo meros principios y reglas generales; pero el caso particular no está casi nunca cortado exactamente según el patrón de la regla: en primer lugar, esta ha de ser traída a la memoria a su debido tiempo, lo cual raramente ocurre con puntualidad: luego hay que formular la *propositio minor* a partir del caso presente y, finalmente, extraer la conclusión. Antes de que todo eso ocurra, la mayoría de las veces la ocasión nos habrá vuelto la espalda y entonces aquellos excelentes principios y reglas nos servirán a lo sumo para evaluar la magnitud de la falta cometida. Cierto que, a partir de aquí y a través del tiempo, la experiencia y la práctica, va creciendo lentamente la prudencia; por eso, en conexión con aquellos, las reglas *in abstracto* pueden resultar fructíferas. En cambio, el
82 *conocimiento intuitivo*, | que siempre capta solamente lo particular, se encuentra en relación inmediata con el caso presente: regla, caso y aplicación son para él una misma cosa, y a esta le sigue inmediatamente el obrar. A partir de aquí se explica por qué el erudito, cuya ventaja se halla en el reino de los conocimientos abstractos, está en la vida real tan por detrás del hombre de mundo, cuya ventaja consiste en el completo conocimiento intuitivo que su disposición originaria le permitió y la rica experiencia ha construido. Entre ambos modos de conocimiento se muestra siempre la misma relación que entre el papel moneda y el dinero en efectivo: así como en algunos casos y asuntos aquel es preferible a este, también existen algunas cosas y situaciones para las que el conocimiento abstracto es más útil que el intuitivo. En efecto, cuando en un asunto determinado es un concepto el que dirige nuestro obrar, tiene la ventaja de ser inalterable una vez que se ha concebido; por eso bajo su dirección nos ponemos manos a la obra con total seguridad y firmeza. Solo que esa seguridad que suministra el concepto desde el lado subjetivo es compensada por la inseguridad que le acompaña por el lado objetivo: pues el concepto puede ser en su totalidad falso e infundado, o puede también que el objeto a manejar no le pertenezca, al no ser total o parcialmente de su clase. Si en un caso particular nos percatamos de repente de algo así, nos desconcertamos: si no nos damos cuenta, nos lo enseñará el resulta-

do. Por eso dice *Vauvenargues*: *Personne n'est sujet à plus de fautes, que ceux qui n'agissent que par réflexion*[3]. Por el contrario, si es inmediatamente la intuición del objeto a manejar y de sus relaciones la que rige nuestro obrar, entonces oscilamos fácilmente a cada paso: pues la intuición es totalmente modificable, es ambigua, incluye en sí inagotables particularidades y muestra muchos aspectos uno tras otro: por eso obramos sin una plena confianza. Solo que esa inseguridad subjetiva es compensada por la seguridad objetiva: pues aquí no hay ningún concepto entre el objeto y nosotros, y no lo perdemos de vista; simplemente con ver correctamente lo que tenemos ante nosotros y lo que hacemos, acertaremos en lo justo. Por lo tanto, nuestro obrar solo es seguro allá donde está guiado por un concepto cuyo correcto fundamento, compleción | y aplicación 83
al caso presente son totalmente ciertos. El obrar según conceptos puede convertirse en pedantería, el que sigue la impresión intuitiva, en frivolidad y necedad.

La *intuición* no es solo la *fuente* de todo conocimiento sino que es ella misma el conocimiento κατ' ἐξοχήν[4], es el único conocimiento incondicionalmente verdadero, el auténtico, el que es plenamente digno de su nombre: pues solo ella proporciona verdadera *comprensión* [*Einsicht*], solo ella es realmente asimilada por el hombre, se convierte en su esencia y puede con toda razón llamarse *suya*; mientras que los conceptos simplemente se le pegan. En el cuarto libro vemos incluso que la virtud procede en realidad del conocimiento intuitivo: pues únicamente las acciones que son suscitadas inmediatamente por él y se producen así en virtud de un impulso puro de nuestra propia naturaleza, son auténticos síntomas de nuestro verdadero e inmutable carácter; no así aquellas que, nacidas de la reflexión y sus dogmas, son a menudo arrancadas por la fuerza al carácter, y por eso no pueden encontrar en nosotros un fundamento ni asiento invariables. Pero también la *sabiduría*, la concepción verdadera de la vida, la visión correcta y el juicio acertado surgen del modo en que el hombre capta el mundo intuitivo y no de su simple saber, es decir, de conceptos abstractos. Así como el fondo o contenido fundamental de cualquier ciencia no consiste en las demostraciones ni en lo demostrado sino en lo indemostrado, en lo cual se basan las demostraciones y que en último término no es concebido más que intuitivamente, tampoco el fondo de la verdade-

3. [«Nadie está expuesto a cometer más faltas que los que solo obran por reflexión», *Réflexions*, 131.]
4. [Por antonomasia.]

ra sabiduría y de la comprensión real de cualquier hombre consiste en los conceptos ni en el saber *in abstracto*, sino en lo que ha intuido y en el grado de agudeza, corrección y profundidad con que lo ha captado. Quien sobresale en esto conoce las ideas (platónicas) del mundo y de la vida. Cada caso que ha visto le representa otros innumerables; cada vez va comprendiendo más los seres en su verdadera naturaleza, y su obrar, como su juicio, corresponden a esa comprensión. Paulatinamente, también su rostro adquiere la expresión de la visión correcta, de la racionalidad verdadera y, cuando llega lejos, de la sabiduría. Pues la superioridad en el conocimiento intuitivo es la única que imprime su cuño también en los rasgos
84 faciales, | lo que no consigue la superioridad en el conocimiento abstracto. Según lo dicho, en toda circunstancia encontramos hombres intelectualmente superiores que a menudo carecen de toda cultura. Pues el entendimiento natural puede suplir casi cualquier grado de instrucción, pero ninguna instrucción puede sustituir el entendimiento natural. El erudito aventaja a tales hombres en una profusión de casos y hechos (conocimiento histórico), así como de determinaciones causales (teoría de la naturaleza), todo ello en una conexión ordenada y visible en conjunto: pero con eso no posee la visión más correcta y profunda de la verdadera esencia de todos aquellos casos, hechos y causalidades. El inculto de visión aguda y penetrante sabe prescindir de toda aquella riqueza: con mucho se mantiene una casa, con poco se sale adelante. A este un solo caso conocido por propia experiencia le enseña más que a algún erudito mil casos que *conoce* pero no *comprende* realmente: pues el escaso saber de aquel inculto está *vivo*, en la medida en que cada hecho que conoce está avalado por una intuición correcta y bien captada, que le representa otros mil semejantes. En cambio, el abundante saber del erudito corriente está *muerto*, porque consiste en puros conocimientos abstractos, cuando no en meras palabras, como ocurre a menudo: mas aquellos conocimientos obtienen su valor exclusivamente del conocimiento *intuitivo* de lo individual al que se refieren y que debe en último término dar realidad a la totalidad de los conceptos. Si este es insuficiente, entonces una mente de tal condición es como un banco cuyas emisiones decuplican el fondo efectivo, con lo que al final termina en la bancarrota. Por eso, mientras a algunos hombres incultos la correcta captación del mundo intuitivo les ha impreso en la frente el cuño de la comprensión y la sabiduría, el rostro de algunos eruditos no lleva más huellas de sus numerosos estudios que la del agotamiento y el desgaste, debidos al excesivo y forzado trabajo de la memoria para acumular conceptos muertos de

forma antinatural: por eso a un sujeto tal se le ve a menudo tan simple, estúpido y aborregado, que uno tiene que creer que el excesivo esfuerzo de la fuerza cognoscitiva mediata, aplicada a lo abstracto, produce un debilitamiento directo de la inmediata e intuitiva, y la visión natural y correcta es deslumbrada cada vez más por la luz de los libros. Desde luego, la | afluencia continua de pensamientos ajenos tiene que obstaculizar y asfixiar los propios e incluso, a la larga, ha de paralizar la capacidad de pensar si esta no tiene un algo grado de elasticidad capaz de resistir aquella corriente antinatural. De ahí que el incesante leer y estudiar echen a perder la mente, no solo de forma directa sino también porque el sistema de nuestros propios pensamientos y conocimientos pierde su globalidad y su conexión permanente cuando con tanta frecuencia lo interrumpimos arbitrariamente para dar espacio a un curso de pensamiento totalmente ajeno. El ahuyentar mis propios pensamientos para dejar lugar a los de un libro sería algo así como lo que Shakespeare censuraba a los viajeros de su tiempo, a saber, que vendían su propio país para ver el de otros. No obstante, la furia lectora de la mayoría de los eruditos es una especie de *fuga vacui* del vacío de pensamiento de su propia cabeza, a la que arrastra por la fuerza lo ajeno: para tener pensamientos han de leer los de los demás, igual que los cuerpos inanimados no reciben movimiento más que desde fuera; mientras que los que piensan por sí mismos se asemejan a los cuerpos vivos, que se mueven por sí. Incluso es peligroso leer sobre un tema antes de haber reflexionado sobre él. Pues con la nueva materia se introduce al mismo tiempo en la mente la opinión y tratamiento ajenos de la misma, y tanto más cuanto que la pereza y la apatía aconsejan ahorrarse el esfuerzo de pensar, para asumir y dar por válido el pensamiento ya hecho. Entonces este hace su nido y en adelante los pensamientos sobre el tema toman siempre el camino acostumbrado, igual que los arroyos conducidos en canales: encontrar algo propio, nuevo, se hace así doblemente difícil. Esto contribuye en gran medida a la falta de originalidad de los eruditos. Y a ello se añade que ellos se figuran, como los demás, que han de repartir su tiempo entre el placer y el trabajo. Mas consideran que la lectura es su trabajo y su oficio propio, y se atiborran de ella hasta indigestarse. Ahí la lectura no desempeña simplemente el papel de preceder al pensamiento, sino que lo sustituye totalmente: pues solo piensan en las cosas en la medida en que leen sobre ellas, o sea, con una mente ajena y no con la suya propia. Pero una vez abandonado el libro, otras cosas completamente distintas reclaman su interés con mucha más energía, a saber: los negocios personales, el espec-

86 táculo, los juegos de naipes, | los bolos, los acontecimientos del día y el chismorreo. La mente que piensa es de tal índole que esas cosas no tienen para ella ningún interés; sí lo tienen, en cambio, sus problemas, a los que se entrega en todo momento por sí misma y sin libros: poner interés en eso cuando no se tiene, es imposible. Ahí está el tema. De ahí depende el que aquellos solo hablen de lo que han leído y él, en cambio, de lo que ha pensado, y que ellos estén, como dice *Pope*:

For ever reading, never to be read[5].

El espíritu es libre por naturaleza, no esclavo: solo le sale bien lo que hace por sí mismo y a gusto. En cambio, el trabajo forzado de una mente en estudios a cuya altura no está, o cuando está cansada, o en general con excesiva continuidad e *invita Minerva*[6], embota el cerebro como leer a la luz de la Luna embota los ojos. Eso lo produce especialmente el esfuerzo del cerebro aún inmaduro, en la niñez temprana: creo que el aprendizaje de las gramáticas latina y griega desde los seis hasta los doce años sienta la base del embotamiento posterior de la mayoría de los eruditos. El espíritu, en efecto, necesita recibir el alimento, la materia, de fuera. Pero así como no todo lo que comemos es incorporado inmediatamente al organismo, sino solo en la medida en que es digerido, con lo que únicamente una pequeña parte es realmente asimilada y el resto expulsado, razón por la cual el comer más de lo que se puede asimilar es inútil e incluso dañino, exactamente igual ocurre con lo que *leemos*: solo en la medida en que proporciona materia para pensar, aumenta nuestra comprensión y verdadero saber. Por eso dijo ya *Heráclito* πολυμαθία νόυν οὐ διδάσκει[7] (*multiscitia non dat intellectum*): a mí la erudición me parece comparable a una pesada armadura que al hombre fuerte le hace totalmente invencible y, en cambio, para el débil es una carga bajo la que se desploma.

La exposición desarrollada en nuestro libro tercero, sobre el conocimiento de las ideas (platónicas) como el más alto alcanzable por el hombre y a la vez como totalmente *intuitivo*, es para noso-

5. Leyendo siempre, para nunca ser leídos. [Pope, *The Dunciad* III, v. 193-194.]

6. [«Contra la voluntad de Minerva»; frase hecha, presente ya en Cicerón, *De officis* I, 31, 110, y en Horacio, *Arte poética*, 385.]

7. [«El mucho aprender no enseña entendimiento», Heráclito en Diógenes Laercio IX1 § 1. La cita real: ἢ δὲ πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει, Diels-Kranz, *Die Vorsokratiker*, Heráclito, fr. 40.]

tros una prueba de que la fuente de la verdadera sabiduría no se halla en el saber abstracto sino | en la correcta y profunda capta- 87
ción intuitiva del mundo. Por eso también los sabios pueden vivir en toda época y los que vivieron en el pasado permanecen para todas las generaciones por venir: la erudición, en cambio, es relativa: los eruditos del pasado son en su mayoría niños frente a nosotros y precisan indulgencia.

Mas para el que estudia con el propósito de alcanzar *comprensión*, los libros y los estudios son meros peldaños de la escalera por la que asciende hasta la cumbre del conocimiento: tan pronto como un peldaño le ha elevado un paso, lo olvida. Por el contrario, los muchos que estudian para llenar su memoria no utilizan los peldaños para subir, sino que los desmontan y los cargan para llevarlos consigo, alegrándose del peso de la carga que han asumido. Se quedan para siempre abajo, ya que cargan con aquello que debería haber cargado con ellos.

En la verdad aquí explicada según la cual el núcleo de todo conocimiento es la captación *intuitiva*, se basa también la acertada y profunda observación de *Helvecio*; conforme a ella, las opiniones fundamentales realmente propias y originales de las que es capaz un individuo de talento y de las que todas sus obras, aunque se creen mucho más tarde, son una elaboración, desarrollo y aplicación diversa, nacen en él solo hasta los treinta y cinco años, a lo sumo hasta los cuarenta, siendo incluso el resultado de las combinaciones efectuadas en la más temprana juventud. Pues esas opiniones no son meros encadenamientos de conceptos abstractos, sino su propia captación intuitiva del mundo objetivo y de la esencia de las cosas. El hecho de que esta tenga que haber completado su obra antes de la edad señalada se debe, en parte, a que ya para entonces las reproducciones de todas las ideas (platónicas) se le han presentado ya, por lo que ninguna puede ya aparecer con la fuerza de la primera impresión; y, en parte, a que para esa quintaesencia de todo conocimiento, para esa impronta *avant la lettre* de la captación, se requiere la máxima energía de la actividad cerebral, la cual está condicionada por la frescura y flexibilidad de sus fibras y por la intensidad con que la sangre arterial fluye hasta el cerebro: pero aquella tiene su máximo grado solo mientras el sistema arterial mantiene una clara preponderancia sobre el venoso, preponderancia que disminuye al comienzo de la treintena | hasta que finalmente, después de 88
los cuarenta y dos, el sistema venoso obtiene el predominio; así lo expuso *Cabanis* en forma admirable e instructiva. Por eso los veinte años y primeros de la treintena son para el intelecto lo que el mes de

mayo para los árboles: entonces brotan las flores cuyo desarrollo serán los frutos posteriores. El mundo intuitivo ha producido su impresión y asentado así el fondo de todos los pensamientos posteriores del individuo. Este podrá explicarse mediante la reflexión lo que ha captado, podrá aún adquirir muchos conocimientos como alimento del fruto ya germinado, podrá ampliar sus opiniones, corregir sus conceptos y juicios, dominar la materia que ha aprendido a través de infinitas combinaciones, e incluso en la mayoría de los casos producirá sus mejores obras mucho más tarde, al igual que los mayores calores no empiezan hasta que se acortan los días: pero ya no ha de esperar nuevos conocimientos originales procedentes de la fuente de la intuición, la única viva. Con ese sentimiento rompió *Byron* en esta admirable queja:

No more —no more— Oh! Never more on me
The freshness of the heart can fall like dew
Which out of all the lovely things we see
Extracts emotions beautiful and new,
Hived in our bosoms like the bag o' the bee:
Thinkst thou the honey with those objects grew?
Alas! 'twas not in them, but in the power
To double even the sweetness of a flower[8].

Con todo lo dicho espero haber puesto claramente de manifiesto la importante verdad de que, así como todo conocimiento abstracto ha nacido del intuitivo, obtiene también todo su valor exclu-
89 sivamente por su relación con él, o sea, por el hecho de que sus | conceptos o las representaciones parciales de estos han de realizarse, es decir, acreditarse mediante intuiciones; e igualmente, porque la mayor parte de él depende de la cualidad de esas intuiciones. Los conceptos y abstracciones que no remiten en último término a intuiciones se asemejan a los caminos sin salida en el bosque. La gran utilidad de los conceptos está en que mediante ellos se puede fácilmente tener a mano, abarcar y ordenar la materia original del

8. No más —no más—. ¡Oh!, no más sobre mí
Puede, como el rocío, caer la frescura del corazón
Que, de las cosas amables que vemos,
Extrae emociones nuevas y deliciosas:
El pecho las conserva, como el alveolo la miel.
¿Piensas tú que la miel es obra de las cosas?
¡Oh, no! No ellas, sino tu propia fuerza
Puede doblar hasta la dulzura de la flor. [Byron, *Don Juan* I, 214.]

conocimiento: pero por muy diversas operaciones lógicas y dialécticas que sea posible hacer con ellos, nunca surgirá de ahí un conocimiento nuevo y original, es decir, tal que su materia no se encontrara ya en la intuición o no se hubiera sacado de la autoconciencia. Este es el verdadero sentido de la doctrina atribuida a Aristóteles *nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu*[9]: ese es justamente el sentido de la filosofía de Locke que, al poner por fin sobre el tapete la cuestión del origen de nuestros conocimientos, hizo época para siempre en filosofía. Es también, en lo fundamental, lo que enseña la *Crítica de la razón pura*, que igualmente pretende que no nos quedemos en los *conceptos* sino que nos remontemos al origen de los mismos, es decir, a la *intuición*; y ello con el verdadero e importante añadido de que lo que vale de la intuición misma se extiende también a sus condiciones subjetivas, es decir, a las formas que se hallan predispuestas en el cerebro que intuye y piensa, en calidad de funciones naturales suyas; si bien son, al menos *virtualiter*, anteriores a la intuición sensible real, es decir, *a priori*, así que no dependen de esta sino esta de ellas: pues esas formas tampoco tienen más fin ni aptitud que los de producir la intuición empírica a partir de la excitación suscitada en los nervios sensoriales, igual que las demás formas están destinadas a crear después pensamientos *in abstracto* desde la materia de la intuición. Así la *Crítica de la razón pura* es a la filosofía de Locke lo que el análisis infinitesimal a la geometría elemental; no obstante, se la puede considerar como *continuación de la filosofía de Locke*. — Por tanto, la materia dada a toda filosofía no es más que la *conciencia empírica*, que se descompone en la conciencia del propio yo (autoconciencia) | y la conciencia de las otras cosas (intuición externa). Pues ella es lo único inmediato y realmente dado. Toda filosofía que en vez de partir de ahí adopte como punto de arranque conceptos abstractos elegidos a discreción, como, por ejemplo, el Absoluto, la Sustancia absoluta, Dios, el Infinito, lo finito, la Identidad absoluta, el Ser, la Esencia, etc., etc., flota sin apoyo en el aire, y por eso no puede nunca conducir a un resultado real. Sin embargo, filósofos de todos los tiempos han realizado intentos de ese tipo; de ahí que incluso *Kant*, según la forma al uso y más por costumbre que por consecuencia, defina a veces la filosofía como una ciencia a partir de meros conceptos. Mas una ciencia tal tendría en realidad como tarea el

90

9. [«Nada hay en el entendimiento a no ser que estuviera antes en los sentidos», Aristóteles, *De anima* III, 8.]

sacar de meras representaciones parciales (pues eso son las abstracciones) lo que no se puede encontrar en las representaciones completas (las intuiciones) de las que se han obtenido aquellas mediante abstracción. La posibilidad de los razonamientos induce a ello, ya que aquí la combinación de los juicios da un resultado nuevo, si bien este es más aparente que real, en la medida en que el razonamiento sólo extrae lo que ya se encontraba en los juicios dados, porque la conclusión no puede contener más que las premisas. Los conceptos son, desde luego, el material de la filosofía, pero solo como el mármol lo es de la escultura: debe trabajar, no *a partir de* ellos sino *en* ellos, es decir, ha de depositar sus resultados en ellos pero no partir de ellos como de algo dado. Quien quiera obtener un llamativo ejemplo de tal punto de partida invertido desde meros conceptos, que examine la *Institutio theologica* de *Proclo* para ilustrarse sobre la vaciedad de todo aquel método. Ahí se recogen abstracciones tales como ἕν, πλῆθος, ἀγαθόν, παράγον καὶ παραγόμενον, αὔταρκες αἴτιον, κρεῖττον, κινητόν, ἀκίνητον, κινούμενον[10] (*unum, multa, bonum, producens et productum, sibi sufficiens causa, melius, mobile, immobile, motum*); pero las intuiciones, lo único a lo que aquellas deben su origen y la totalidad de su contenido, son ignoradas y pasadas elegantemente por alto: luego se construye una teología a partir de aquellos conceptos manteniéndose oculto el fin, el θεός, así que en apariencia se procede de forma totalmente inocente, como si desde la primera página no supieran tanto el lector como el autor a qué viene todo eso. Un fragmento de
91 la obra lo he | citado ya anteriormente. Realmente, este producto de *Proclo* es del todo apropiado para poner en claro qué inútiles e ilusorias son semejantes combinaciones de conceptos abstractos, al poder hacerse de ellas lo que se quiera, sobre todo cuando se aprovecha la multivocidad de algunas palabras como, por ejemplo, κρεῖττον. Ante la presencia de un arquitecto conceptual de esa clase, bastaría solo con preguntar inocentemente dónde están todas esas cosas sobre las que él tiene tanto que contar y de qué conoce las leyes de las que ha extraído las consecuencias relativas a ellas. Pronto se hallaría forzado a remitirse a la intuición empírica, que es lo único en lo que se presenta el mundo real y a partir de lo cual se han sacado aquellos conceptos. Luego habría que preguntarle simplemente por qué no partía de la intuición dada de ese mundo, con la que podía acreditar a cada paso sus afirmaciones, en lugar de

10. [Uno, muchos, bueno, productor y producido, causa autosuficiente, mejor, móvil, inmóvil, movido.]

operar con conceptos que solo de ella han sido extraídos y que, por tanto, no pueden tener más validez que la que ella les otorgue. Pero ese es precisamente el juego de manos: que mediante tales conceptos en los que, gracias a la abstracción, lo inseparable se piensa como separado y lo inconciliable como unido, se va mucho más allá de la intuición que les dio origen y de los límites de su aplicación, hasta llegar a un mundo totalmente distinto de aquel que suministró el material del edificio, mas, precisamente por ello, un mundo de quimeras. He citado aquí a *Proclo* porque en él resulta especialmente claro este proceder, debido a la inocente osadía con que lo desarrolla: pero también en *Platón* se encuentran algunos ejemplos del estilo, si bien menos estridentes, y, en general, la literatura filosófica de todas las épocas ofrece una buena cantidad de casos. La nuestra es rica en ellos: considérense, por ejemplo, los escritos de la escuela de *Schelling* y véanse las construcciones que se montan a partir de abstracciones como finito, infinito, — ser, no ser, ser otro, — actividad, obstáculo, producto, — determinar, ser determinado, determinación, — límite, limitado, ser limitado, — unidad, pluralidad, multiplicidad, — identidad, diversidad, indiferencia, — pensamiento, ser, esencia, etc. Lo dicho no vale sólo de las construcciones a partir de semejante material: | sino que, dado que *mediante* 92
amplias abstracciones de ese tipo se piensa una pluralidad infinita, *en* ellas se piensa extraordinariamente poco. Son cáscaras vacías. Pero, de ese modo, el material de todo filosofar deviene asombrosamente exiguo y pobre, de donde nace aquel indecible y martirizante aburrimiento que es propio de todos aquellos escritos. Si quisiera recordar ahora el abuso que *Hegel* y sus compañeros han ejercido con semejantes abstracciones amplias y vacías, tendría que preocuparme que al lector le dieran náuseas, y a mí también: pues sobre la hueca palabrería de ese repugnante filosofastro flota el más nauseabundo de los aburrimientos.

Que en la filosofía *práctica* no se saca sabiduría alguna de los meros conceptos abstractos es lo único que se puede aprender de los tratados morales del teólogo *Schleiermacher*, con cuyas exposiciones él mismo ha aburrido durante una serie de años a la Academia de Berlín, y que ahora acaban de aparecer publicados conjuntamente. En ellos se toman como punto de partida puros conceptos abstractos como deber, virtud, Bien Supremo, ley moral y otros, sin más introducción que la de que suelen figurar en los sistemas morales, y son entonces tratados como realidades dadas. Luego se habla de ellos sutilmente aquí y allá, pero nunca se aborda el origen de aquellos conceptos, el tema en sí mismo, la vida humana real,

que es lo único a lo que aquellos conceptos se refieren, de lo que han de ser extraídos y con lo que la moral tiene que ver realmente. Justo por eso aquellas diatribas son tan infructuosas e inútiles como aburridas; con lo que ya se ha dicho mucho. Gente como estos teólogos que filosofan con demasiada facilidad se encuentran en todas las épocas, famosos mientras viven, después tempranamente olvidados. Yo, en cambio, aconsejo leer a aquellos con los que ha ocurrido al revés: pues el tiempo es breve y precioso.

Si bien, de acuerdo con todo lo dicho, los conceptos amplios, abstractos y, sobre todo, los que no pueden encontrar realidad en una intuición no pueden ser nunca la fuente de conocimiento, el punto de partida o el verdadero material del filosofar, no obstante hay veces en que algunos resultados de este son de tal índole que solo se pueden pensar *in abstracto*, sin que puedan acreditarse por
93 intuición alguna. | Los conocimientos de este tipo son, desde luego, solo conocimientos a medias: indican, por así decirlo, simplemente el lugar donde se encuentra la cosa a conocer; pero esta permanece oculta. Por eso uno se ha de contentar con conceptos de ese tipo solo en un caso extremo y cuando se han alcanzado los límites del conocimiento posible a nuestras capacidades. Un ejemplo de ese tipo sería acaso el concepto de una existencia fuera del tiempo; igualmente, la proposición: «La indestructibilidad de nuestra verdadera esencia con la muerte no significa una permanencia de la misma». Con conceptos de ese tipo se desmorona el suelo firme que soporta todo nuestro conocimiento: lo intuitivo. Por eso el filosofar puede a veces y en caso necesario terminar en tales conocimientos, pero nunca empezar con ellos.

El aludido operar con abstracciones amplias, abandonando totalmente el conocimiento intuitivo del que han sido extraídas y que es, por tanto, el control natural y permanente de las mismas, fue en todas las épocas la fuente principal de los errores de la filosofía dogmática. Una ciencia construida a partir de la mera comparación de conceptos, o sea, de principios generales, solo podría ser segura si todos sus enunciados fueran sintéticos *a priori*, como es el caso de la matemática: pues ellos son los únicos que no admiten excepción. Si, por el contrario, los enunciados tienen alguna materia empírica, entonces hay que tenerla siempre a mano para controlar los principios generales. Pues las verdades que de algún modo han sido sacadas de la experiencia no son nunca incondicionalmente ciertas, por eso su validez general es solo de carácter aproximativo; porque aquí ninguna regla vale sin excepción. Si ahora encadeno enunciados de ese tipo en virtud de los engranajes de sus esferas conceptua-

les, entonces un concepto topará fácilmente con el otro justo allí donde se encuentra la excepción: mas basta con que eso ocurra una sola vez en el curso de una larga cadena de razonamientos, para que la totalidad del edificio quede arrancado de su fundamento y flote en el aire. Si, por ejemplo, digo: «Los rumiantes no tienen incisivos anteriores» y lo aplico, junto con lo que de ello se sigue, a los camellos, entonces todo resulta ser falso. Pues eso solo vale de los rumiantes con cuernos.— A esto pertenece precisamente lo que *Kant* llama *sutilizar* [*Vernünfteln*] y con tanta frecuencia censura: pues consiste en subsumir | conceptos bajo conceptos sin considerar el origen de los mismos y sin comprobar la corrección y exclusividad de tal subsunción, con lo que, con más o menos rodeos, se puede llegar a cualquier resultado que uno se hubiera propuesto; de ahí que ese sutilizar difiera de la verdadera sofística sólo en el grado. Pero la sofística es en lo teórico como el incordiar en lo práctico. Y, sin embargo, hasta *Platón* se permite con mucha frecuencia aquel sutilizar: *Proclo*, como ya se ha mencionado, llevó mucho más lejos, a la manera de todo imitador, el defecto de su modelo. De él adolece en forma acentuada *Dionisio Areopagita*, en *De divinis nominibus*. Pero ya también en los fragmentos del eleata *Meliso* encontramos claros ejemplos de tal sutilizar (especialmente en los §§ 2-5 de *Comment[ationes] Eleat[icae]* de *Brandis*): su proceder con conceptos que nunca rozan la realidad de la que reciben su contenido sino que, flotando en la atmósfera de la universalidad abstracta, se mueven por encima de ella, se asemeja a dar palos en el aire. Una buena muestra de tal sutilizar es también el librito del filósofo *Salustio*, *De Diis et mundo*, en particular los capítulos 7, 12 y 17. Pero una auténtica obra maestra del sutilizar filosófico, que llega hasta la clara sofística, la constituye el siguiente razonamiento del platónico *Máximo de Tiro*, que, dado que es breve, quisiera presentar aquí: «Toda injusticia es el arrebato de un bien: no hay más bien que la virtud: pero la virtud no se puede arrebatar: así que no es posible que el virtuoso sufra injusticia por parte del malvado. Solo queda, o bien que no se pueda sufrir injusticia alguna, o bien que la sufra el malvado por parte del malvado. Pero el malvado carece del bien, porque solo la virtud lo es: así que no se le puede arrebatar. Tampoco él puede, pues, sufrir injusticia. Así que la injusticia es algo imposible». — El original, menos conciso por las repeticiones, dice así: Ἀδικία ἐστὶ ἀφαίρεσις ἀγαθοῦ· τὸ δὲ ἀγαθὸν τί ἂν εἴη ἄλλο ἢ ἀρετή; ἡ δὲ ἀρετὴ ἀναφαίρετον. Οὐκ ἀδικήσεται τοίνυν ὁ τὴν ἀρετὴν ἔχων, ἢ οὔκ ἐστιν ἀδικία ἀφαίρεσις ἀγαθοῦ· οὐδὲν γὰρ ἀγαθὸν ἀφαίρετον, οὐδ' |

94

95

ἀπόβλητον, οὐδ' ἑλετόν, οὐδὲ ληιστόν. Εἶεν οὖν, οὐδ' ἀδικεῖται ὁ χρηστός, οὐδ' ὑπὸ τοῦ μοχθηροῦ· ἀναφαίρετος γάρ. Λείπεται τοίνυν ἢ μηδένα ἀδικεῖσθαι καθάπαξ, ἢ τὸν μοχθηρὸν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· ἀλλὰ τῷ μοχθηρῷ οὐδενὸς μέτεστιν ἀγαθοῦ· ἡ δὲ ἀδικία ἦν ἀγαθοῦ ἀφαίρεσις· ὁ δὲ μὴ ἔχων ὅ, τι ἀφαιρεθῇ, οὐδὲ εἰς ὅ, τι ἀδικηθῇ, ἔχει[11] (*Sermo* 2). Quisiera aún añadir un ejemplo moderno de semejantes demostraciones a partir de conceptos abstractos, con las que una tesis manifiestamente absurda se plantea como verdad; lo tomo de las obras de un gran hombre, *Giordano Bruno*. En su libro *Del Infinito, universo e mondi* (p. 87 de la edición de A. Wagner), hace que un aristotélico (utilizando y exagerando el pasaje I, 5 del *De coelo* de Aristóteles) demuestre que no puede existir *ningún espacio* más allá del mundo. El mundo, en efecto, está encerrado en la octava esfera de Aristóteles; pero más allá de esta no puede haber *ningún espacio*. Porque si hubiera todavía un cuerpo más allá de ella, sería o simple o compuesto. Entonces, a partir de puras peticiones de principios, se demuestra sofísticamente que no puede existir allí ningún cuerpo *simple*, pero tampoco uno *compuesto*, pues este tendría que constar de partes simples. Así que allí no hay cuerpo alguno: luego tampoco *ningún* espacio. Pues el espacio es definido como «aquello en lo que pueden existir cuerpos»: pero precisamente se ha demostrado que allí no puede existir *ningún* cuerpo. Tampoco, pues, existe *ningún espacio*. Esto último es el golpe de gracia de ese demostrar a partir de conceptos abstractos. En el fondo, se basa en que la proposición «Donde no hay espacio tampoco pueden existir cuerpos» es tomada como una universal negativa y, en consecuencia, convertida *simpliciter*: «Donde no pueden existir cuerpos, no hay espacio». Pero, considerada con exactitud, aquella proposición es universal afirmativa, en concreto esta: «Todo lo inespacial es incorpóreo»: o sea, que no se la puede convertir *simpliciter*. Sin embargo, no toda demostración a partir de conceptos abstractos cuyo resultado contradiga manifiestamente la intuición (como aquí la finitud del espa-

11. [La injusticia es el arrebato de un bien. ¿Pero qué es un bien sino la virtud? Mas la virtud no es arrebatada. O bien el que tiene la virtud no sufre injusticia, o bien la injusticia no es el arrebato de un bien. Pues el bien no se arrebata, ni se pierde, ni se quita, ni se roba. Luego el virtuoso no puede sufrir injusticia, tampoco por parte del malvado; pues no se le puede arrebatar nada. Solo queda que, o bien nadie sufra injusticia, o la sufra el malvado por parte del semejante a él; pero el malvado no tiene parte en ningún bien; y la injusticia era el arrebato de un bien; el que no tiene nada que se le pueda arrebatar, tampoco tiene nada en lo que se le pueda hacer injusticia.]

cio) se puede retrotraer a un defecto lógico. Pues la sofística no siempre radica en la forma, sino con frecuencia en la materia, en las premisas y en la indefinición de los conceptos y de su comprensión. Innumerables pruebas de ello se encuentran | en *Spinoza*, cuyo 96
método es, desde luego, demostrar a partir de conceptos; véanse, por ejemplo, los miserables sofismas de su *Ethica* IV, proposiciones 29-31, mediante la multivocidad de los oscilantes conceptos *convenire* y *commune habere*. Mas tales cosas no obstan para que todo lo que dijo les valga a los neo-spinozianos de nuestros días como un evangelio. Especialmente divertidos de entre ellos son los hegelianos, de los que todavía existen algunos, con su tradicional veneración a su principio *omnis determinatio est negatio* con el que, conforme al espíritu charlatán de la escuela, hacen un gesto como si tal principio fuera capaz de sacar el mundo de su quicio; pero eso no sirve para nada; pues hasta el más simple comprende que, cuando limito algo con determinaciones, con ello estoy precisamente excluyendo, o sea, negando, lo que está más allá del límite.

Así pues, en todo sutilizar del tipo mencionado se hace claramente visible qué desviaciones se abren a aquella álgebra de puros conceptos y cómo la intuición es para nuestro intelecto lo que para nuestro cuerpo la tierra firme que pisa: si abandonamos aquella, entonces todo es *instabilis tellus*, *innabilis unda*[12]. Se me perdonará el detenimiento de esos análisis y ejemplos, por lo ilustrativo de los mismos. De esa manera he querido poner de relieve y probar la gran diferencia, incluso la oposición, hasta ahora demasiado poco atendida, entre el conocimiento intuitivo y el abstracto o reflexivo, cuya constatación es uno de los rasgos fundamentales de mi filosofía; pues muchos fenómenos de nuestra vida intelectual solo pueden ser explicados a partir de ella. El miembro intermedio que conecta ambos modos de conocimiento tan diversos lo forma, como ya demostré en el § 14 del primer volumen, el *Juicio*. Este, ciertamente, actúa también en el terreno del conocimiento meramente abstracto, en el que simplemente compara conceptos con conceptos: de ahí que todo juicio, en el sentido lógico del término, sea obra de la facultad del Juicio, por cuando en él se subsume un concepto más estricto en otro más amplio. Sin embargo, esa actividad del Juicio en la que simplemente se comparan juicios entre sí es inferior y más fácil que aquella en la que se realiza el tránsito desde

12. [«Suelo inestable, agua innavegable», Ovidio, *Metamorfosis* I, 16.]

lo plenamente individual, lo intuitivo, a lo esencialmente universal,
97 el | concepto. Pues ahí, a través del análisis de los conceptos en sus predicados esenciales, se ha de poder decidir su compatibilidad o incompatibilidad por una vía puramente lógica, para lo cual basta con la simple razón que habita en cada cual; así el Juicio actúa ahí solamente abreviando aquel proceso, ya que quien está dotado de él ve rápidamente lo que otro sólo puede extraer mediante una serie de reflexiones. Pero su actividad en el sentido más estricto solo aparece allá donde lo conocido intuitivamente, o sea, lo real, la experiencia, ha de ser traducida en claro conocimiento abstracto, subsumida en conceptos exactamente adecuados y así depositada en el saber reflexivo. Por ello, es esa facultad la que ha de instaurar los *fundamentos* sólidos de todas las ciencias, siempre formados por lo conocido inmediatamente y no ulteriormente deducible. Aquí, en los juicios fundamentales, radica la dificultad de las mismas, y no en los razonamientos a partir de ellos. Razonar es fácil, juzgar, difícil. Los razonamientos falsos son una rareza, los falsos juicios están a la orden del día. En no menor medida, en la vida práctica el Juicio ha de inclinar la balanza en todas las resoluciones y decisiones fundamentales; como también la sentencia judicial es, en lo principal, obra suya. Cuando actúa —de forma semejante a como la lente concentra los rayos del sol en un estrecho foco—, el intelecto ha de reunir tan estrechamente todos los datos que posee acerca de una cosa, que los abarque de un vistazo con el que los fije correctamente y luego, con la reflexión, esclarezca el resultado. Además, la gran dificultad del juicio se basa en la mayoría de los casos en que hemos de ir de la consecuencia a la razón, camino este que es siempre inseguro; incluso he demostrado que aquí radica la fuente de todo error. Sin embargo, en todas las ciencias empíricas, como también en los asuntos de la vida real, ese es casi siempre el único camino que hay. El experimento es ya un intento de recorrerlo en la dirección inversa: por eso es decisivo y da lugar a un mínimo de error; ello, en el supuesto de que sea correctamente elegido y realizado con honradez, y no como los experimentos newtonianos en la teoría de los colores: pero también
98 el experimento ha de ser enjuiciado. La completa seguridad | de las ciencias *a priori*, es decir, la lógica y la matemática, se basa principalmente en que en ellas se nos abre el camino desde la razón a la consecuencia, que es siempre seguro. Eso les otorga el carácter de ciencias puramente *objetivas*, es decir, tales que con sus verdades tienen que estar de acuerdo todos los que las entienden; lo cual resulta tanto más llamativo cuanto que precisamente ellas se basan

en las formas subjetivas del intelecto, mientras que las ciencias empíricas solo tienen que ver con lo palpablemente objetivo.

También el ingenio y la agudeza son manifestaciones del juicio: en aquel actúa reflexionando, en esta subsumiendo. En la mayoría de los hombres el juicio existe de forma meramente nominal: se trata de un tipo de ironía que se cuenta entre las facultades espirituales normales, en lugar de incluirla simplemente en los *monstra per excessum*[13]. Las cabezas vulgares muestran, incluso en los asuntos más nimios, falta de confianza en su propio juicio, precisamente porque saben por experiencia que no la merece. En ellos toma su lugar el prejuicio y el juicio de segunda mano [*Nachurteil*], con lo que se mantienen en un estado de permanente minoría de edad del que apenas uno entre cientos es absuelto. Esta no es, desde luego, declarada, ya que incluso ante sí mismos juzgan en apariencia, si bien al hacerlo miran siempre de soslayo la opinión de los otros, que sigue siendo su punto de referencia secreto. Mientras que todos se avergonzarían de llevar encima una chaqueta, sombrero o abrigo prestados, ninguno de ellos posee más que opiniones prestadas que recogen con avidez allá donde las consiguen y luego, haciéndolas pasar por suyas, se pavonean de ellas. Otros a su vez las toman prestadas de ellos y hacen exactamente igual. Eso explica la rápida y extensa difusión de los errores, como también la fama de lo malo: pues los prestamistas de opiniones profesionales, o sea, los periodistas y otros por el estilo, solo distribuyen por lo regular falsa mercancía, como los que alquilan disfraces, solo joyas falsas.

13. [Monstruos por exceso.]

| Capítulo 8[1]

SOBRE LA TEORÍA DE LA RISA

Mi teoría de la risa se basa también en la oposición entre las representaciones intuitivas y abstractas, explicada en el capítulo anterior y que con tanto hincapié he destacado; por eso, lo que hay que añadir aún a su explicación encuentra su lugar aquí, si bien, de acuerdo con el orden del texto, tendría que aparecer mucho más adelante.

El problema del origen siempre idéntico y del significado verdadero de la risa fue conocido ya por *Cicerón*, aunque también despachado inmediatamente como irresoluble (*De orat[ore]* II, 58). El intento más antiguo que yo conozco de explicar psicológicamente la risa se encuentra en *Hutcheson*, *Introduction into moral philosophy*, Bk. 1, ch. 1, § 14. Un escrito anónimo algo posterior, *Traité des causes physiques et morales du rire*, 1768, tiene su mérito como difusión del tema. En su *Antropología*, § 894, *Platner* ha recopilado las opiniones de los filósofos que desde *Home* a *Kant* han intentado una explicación de aquel fenómeno tan característico de la naturaleza humana. Las teorías de *Kant* y *Jean Paul* sobre la risa son conocidas. Considero superfluo demostrar su incorrección; pues cualquiera que intente reducir a ellas los casos existentes de la risa en la mayoría de los casos se convencerá de su insuficiencia.

Conforme a la explicación que he desarrollado en el primer volumen, el origen de la risa es la paradójica y, por tanto, inesperada subsunción de un objeto bajo un concepto por lo demás heterogéneo a él; por consiguiente, el fenómeno de la risa designa siempre

1. Este capítulo se refiere al § 13 del primer volumen.

la repentina percepción de una incongruencia entre tal concepto y el objeto real pensado con él, es decir, entre lo abstracto y lo intuitivo. Cuanto mayor y más inesperada | sea esa incongruencia en la 100
captación del que ríe, tanto más enérgica resultará su risa. Por lo tanto, en todo lo que suscita risa tiene que poderse demostrar un concepto y un ser individual, esto es, una cosa o un suceso que pueda ciertamente subsumirse bajo aquel concepto y así pensarse en él y que, en cambio, en un respecto distinto y predominante no le pertenezca en absoluto sino que se distinga llamativamente de todas las demás cosas que se piensan con aquel concepto. Cuando, como ocurre a menudo con los chistes, en lugar de tal objeto intuitivo real se presenta un concepto de especie subordinado al concepto superior o de género, entonces la risa no se suscita hasta que la fantasía lo realiza, es decir, lo sustituye con un representante intuitivo, y así tiene lugar el conflicto entre lo pensado y lo intuido. Si se quiere ver el tema explícitamente, se puede reducir toda risa a un silogismo de la primera figura, con una mayor indiscutible y una menor inesperada que en cierta medida se hace valer con simples triquiñuelas; a resultas de esa conexión la conclusión contiene la propiedad de lo irrisorio.

En el primer volumen he considerado superfluo ilustrar esta teoría con ejemplos; pues cualquiera se los puede agenciar fácilmente por sí mismo, reflexionando un poco sobre los casos de la risa que recuerde. Sin embargo, para ayudar a la pereza mental de aquellos lectores que quieran permanecer en estado pasivo, me prestaré a ello. Incluso, en esta tercera edición quiero aumentar y hacer acopio de ejemplos, para que resulte incuestionable que aquí, tras tantos intentos estériles, se ha presentado la verdadera teoría de la risa y resuelto definitivamente el problema ya planteado, pero también despachado, por Cicerón.

Si tenemos en cuenta que para que haya un ángulo se requieren dos líneas que se encuentren y cuando se alargan se corten entre sí, y que, en cambio, la tangente solo toca el círculo en un punto, pero en ese punto tiene que ser paralela a él; y si, conforme a ello, llegamos a la convicción abstracta de la imposibilidad de un ángulo entre la circunferencia y la tangente pero sobre el papel | se nos 101
presenta visiblemente un círculo tal, entonces, eso nos arrancará fácilmente una sonrisa. Lo irrisorio es en este caso extraordinariamente débil: sin embargo, aquí se destaca de forma singular cómo se origina a partir de la incongruencia de lo pensado con lo intuido. Al descubrir tal incongruencia, según pasemos de lo real, es decir, lo intuitivo al concepto o, a la inversa, del concepto a lo real, lo

irrisorio que de ahí surja será un chiste o un disparate, y en el grado sumo, sobre todo en lo práctico, una excentricidad, tal y como se expuso en el texto. Para considerar algunos ejemplos del primer caso, o sea, del chiste, tomemos en primer lugar la conocida anécdota del gascón de quien se rio el rey cuando en el crudo frío invernal le vio con una ligera ropa de verano: «Si Su Majestad se hubiera puesto lo que me he puesto yo, lo encontraría de mucho abrigo»; y, a la pregunta de qué se había puesto, contestó: «Todo mi guardarropa». — Bajo este último concepto se puede pensar, en efecto, tanto como el inabarcable guardarropa de un rey también el único traje de verano de un pobre diablo; pero la visión de su cuerpo tiritando se muestra sumamente incongruente con el concepto. — El público de un teatro en París reclamaba una vez que se tocara «La Marsellesa» y, al no conseguirlo, rompió en gritos y alborotos; de modo que finalmente apareció en el escenario un comisario de policía de uniforme y explicó que no estaba permitido que en el teatro se presentara nada más que lo que se encontraba en el programa. Entonces una voz gritó: «*Et vous, Monsieur, êtes-vous aussi sur l'affiche?*»[2], ocurrencia esta que suscitó una unánime carcajada. Pues aquí la subsunción de lo heterogéneo es inmediatamente clara y sin violencia. — El epigrama:

> *Bav* es el fiel pastor del que dijo la Biblia:
> Cuando su rebaño duerme, él solo sigue despierto,

subsume bajo el concepto de un pastor que vela junto al rebaño dormido al aburrido predicador que ha dormido a toda la comunidad y continúa chillando solo sin que nadie le oiga. — Análogo es el epitafio de un médico: «Aquí yace, como un héroe, y las víctimas yacen a su alrededor»: bajo el concepto de «yacer rodeado de
102 quienes mató», que glorifica al héroe, se subsume | al médico que ha de salvar vidas. — Con mucha frecuencia el chiste consiste en una única expresión mediante la cual se designa el concepto bajo el que se puede subsumir el caso presente, el cual, sin embargo, es totalmente heterogéneo de todo lo demás que con aquel se piensa. Así ocurre en *Romeo*, cuando el vital *Mercutio*, herido de muerte, responde a sus amigos que le prometen visitarle al día siguiente: «Sí, venid, encontraréis en mí un *hombre grave*», concepto bajo el que se incluye aquí al muerto: en inglés se añade además el juego de palabras de que *a grave man* significa a la vez el hombre serio y

2. [¿Y usted, señor, está también en el programa?]

el de la tumba. — De esta clase es también la conocida anécdota del actor Unzelmann: después de que en el Teatro de Berlín se prohibiera terminantemente toda improvisación, tuvo que aparecer a caballo en el escenario y, cuando estaba justamente en el proscenio, el caballo defecó, lo que llevó ya al público a reírse; pero mucho más, cuando Unzelmann dijo al caballo: «¿Qué haces? ¿No sabes que nos está prohibido improvisar?». Aquí la subsunción de lo heterogéneo bajo un concepto más general es muy clara, de ahí que el chiste resulte sumamente acertado y el efecto cómico con él obtenido, manifiestamente acusado. Aquí viene al caso también una noticia del periódico de Hall, de marzo de 1851: «La banda de pícaros judíos de la que hemos hecho mención nos fue de nuevo entregada bajo el debido acompañamiento». Esa subsunción de una patrulla policial bajo una expresión musical es muy acertada, si bien cercana ya al simple juego de palabras. Sí es, en cambio, del tipo que consideramos, el caso de *Saphir* cuando, en una disputa literaria con el actor Angeli, se refirió a él como «Angeli, tan grande de espíritu como de cuerpo» donde, debido a la diminuta estatura del actor, conocida en toda la ciudad, bajo el concepto «grande» se presenta intuitivamente lo inusualmente pequeño. Y así también cuando el mismo *Saphir* denomina las arias de una nueva ópera «buenas conocidas de antiguo», es decir, bajo un concepto que en otros casos sirve de recomendación, presenta justamente la propiedad censurable: e igual si se dijera de una dama en cuyos favores influyen los regalos, que sabe unir lo *utile dulci*[3]; | con lo cual, bajo el concepto 103
de la regla recomendada por Horacio en sentido estético, se presenta lo moralmente indecoroso: y también cuando, para referirse a un burdel, se lo designa como «la discreta morada de los placeres tranquilos». La buena sociedad, que a fin de ser totalmente insípida ha proscrito todas las exteriorizaciones rotundas y con ello todas las expresiones fuertes, para designar cosas escandalosas o de algún modo molestas suele recurrir a expresarlas por medio de conceptos generales, con el propósito de suavizarlas: pero así se subsumen también en estos otras cosas más o menos heterogéneas de aquellas, con lo que se produce el efecto de lo irrisorio en el grado correspondiente. A eso pertenece también el anterior *utile dulci*: e, igualmente: «Ha tenido contrariedades en el baile» cuando ha sido apaleado y echado fuera; o: «Se ha propasado algo con la bebida» cuando está borracho; como también: «La mujer debe tener momentos de debi-

3. [«Lo útil con lo agradable», Horacio, *Arte poética*, 343.]

lidad» cuando pone los cuernos a su marido, etc. Igualmente pertenecen a esto los equívocos, a saber, conceptos que en y por sí mismos no contienen nada indecente pero bajo los cuales el caso presente conduce a una representación indecorosa. En la sociedad son muy frecuentes. Pero un ejemplar perfecto de equívocos cumplidos y grandiosos es el incomparable epitafio de *Justice of peace* de Shenstone que, con su pomposo estilo lapidario, parece hablar de cosas nobles y elevadas, mientras que bajo cada uno de sus conceptos se puede subsumir algo totalmente distinto que no aparece hasta la última palabra como clave inesperada del conjunto; y el lector, riendo a carcajadas, descubre que solamente ha leído un soez equívoco. En esta época peinada a lo liso resulta estrictamente inadmisible citarlo aquí y aún más traducirlo: se encuentra en *Shenstone's Poetical works* con el título *Inscription*. Los equívocos llegan a veces hasta el simple juego de palabras, del que ya se ha dicho lo necesario en el texto.

La subsunción de lo heterogéneo en un respecto bajo un concepto por lo demás adecuado, en la cual se basa todo lo irrisorio, puede también producirse inintencionadamente: por ejemplo, uno
104 de los negros libres de Norteamérica que se esfuerzan | por imitar a los blancos en todo colocó hace poco un epitafio a su hijo muerto que empieza: «Hijo mío, lirio tempranamente quebrado». Si, por contra, se coloca con intención manifiesta una cosa real e intuitiva directamente bajo el concepto de su contrario, surge entonces la trivial y vulgar ironía. Por ejemplo, cuando bajo una fuerte lluvia se dice: «Hoy hace un tiempo agradable»; o, de una novia fea: «Él ha escogido un bello tesoro»; o de un bribón: «Ese hombre honorable», etc. Solo los niños y la gente sin cultura se reirán de algo así: pues aquí la incongruencia entre lo pensado y lo intuido es total. Sin embargo, incluso en esa tosca exageración para lograr lo irrisorio se presenta claramente su carácter fundamental, a saber, la incongruencia mencionada. Algo afín a este género de lo irrisorio es la *parodia*, debido a la exageración y la clara intencionalidad. Su método consiste en introducir bajo los acontecimientos y palabras de un poema o drama serio a personas insignificantes y viles, o bien motivos y acciones mezquinos. Así pues, subsume las realidades vulgares que ella presenta bajo los elevados conceptos ofrecidos en el tema a los que aquellas solo se pueden ajustar en un cierto respecto, mientras que en todo lo demás son sumamente incongruentes con ellos; de este modo la oposición entre lo intuido y lo pensado resalta vivamente. No faltan conocidos ejemplos de esto, por lo que cito solo uno, de *Zobedia*, de *Carlo Gozzi*, acto 4, escena

3, en la que se pone en boca de dos bufones que se han dado de palos y, cansados por ello, están tranquilamente tumbados el uno junto al otro, la famosa estrofa de Ariosto (*Orl. fur.* I, 22) *oh gran bontà de' cavalieri antichi*, etc.[4] De ese tipo es también la aplicación, muy en boga en Alemania, de versos serios, en especial los de Schiller, a acontecimientos triviales, aplicación que contiene claramente una subsunción de lo heterogéneo bajo el concepto general que el verso expresa. Así, por ejemplo, cuando alguien ha realizado una acción típica en él, raramente faltará uno que diga: «En eso conozco yo a mis gentes»[5]. Pero original y muy ingenioso fue cuando uno | dirigió (no sé cómo de alto) a una joven pareja recién 105
casada cuya mitad femenina le gustaba, las palabras finales de la balada de Schiller *El vecindario*:

Sea yo, permítaseme el ruego,
En vuestro pacto el tercero.

El efecto de lo irrisorio es aquí fuerte e inevitable, ya que bajo los conceptos con los que Schiller nos da a pensar una relación moralmente noble se subsume, y así se piensa, otra prohibida e inmoral, pero todo ello en forma correcta y sin cambio. En todos los ejemplos del ingenio aquí citados encontramos que en un concepto o, en general, en un pensamiento abstracto, bien inmediatamente o bien mediante un concepto más estricto, se subsume algo real que en rigor pertenece a él pero que es enormemente distinto de la verdadera y originaria intención y dirección del pensamiento. Conforme a ello, el ingenio, en cuanto facultad del espíritu, consiste únicamente en la facilidad para encontrar a cada objeto que se presente un concepto con el que pueda ser pensado pero que sea muy heterogéneo de todos los demás objetos que se piensan con él.

La segunda forma de lo irrisorio va, como se mencionó, en dirección opuesta, desde el concepto abstracto hasta el objeto real, o sea, intuitivo, que se piensa con él y que, sin embargo, muestra una incongruencia con él que había pasado inadvertida; de ahí nace una incoherencia y, en la práctica, una acción excéntrica.

4. [*Oh gran bontà de'cavalieri antichi! / Eran rivali, eran di fè diversi, / E si sentian degli aspri colpi iniqui / Per tuta la persona anco dolersi; / E pur per selve oscure e calli obbliqui / Insieme van, senza sospetto aversi*: «Oh, gran bondad de los antiguos caballeros. / Eran rivales, eran de fe diversa, / Y se sentían de los duros y serios golpes / Doloridos en toda su persona; / Pero por selvas oscuras y estrechos senderos, / Caminan juntos, sin ningún recelo», *Orlando furioso* I, 22.]

5. [Schiller, *La muerte de Wallenstein* III, 15.]

Dado que el drama requiere acción, esta forma de lo irrisorio es esencial a la comedia. En eso se basa la observación de *Voltaire*: *J'ai cru remarquer aux spectacles, qu'il ne s'élève presque jamais de ces éclats de rire universels, qu'à l'occasion d'une méprise*[6] (*Préface de l'enfant prodigue*). Como ejemplos de ese género de lo irrisorio pueden valer los siguientes. Cuando alguien manifestó que le gustaba pasear solo, le dijo un austríaco: «A usted le gusta pasear solo; a mí también: así que podemos ir juntos». Se parte del concepto: «Un placer que les gusta a dos personas lo pueden disfrutar en compañía», y se subsume en él el caso que precisamente excluye la
106 compañía; también el sirviente que | frota la raída piel de foca del baúl de su señor con aceite de Macasar para que vuelva a echar pelo, partiendo del concepto «el aceite de Macasar hace crecer el pelo»; y los soldados en el puesto de guardia que permiten a uno que acaban de detener jugar con ellos a las cartas pero, debido a que hace trampas y provoca una pelea, lo echan a la calle: ellos se dejan guiar por el concepto general «a los malos compañeros se les echa fuera», pero olvidan que él es al mismo tiempo un arrestado, es decir, uno al que deben retener. — Dos jóvenes campesinos habían cargado sus escopetas con perdigones gordos y querían sacarlos para sustituirlos por otros más finos, pero sin perder la pólvora. Entonces uno colocó el orificio de salida del cañón en su sombrero, que tomó entre las piernas, y dijo al otro: «Ahora dispara muy despacio, despacio, y entonces salen primero los perdigones». El partía del concepto: «El retardo de la causa trae el retardo del efecto». — También son ejemplos de esto la mayoría de las acciones de Don Quijote, quien subsume bajo conceptos que ha creado a partir de los libros de caballerías las realidades que se le presentan y que son altamente heterogéneas de aquellos; por ejemplo, para ayudar a los oprimidos libera a los galeotes. También pertenecen a esto todas las acciones de Münchhausen: si bien no se trata de acciones disparatadas que se hayan realizado, sino de historias imposibles con las que se embauca al oyente como si hubieran ocurrido realmente. En ellas el hecho es siempre concebido de tal modo que simplemente *in abstracto*, pensado comparativamente *a priori*, parece posible y plausible: pero luego, cuando se desciende a la intuición del caso individual, o sea, *a posteriori*, se pone de relieve lo imposible del asunto, incluso lo absurdo de la suposición, y se provoca la risa por la manifiesta incongruencia de lo intuido con lo pensado; por

6. [He creído observar en los espectáculos, que casi nunca se llega a esas carcajadas generales más que con ocasión de una acción equivocada.]

ejemplo, cuando las melodías congeladas en la corneta se deshielan en el cálido aposento; cuando en una severa helada, Münchausen, sentado en un árbol, tira hacia arriba el cuchillo que se le ha caído con el chorro helado de su orina, etc. De este tipo es también la historia de dos leones que de noche rompen el muro que los separa y en su furor se devoran mutuamente; de modo que por la mañana solo se encuentran las dos colas.

| Aún hay casos de lo irrisorio allá donde el concepto bajo el 107
que se incluye lo intuitivo no necesita ser expresado ni indicado, sino que en virtud de la asociación de ideas se presenta a la conciencia por sí mismo. *Garrick* rompió a reír en medio de una tragedia porque un carnicero que estaba en el parterre, para secarse el sudor había puesto entretanto su peluca a su gran perro que, apoyado con las patas delanteras en el límite del parterre, contemplaba el escenario; su risa se debía a que *Garrick* partía del concepto mentalmente añadido de un espectador. Precisamente en eso se basa el que ciertas formas animales como el mono, el canguro, las liebres saltarinas y otras similares nos parezcan a veces cómicas, ya que la semejanza con el hombre que hay en ellas nos da lugar a subsumirlas bajo el concepto de la forma humana, y partiendo a su vez de esta percibimos su incongruencia.

Los conceptos cuya manifiesta incongruencia con la intuición nos hacen reír son, bien de otro, o bien de uno mismo. En el primer caso nos reímos del otro: en el segundo sentimos una sorpresa a menudo agradable, o al menos divertida. Los niños y los hombres rudos se ríen por los sucesos más nimios, hasta adversos, cuando les resultan inesperados, probando así el error de su concepto preconcebido. — Por lo regular, la risa es un estado placentero: la percepción de la incongruencia de lo pensado con lo intuido, es decir, con la realidad, nos produce alegría y nos entregamos gustosos a la agitación convulsiva que esa percepción suscita. La razón de ello radica en lo siguiente: al ponerse repentinamente de manifiesto aquel conflicto entre lo intuido y lo pensado, lo intuido mantiene siempre un indudable derecho: pues no está sometido al error, no precisa de ninguna acreditación externa sino que se representa a sí mismo. Su conflicto con lo pensado se debe a que este con sus conceptos abstractos no puede descender a la infinita diversidad y matizaciones de lo intuitivo. Esa victoria del conocimiento intuitivo sobre el pensamiento nos alegra. Pues el intuir es la forma de conocimiento originaria, inseparable de la naturaleza animal, | en la que 108
se presenta todo lo que da a la voluntad una satisfacción inmediata: es el medio del presente, del placer y de la alegría: y además no está

vinculada a ningún esfuerzo. Lo contrario vale del pensar: es la segunda potencia del conocimiento, cuyo ejercicio exige siempre algún esfuerzo, a menudo significativo, y cuyos conceptos se oponen con tanta frecuencia a la satisfacción de nuestros deseos inmediatos, al proporcionar el medio del pasado, del futuro y de la seriedad, el vehículo de nuestros temores, de nuestro arrepentimiento y de todas nuestras inquietudes. De ahí que tenga que ser divertido ver por una vez a la razón, esa mentora estricta, infatigable y cargante, ser declarada culpable de insuficiencia. Por eso también los gestos de la risa son muy semejantes a los de la alegría.

Debido a la carencia de razón, o sea, de conceptos generales, el animal es tan incapaz de reír como de lenguaje. Ese es, por tanto, un privilegio y un rasgo característico del hombre. Sin embargo, dicho sea de paso, también su único amigo, el perro, aventaja a todos los demás animales en un acto análogo, propio y característico solo de él, a saber, en el meneo de la cola tan expresivo, amistoso y honrado. ¡Con qué ventaja contrasta, frente a las reverencias y las irónicas muestras de cortesía de los hombres, ese saludo que la naturaleza le ha otorgado y que es mil veces más sincero, al menos para el presente, que las afirmaciones de amistad y afecto de aquellos!

Lo contrario de la risa y la broma es la *seriedad*. Por lo tanto, esta consiste en la conciencia del acuerdo perfecto y la congruencia del concepto o el pensamiento con lo intuitivo o la realidad. El serio está convencido de que piensa las cosas tal como son y de que son tal como las piensa. Precisamente por eso, el tránsito de la profunda seriedad hasta la risa es especialmente fácil y se lleva a cabo por pequeñeces; porque cuanto más perfecta parece aquella concordancia supuesta por la seriedad, con mayor facilidad es suprimida por una pequeña incongruencia que surge inesperadamente. De ahí que cuanto más capaz sea un hombre de una total seriedad, más efusivamente pueda reír. Los hombres cuya risa resulta siempre | afectada
109 y forzada son de poco peso intelectual y moral; como también, en general, el tipo de risa y del motivo que la provoca son muy característicos de la persona. El hecho de que las relaciones sexuales suministren la materia de broma más fácil, siempre dispuesta y accesible incluso para el más flojo ingenio, como lo demuestra la abundancia de las obscenidades, no podría ser así si en su fondo no se hallara la más profunda seriedad.

El que la risa de los demás por aquello que hacemos o decimos en serio nos hiera tanto se debe a que expresa que entre nuestros conceptos y la realidad objetiva existe una notable incongruencia.

Por la misma razón es ofensivo el predicado «ridículo» [*lächerlich*]. La verdadera risa burlona grita triunfante al adversario vencido cuán incongruentes eran los conceptos que abrigaba con la realidad que ahora se le manifiesta. Nuestra propia risa amarga, cuando se nos manifiesta terriblemente la verdad con la que se muestran ilusorias las expectativas que manteníamos, es la viva expresión del descubrimiento de la incongruencia entre los pensamientos sobre los hombres o el destino que con una necia confianza abrigábamos, y la realidad que ahora se desvela.

Lo *intencionadamente* irrisorio es la broma: es el empeño por abrir camino a una discrepancia entre los conceptos de otro y la realidad, dislocando una de las dos cosas; mientras que su opuesto, la seriedad, consiste en una exacta concordancia entre ambos, al menos pretendida. Mas cuando la broma se esconde tras la seriedad, entonces nace la *ironía*: por ejemplo, cuando admitimos con aparente seriedad las opiniones del otro, contrarias a las nuestras, y simulamos compartirlas con él; hasta que finalmente el resultado le deja desconcertado tanto con nosotros como con ellas. Así se condujo Sócrates con Hipias, Protágoras, Gorgias y otros sofistas, y en general con todos sus interlocutores. — Lo inverso de la ironía sería entonces la seriedad oculta tras la broma, y eso es el *humor*. Se lo podría designar como el doble contrapunto de la ironía. — Explicaciones como «el humor es la mutua penetración de lo finito y lo infinito» | no expresan nada más que la total incapacidad de pensar 110
de aquellos que encuentran su satisfacción en tales muletillas vacías. — La *ironía* es objetiva, es decir, dirigida a los demás; el *humor*, en cambio, es subjetivo, esto es, existe ante todo solo para el propio yo. Conforme a ello, las piezas maestras de la ironía se encuentran en los antiguos, las del humor, en los modernos. Pues, considerado de cerca, el humor se basa en un ánimo subjetivo, pero serio y elevado, que entra involuntariamente en conflicto con un mundo exterior vulgar, muy heterogéneo de él, del que no se puede apartar ni tampoco abandonarse a él; por eso, para mediar entre ambos, intenta pensar su propia opinión y aquel mundo externo con los mismos conceptos, que de este modo mantienen una doble incongruencia, bien en uno o en otro sentido, con la realidad pensada en ellos; así se produce el efecto de lo intencionadamente irrisorio, es decir, de la broma, tras la cual se oculta y se trasluce, sin embargo, la más honda seriedad. Si la ironía comienza con un gesto serio y acaba riendo, en el humor ocurre lo contrario. Como ejemplo de este puede valer la expresión de Mercutio antes citada. Igualmente, en *Hamlet*: «—*Polonio*: Señor mío, quisiera respetuosamente des-

pedirme de Vos. —*Hamlet*: Nada obtendrías de mí que con mayor gusto os concediera; excepto mi vida, excepto mi vida, excepto mi vida». Luego, en la representación teatral en la corte, dice Hamlet a Ofelia: «¿Qué debería hacer un hombre más que estar alegre? Pues mira simplemente cómo se ve disfrutar a mi madre, y mi padre lleva solo dos horas muerto. —*Ofelia*: El doble de dos meses, mi señor. —*Hamlet*: ¿Tanto tiempo? ¡Entonces que lleve luto el diablo! Yo me voy a hacer un traje alegre»[7].— También en el *Titán* de *Jean Paul*, cuando *Schoppe*, que se ha puesto melancólico y medita sobre sí mismo, mirando repetidamente sus manos, se dice: «Aquí está sentado un señor en persona, y yo en él: ¿pero quién es él?»[8]. Como verdadero humorista se presenta Heinrich Heine, en su *Romancero*: tras todas sus bromas y chistes observamos una profunda seriedad que se avergüenza de presentarse desvelada. — Por consiguien-
111 te, el humorismo [*Humor*] se basa en un particular | tipo de *humor* [*Laune*] (probablemente de Luna), concepto con el que se piensa, en todas sus modificaciones, un decidido predominio de lo subjetivo sobre lo objetivo en la captación del mundo externo. También toda representación poética o artística de una escena cómica o incluso burlesca, en cuanto su fondo oculto transluce un pensamiento serio, es producto del humor, es decir, humorística. A ello pertenece, por ejemplo, un grabado en color de *Tischbein*: representa una habitación totalmente vacía iluminada solamente por el fuego que arde en la chimenea. Ante ella está un hombre con chaleco, de tal modo que, partiendo de sus pies, la sombra de su persona se extiende por toda la habitación. «Ese es uno —comentó *Tischbein* al respecto— a quien nada en el mundo le ha salido bien y que nada ha conseguido: ahora se alegra de poder proyectar una sombra tan grande.» Pero si hubiera de expresar la seriedad oculta bajo esa broma, podría hacerlo de la mejor manera mediante los siguientes versos, tomados del poema persa *Anvari Soheili*:

Si la posesión de un mundo se te ha desvanecido,
No sufras por ello, no es nada;
Y si has ganado la posesión de un mundo;
No te alegres de ello, no es nada.
Pasan los dolores y las dichas,
Pasa de largo en el mundo, no es nada[9].

7. [*Hamlet* II, 2 y III, 2.]
8. [Jean Paul, *Titan*, vol. 4, *Jobelperiode* 31, ciclo 121.]
9. [Lema de *Gulistan*, de M. Sadi, Leipzig, 1846.]

El que hoy en día en la literatura alemana «humorístico» se utilice siempre invariablemente en el sentido de «cómico», se debe al miserable intento de dar a las cosas un nombre más distinguido del que les corresponde, a saber, el de una clase superior a ellas: así, cualquier fonda pretende llamarse hotel; cualquier cambista, banquero; cualquier barraca de feria, circo; cualquier concierto, academia de música; el mostrador de la tienda, despacho; el alfarero, artista del barro; por lo tanto, cualquier bufón, humorista. La palabra *humor* está tomada de los ingleses para delimitar y designar una forma de lo irrisorio totalmente peculiar, incluso, como antes se indicó, afín a lo sublime, y que ellos fueron los primeros en observar; y no para denominar con ella cualquier chanza y cualquier bufonada, como ocurre hoy | en Alemania, de forma general y sin 112
oposición, por parte de los literatos y eruditos; porque el verdadero concepto de aquella variante, de aquella dirección del espíritu, de aquel hijo de lo irrisorio y lo sublime, sería demasiado sutil y demasiado elevado para su público, para contentar al cual se esfuerzan por achatar y vulgarizarlo todo. «Palabras elevadas y viles significados» es en general el lema de la noble «actualidad»: por eso hoy en día se llama humorista al que antes se llamaba bufón.

Capítulo 9[1]

SOBRE LA LÓGICA EN GENERAL

Lógica, dialéctica y retórica forman un conjunto, al constituir la totalidad de una *técnica de la razón*, título bajo el que han de ser enseñadas asimismo conjuntamente: lógica como técnica del propio pensamiento, dialéctica como técnica de la discusión con otro y retórica como técnica de hablar a muchos (*concionatio*); correspondiéndose así con el singular, dual y plural, como también con el monólogo, diálogo y panegírico.

Por *dialéctica* entiendo yo, de acuerdo con *Aristóteles*, (*Metaph*. III, 2 y *Analyt. post*. I, 11) el arte del diálogo dirigido a la búsqueda común de la verdad, en particular la filosófica. Mas un diálogo de esa clase se convierte necesariamente, en mayor o menor medida, en controversia; por eso la *dialéctica* puede también definirse como el arte de disputar. Ejemplos y modelos de la dialéctica los tenemos en los diálogos platónicos: pero por la verdadera teoría de la misma, por la técnica de la disputa o erística, se ha hecho hasta ahora muy poco. Yo he elaborado un ensayo de ese tipo y dado prueba de él en el segundo volumen de los *Parerga*; de ahí que pase totalmente por alto la dilucidación de esa ciencia.

113 | Las figuras retóricas son a la retórica aproximadamente lo que las del silogismo a la lógica, aunque en todo caso, merecedoras de consideración. En tiempos de Aristóteles no parecen haber sido aún objeto de investigación teórica; pues él no habla de ellas en ninguno

1. Este capítulo, junto con el siguiente, hace referencia al § 9 del primer volumen.

de sus tratados de retórica, y a ese respecto somos remitidos a Rutilio Lupo, el epitomador de un Gorgias posterior.

Las tres ciencias tienen como punto en común el que, sin haberlas aprendido, seguimos sus reglas, que de hecho no se abstraen más que a partir de ese ejercicio natural. De ahí que, aun teniendo mucho interés teórico, tengan escasa utilidad práctica: en parte, porque ellas proporcionan ciertamente la regla, pero no el caso en que se aplica; y, en parte, porque en la práctica normalmente no hay tiempo para recordar la regla. Así que aquellas ciencias solo enseñan lo que uno por sí mismo sabe y practica: no obstante, el conocimiento abstracto de las mismas es de interés e importancia. No será fácil que la *lógica* tenga utilidad práctica, al menos para el propio pensamiento. Pues los defectos de nuestros propios razonamientos no se encuentran casi nunca en la inferencia ni por lo general en la forma sino en los juicios, es decir, en la materia del pensar. En cambio, en la controversia podemos a veces sacar alguna utilidad práctica de la lógica, en tanto que podemos reducir a la estricta forma del silogismo regular la engañosa argumentación del contrario, más o menos intencionada, que él presenta tras el ornamento y la envoltura de un discurso ininterrumpido; y entonces podemos mostrarle sus faltas contra la lógica, por ejemplo, la inversión simple de un juicio universal afirmativo, silogismos con cuatro términos, silogismos desde la consecuencia a la razón, silogismos de la segunda figura de premisas puramente afirmativas, y otras por el estilo.

Me parece que la teoría de las *leyes del pensar* podría simplificarse si se formularan solo dos de ellas, a saber, la de tercio excluso y la de razón suficiente. La primera rezaría así: «A cada sujeto se le puede o atribuir o negar cualquier predicado». Aquí, en el «o... o», se incluye ya que no puedan darse ambos al mismo tiempo y, por lo tanto, justo aquello que afirman la ley de identidad y la de contradicción: estas se añadirían, pues, como corolario de aquel principio, | que dice que dos esferas conceptuales cualesquiera han de pensar- 114
se o como unidas o como separadas, pero nunca como ambas cosas a la vez; por tanto, que allá donde se combinan palabras que expresan este último caso, esas palabras designan un proceso de pensamiento impracticable: percatarse de esa impracticabilidad es el sentimiento de la contradicción. — La segunda ley del pensamiento, el principio de razón, sostiene que el anterior afirmar o negar tiene que estar determinado por algo distinto del juicio mismo, que puede ser una intuición (pura o empírica) o simplemente otro juicio: eso otro y distinto se llama entonces la razón del

juicio. En la medida en que un juicio satisface la primera ley del pensar, es *pensable*; en tanto satisface la segunda, es *verdadero*, al menos lógica o formalmente verdadero, cuando la razón del juicio es a su vez solo un juicio. La verdad material o absoluta es siempre la relación entre un juicio y una intuición, es decir, entre la representación abstracta y la intuitiva. Esta relación es o inmediata o mediada por otro juicio, es decir, por otra representación abstracta. Conforme a ello, es fácil ver que una verdad nunca puede invalidar las otras, sino que todas tienen en último término que estar en consonancia; porque en lo intuitivo, su fundamento común, no es posible ninguna contradicción. Por eso ninguna verdad ha de temer las otras. El engaño y el error, en cambio, han de temer toda verdad; porque, debido al encadenamiento lógico de todas, hasta la más alejada tiene que transmitir alguna vez su choque con cualquier error. Esta segunda ley del pensamiento es, por consiguiente, el punto de contacto de la lógica con aquello que ya no es lógica sino materia del pensamiento. Por lo tanto, es en el acuerdo de los conceptos o las representaciones abstractas con lo dado en la representación intuitiva, en lo que consiste, desde el lado del objeto, la *verdad* y, desde el lado del sujeto, el *saber*.

Expresar la anterior unión o separación de dos esferas conceptuales constituye la función de la cópula: «es — no es». Con ella se pueden expresar todos los verbos a través de su participio. Por eso todo juzgar consiste en usar un verbo, y viceversa. Según ello, el
115 significado de la cópula consiste | en que en el sujeto se ha de pensar también el predicado, y nada más. Y ahora considérese en dónde acaba el contenido del infinitivo de la cópula: «ser». Y, sin embargo, este es el tema principal de los profesores de filosofía del tiempo presente. Aunque no hay que tomarlos tan al pie de la letra: la mayoría, en efecto, no quieren designar con él nada más que las cosas materiales, el mundo corpóreo, al que ellos, como perfectos realistas ingenuos, en el fondo de su alma le atribuyen la máxima realidad. Pero hablar tan directamente de los cuerpos les parece demasiado vulgar: por eso dicen «el ser», que les suena más elegante, pensando con ello en las mesas y sillas que tienen delante.

«Pues, porque, por qué, por eso, o sea, puesto que, aunque, ciertamente, sin embargo, si... entonces, o... o», y muchas otras parecidas, son propiamente *partículas lógicas*, ya que su único fin es expresar la parte formal del proceso del pensamiento. Por eso son una valiosa propiedad de un lenguaje y no todos las poseen en la misma cantidad. En concreto, *zwar* (la contracción de «es verdad») parece pertenecer exclusivamente a la lengua alemana: se refiere

siempre a un *pero* que le sigue o se le añade, al igual que *si* a *entonces*.

La regla lógica de que los *juicios singulares* según la cantidad, o sea, los que tienen por sujeto un *concepto singular* (*notio singularis*) han de ser tratados como los *juicios universales*, se basa en que de hecho son juicios universales, con la mera particularidad de que su sujeto es un concepto que solo puede verificarse con un único objeto real y por tanto no abarca más que uno: así ocurre cuando el concepto se designa con un nombre propio. Pero eso se toma en consideración solo cuando se va desde la representación abstracta hasta la intuitiva, o sea, cuando se quiere realizar los conceptos. En el pensamiento mismo, al operar con los juicios, no surge ninguna diferencia; porque precisamente entre los conceptos singulares y los generales no hay ninguna diferencia lógica: «Immanuel Kant» significa lógicamente «*todo* Immanuel Kant». En consecuencia, la cantidad de los juicios es solo de dos clases: universales y particulares. Una *representación individual* no puede ser el sujeto de un juicio, porque no es nada abstracto, nada pensado sino intuitivo: todo concepto, | en cambio, es esencialmente general y todo juicio 116
ha de tener un *concepto* por sujeto.

La diferencia de los *juicios particulares* (*propositiones particulares*) con los *universales* se funda a menudo en la simple circunstancia externa y contingente de que el lenguaje no tiene ninguna palabra para expresar por sí mismo la parte del concepto general a desgajar aquí y que constituye el sujeto de tal juicio, en cuyo caso el juicio particular sería muchas veces universal. Por ejemplo, el juicio particular: «Algunos árboles tienen agallas» se convierte en universal porque se tiene una palabra específica para esa ramificación del concepto de árbol: «Todos los robles tienen agallas». Igual ocurre con el juicio: «Algunos hombres son negros» en relación con «Todos los moros son negros». Aquella diferencia puede también basarse en que en la mente del que juzga el concepto que pone como sujeto del juicio particular no se ha separado claramente del concepto general cuya parte designa; en otro caso, él habría podido enunciar un juicio universal en lugar de ese: por ejemplo, en lugar del juicio: «Algunos rumiantes tienen incisivos superiores», este: «Todos los rumiantes sin cuernos tienen incisivos superiores».

El *juicio hipotético y el disyuntivo* son declaraciones sobre la relación de dos juicios categóricos (en el disyuntivo también de más) entre sí. El *juicio hipotético* dice que de la verdad del primero de los dos juicios categóricos aquí vinculados depende la del segundo, y de la falsedad del segundo, la del primero; o sea, que esas dos

proposiciones están en relación directa por lo que respecta a la verdad y la falsedad. — Por el contrario, el *juicio disyuntivo* dice que de la verdad de uno de los juicios categóricos aquí ligados depende la falsedad de los otros, y viceversa; así que esas proposiciones están en conflicto por lo que respecta a la verdad y la falsedad. — La *pregunta* es un juicio de cuyas tres partes una queda abierta: o bien la cópula: «¿Es Cayo romano, o no?», o bien el predicado: «¿Es Cayo romano, u otra cosa?», o bien el sujeto: «¿Es *Cayo* un romano o lo es otro?». — El lugar del concepto que se deja aquí abierto puede también estar totalmente vacío, por ejemplo, ¿*Qué* es Cayo?, ¿*Quién* es un romano?

117 |La ἐπαγωγή, *inductio*, es en Aristóteles lo contrario de la ἀπαγωγή[2]. Ésta prueba la falsedad de una proposición mostrando que lo que se seguiría de ella no es verdadero, o sea, por medio de la *instantia in contrarium*[3]. La ἐπαγωγή, en cambio, prueba la verdad de una proposición mostrando que lo que de ella se seguiría es

2. Conviene hacer aquí algunas matizaciones acerca de la ἀπαγωγή aristotélica a fin de esclarecer el sentido de este texto de Schopenhauer. Del verbo griego ἀπάγω («llevar algo fuera de un lugar», «apartar de algo»), el término ἀπαγωγή designa la acción y efecto de apartar algo de un lugar o cosa, y se traduce habitualmente en lógica como «reducción» (nunca como «deducción», tal y como hace Hübscher). Aristóteles utiliza en algunas ocasiones (p. ej., *Analytica priora* I, 50a 31, II, 65b 19) este término para referirse a la reducción al absurdo (εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπαγωγή [reducción a lo imposible]), si bien en la mayoría de los casos emplea en este sentido las expresiones διὰ τοῦ ἀδυνάτου συλλογισμός [silogismo *per impossibile*] (II, 61a 19 y 33, II 62b 10 y 25-26, entre otros), o también διὰ τοῦ ἀδυνάτου δεῖξις / ἀπόδειξις [demostración *per impossibile*] (I, 39b 34, I, 45a 36). En un sentido técnico, Aristóteles reserva el término ἀπαγωγή para referirse a aquellos casos en que «es evidente que el primer término se aplica al término medio, pero que el término medio se aplica al último término no es obvio, si bien es más probable o no menos probable que la conclusión; o cuando no hay muchos términos intermedios entre el último y el medio; pues en todos esos casos el resultado es que nos acercamos al conocimiento» (*Analytica priora* II, 68b 20-24). La ἀπαγωγή, en este sentido, es un método cognoscitivo que consiste en reducir un problema a otro de más fácil solución o, en términos lógicos, en buscar la premisa menor de una deducción, premisa que representaría la condición de una conclusión bajo la regla establecida por la premisa mayor. En este sentido, Peirce, en nuestros días, ha hablado de la abducción como un tipo de inferencia, distinto de la inducción y la deducción, utilizado en los procesos de explicación y descubrimiento, y de carácter hipotético. Puede considerarse de este tipo el diagnóstico de una enfermedad a partir de la descripción general de la misma y la sintomatología presentada en el caso concreto. De aquí puede inferirse que Schopenhauer no se está refiriendo aquí a la ἀπα–γωγή aristotélica en sentido estricto, sino a la reducción al absurdo, pues solo en esa acepción pueden interpretarse con sentido sus observaciones. [*N. de la T.*]

3. [Ejemplo en contra.]

verdadero. Esta nos lleva por medio de ejemplos a aceptar un supuesto, igual que la ἀπαγωγή nos lleva a rechazarlo. Así que la ἐπαγωγή o inducción es un razonamiento desde las consecuencias a la razón y, por cierto, *modo ponente*: pues a partir de una pluralidad de casos formula la regla de la que estos son a su vez consecuencias. Precisamente por eso no es totalmente segura sino que aporta a lo sumo una probabilidad muy alta. No obstante, esa inseguridad *formal* puede, en virtud de la cantidad de consecuencias enumeradas, dar cabida a una seguridad *material*, de forma semejante a como en la matemática los números irracionales pueden llegar a estar infinitamente cerca de la racionalidad gracias a las fracciones decimales. La ἀπαγωγή, por el contrario, es ante todo el razonamiento desde la razón a las consecuencias, si bien procede *modo tollente*, al demostrar la inexistencia de una consecuencia necesaria, suprimiendo así la verdad de la supuesta razón. Precisamente por eso es siempre plenamente cierta y con un solo ejemplo seguro *in contrario* ofrece más de lo que la inducción, con innumerables ejemplos, aporta a favor de la proposición planteada. Tanto más fácil es refutar que demostrar, demoler que construir.

Capítulo 10

SOBRE LA SILOGÍSTICA

Aun cuando es muy difícil plantear una visión nueva y correcta acerca de un tema que ha sido tratado desde hace más de dos mil años por innumerables autores y cuyo conocimiento no se incrementa por experiencia, ello no me ha de retener de someter al examen de los pensadores el ensayo siguiente.

Un razonamiento es la operación de nuestra razón en virtud de la cual, a partir de dos juicios y mediante la comparación de los
118 mismos, | resulta un tercero sin tener que recurrir a ningún otro conocimiento. La condición para ello es que esos dos juicios tengan *un* concepto en común: pues si no, son extraños entre sí y sin lazo de unión alguno. Pero bajo esa condición se convierten en padre y madre de un hijo que posee algo de los dos. Además, la mencionada operación no es un acto del libre arbitrio sino de la razón que, entregada a la consideración de tales juicios, lo realiza por sí misma y según sus propias leyes: en esa medida se trata de un acto objetivo, no subjetivo, y sometido por ello a las más estrictas reglas.

Ocasionalmente se plantea la pregunta de si el que realiza un razonamiento, con la nueva proposición que surge llega realmente a conocer algo nuevo, algo que antes le fuera desconocido. — No estrictamente hablando, pero sí en cierta medida. Lo que él llega a conocer estaba ya en aquello que sabía: así que él ya lo sabía. Pero no sabía que lo conocía, lo cual es como cuando uno tiene algo pero no sabe que lo tiene; eso es lo mismo que si no tuviera nada. En efecto, lo sabía solo *implicite*, ahora lo sabe *explicite*: mas esa diferencia puede ser tan grande que la conclusión aparezca como una nueva verdad. Por ejemplo:

Todos los diamantes son piedras;
Todos los diamantes son combustibles:
Luego algunas piedras son combustibles.

La esencia del razonamiento radica, pues, en que llegamos a tener clara conciencia de haber pensado el enunciado de la conclusión ya en las premisas: es, por consiguiente, un medio para llegar a tener más clara conciencia del propio conocimiento, a conocer más de cerca o a percatarse de lo que uno sabe. El conocimiento que proporciona la conclusión estaba *latente*, de ahí que tuviera tan poco efecto como el que tiene el calor latente sobre el termómetro. Quien tiene sal tiene también cloro; pero es como si no lo tuviera: pues solo cuando se desliga químicamente puede actuar como cloro; así que hasta entonces no lo posee realmente. Lo mismo ocurre con el provecho que ofrece un simple razonamiento a partir de premisas ya conocidas: por medio de él, un conocimiento antes *atado* o *latente* se hace *libre*. Estas comparaciones podrían, ciertamente, parecer algo exageradas, pero no lo son. Pues debido a que muchos de los posibles razonamientos a partir de nuestros conocimientos | los llevamos a cabo muy pronto, con gran rapidez y sin 119
formalidad, no nos queda ningún recuerdo claro de los mismos; y así parece que ninguna premisa de posibles razonamientos permanece mucho tiempo sin ser utilizada, sino que para todas las premisas que se encuentran en el dominio de nuestro saber tenemos ya dispuestas las conclusiones. Solo que esto no ocurre siempre: antes bien, dos premisas pueden tener una existencia aislada en nuestra mente durante largo tiempo, hasta que finalmente una ocasión las reúne y entonces surge repentinamente la conclusión, igual que del acero y la piedra no surge la chispa hasta que se ha golpeado uno con otro. En realidad, las premisas tomadas desde fuera se encuentran a menudo en nosotros durante largo tiempo, bien como opiniones teóricas o como motivos que dan lugar a resoluciones; a través en parte de actos de pensamiento confusamente conscientes y hasta carentes de palabras, son comparadas con nuestro restante acopio de conocimientos, rumiadas y, por así decirlo, removidas unas con otras, hasta que finalmente la mayor correcta encuentra la correcta menor, luego se colocan convenientemente y ahí está de pronto la conclusión, igual que una luz que sale repentinamente y sin nuestra intervención, como si fuera una inspiración: entonces no comprendemos cómo ni nosotros ni los demás hemos sabido eso durante tanto tiempo. Desde luego, en una mente bien organizada ese proceso se desarrolla más rápida y fácilmente que en una mente

vulgar: y justamente porque se lleva a cabo espontáneamente, incluso sin una clara conciencia, no se puede aprender. Por eso dijo *Goethe*:

> Cuán fácil sea algo,
> Lo sabe quien lo ha inventado y quien lo ha conseguido[1].

Como parábola del proceso de pensamiento descrito se pueden considerar aquellos candados compuestos de anillos con letras: colgados en la maleta de un carruaje, son agitados durante largo tiempo, hasta que al final las letras de la palabra se juntan adecuadamente y el candado se abre. Por lo demás, hay que tener aquí en cuenta que el silogismo consiste en el curso mismo del pensamiento, pero las palabras y proposiciones mediante las cuales lo expresamos designan simplemente la huella que queda del mismo: son a él lo que las figuras nodales de arena a los tonos cuyas vibraciones representan. Cuando queremos meditar algo, juntamos nuestros
120 datos, estos se concretan en juicios que son rápidamente ligados | y comparados, con lo que inmediatamente se sacan las posibles conclusiones de ellos, mediante el uso de las tres figuras del silogismo; sin embargo, y debido a la gran rapidez de esas operaciones, se utilizan pocas palabras, a veces ninguna, y solo la conclusión es expresada formalmente. Y así ocurre también a veces que, al haber adquirido conciencia de alguna verdad nueva, bien por esa vía o por la puramente intuitiva, es decir, mediante un feliz *apperçu*, buscamos las premisas de las que ella es conclusión, es decir, pretendemos formular una demostración de ella: pues por lo regular los conocimientos existen antes que sus demostraciones. Entonces rebuscamos entre el acopio de nuestros conocimientos para ver si podemos encontrar en ellos alguna verdad en la que estuviera ya contenida *implicite* la que se acaba de descubrir, o dos proposiciones de cuya unión surgiera esta como resultado. En cambio, todo proceso judicial nos ofrece el silogismo más formal y grandioso y, por cierto, en la primera figura. La infracción civil o penal en virtud de la cual se entabla la demanda, es la menor: esa es formulada por el demandante. La ley para tal caso es la mayor. La sentencia es la conclusión que, por ello, es simplemente «dictada» [*erkannt*] por el juez como algo necesario.

Quisiera ahora intentar ofrecer la exposición más simple y correcta del verdadero mecanismo del razonamiento.

1. [Goethe, *Diván de Oriente y Occidente* VI, 4.]

El *juzgar*, ese proceso de pensamiento elemental y de suma importancia, consiste en comparar dos *conceptos*; el *razonar*, en comparar dos *juicios*. No obstante, en los manuales se suele reducir el razonamiento a una comparación de *conceptos*, solo que de *tres*; pues, en efecto, a partir de la relación que dos de esos conceptos tienen con el tercero se conocería la que tienen entre sí. Tampoco se puede negar que esta consideración sea verdadera, y además tiene la ventaja de hacer el asunto fácilmente comprensible, ya que da ocasión a aquella exposición intuitiva por medio de esferas conceptuales dibujadas que elogié en el texto. Pero me parece | que 121
aquí, como en muchos casos, la comprensión se consigue a costa de la profundidad. Con ello no se conoce el verdadero proceso mental del razonar, con el que están íntimamente unidas las tres figuras silogísticas y su necesidad. En efecto, al razonar *no* operamos con meros *conceptos* sino con *juicios* completos, a los que es absolutamente esencial la cualidad —que se encuentra solamente en la cópula y no en los conceptos—, como también la cantidad; y a ellas se añade también incluso la modalidad. Aquella explicación del razonamiento como relación de *tres conceptos* tiene el defecto de descomponer inmediatamente los juicios en sus últimos elementos constitutivos (los conceptos), con lo que desaparece el lazo de unión entre ellos y se pierde de vista lo característico de los juicios *como tales* y en su totalidad, que es precisamente lo que acarrea la necesidad de la conclusión que surge de ellos. De este modo cae en un fallo que es análogo al que se produciría en la química orgánica si, por ejemplo, al analizar las plantas las descompusiéramos inmediatamente en sus elementos *últimos*, con los que en todas se obtendría carbono, hidrógeno y oxígeno pero se perderían las diferencias específicas; para obtener estas hay que quedarse en los elementos *próximos*, los llamados alcaloides, y cuidarse de descomponer estos a su vez. — A partir de tres *conceptos* dados no se puede obtener ninguna conclusión. Es verdad que se dice: la relación de dos de ellos con un tercero tiene que estar ahí dada. Pero la expresión de esa relación la constituyen justamente los *juicios* que conectan aquellos conceptos: así que son los *juicios*, no los meros conceptos, la materia del razonamiento. Por consiguiente, el razonar es en esencia una comparación de dos *juicios*: con estos y los pensamientos expresados con ellos, y no simplemente con tres conceptos, se efectúa el proceso del pensamiento en nuestra mente, aun cuando este no se designe con palabras, en parte o en absoluto; y como tal, como una unión de los juicios completos e indivisos, ha de ser considerado para entender verdaderamente el proceso técni-

co del razonamiento, de donde luego resultará también la necesidad de las tres figuras silogísticas realmente acordes a la razón.

122 Así como en la exposición de la silogística mediante | *esferas conceptuales* estas se piensan con la imagen de los círculos, también en la exposición mediante *juicios* completos hay que representarse estos bajo la imagen de varas que se mantienen unidas, bien por uno o por el otro extremo, a fin de compararlas: y las distintas formas en las que eso se puede hacer son las tres figuras. Dado que cada premisa contiene su sujeto y su predicado, hay que representarse esos dos conceptos como situados en los dos extremos de cada vara. Los dos juicios se comparan en relación con los dos conceptos *diferentes* en ellos: pues el tercer concepto, como ya se dijo, tiene que ser el mismo; por eso no está sometido a ninguna comparación sino que es aquello *en lo que*, es decir, por referencia a lo cual, se comparan los otros dos: es el *término medio*. Por eso es siempre un simple medio y no la cuestión principal. Por el contrario, los dos conceptos dispares son el objeto de la reflexión, y sacar a la luz su relación mutua a través de los juicios en los que están contenidos constituye el fin del silogismo: de ahí que la conclusión solo hable de ellos y no del término medio que, como simple medio, era una medida que se deja de lado en cuanto ha hecho su servicio. Si ese concepto *idéntico* en ambas proposiciones, o sea, el término medio, es el sujeto de *una* de las premisas, entonces el concepto que hay que comparar tiene que ser su predicado, y viceversa. Aquí se muestra enseguida *a priori* la posibilidad de tres casos: o bien el sujeto de *una* premisa se compara con el predicado de la *otra*, o el sujeto de una con el sujeto de la otra o, finalmente, el predicado de una con el predicado de la otra. De aquí nacen las tres figuras silogísticas de *Aristóteles*: la cuarta, que fue añadida con alguna impertinencia, es falsa y un artificio: se atribuye a *Galeno*; sin embargo, se basa simplemente en autoridades árabes. Cada una de las tres figuras representa un curso de la razón al concluir totalmente distinto, correcto y natural.

Si, en los dos juicios que se van a comparar, la finalidad de la comparación es la relación entre el *predicado de uno y el sujeto del otro*, entonces surge *la primera figura*. Solo esta tiene la ventaja de
123 que los conceptos | que son sujeto y predicado de la conclusión aparecen ya en las premisas en calidad de tales, mientras que en las otras dos figuras siempre uno de ellos tiene que cambiar su papel en la conclusión. Pero, de ese modo, en la primera figura el resultado siempre tiene menos de novedoso y sorprendente que en las otras dos. Aquella ventaja de la primera figura solo se obtiene al compa-

rar el predicado de la mayor con el sujeto de la menor, pero no a la inversa: esto es esencial e implica que el término medio tome los dos lugares opuestos, es decir, que sea sujeto en la mayor y predicado en la menor; de ello resulta a su vez su significado secundario, al figurar como un mero peso que se coloca a voluntad, bien en uno o en el otro platillo de la balanza. El curso del pensamiento en esa figura consiste en que al sujeto de la menor le conviene el predicado de la mayor porque el sujeto de la mayor es su propio predicado; o, en caso negativo y por la misma razón, lo contrario. Así pues, a las cosas pensadas con un concepto se les atribuye una propiedad porque esta depende de otra que conocemos ya en ellas, o viceversa. Por eso el principio que rige aquí es: *nota notae est nota rei ipsius, et repugnans notae repugnat rei ipsi*[2].

Si, por el contrario, comparamos dos juicios con el propósito de sacar a la luz la relación mutua que puedan tener los *sujetos de ambos*, entonces tenemos que tomar como medida común el predicado de los mismos: este será, por consiguiente, el término medio, y tiene por ello que ser el mismo en los dos juicios. De ahí nace la *segunda figura*. Aquí se determina la relación entre dos *sujetos* por medio de la relación que tienen con uno y el mismo predicado. Mas esa relación solo puede ser significativa en tanto que el mismo predicado se atribuya a *un sujeto* y se niegue del otro, con lo que aquel se convierte en un fundamento esencial para diferenciar ambos. Pues si se atribuyera a los dos sujetos, ello no podría ser decisivo acerca de su relación mutua, ya que casi todos los predicados convienen a innumerables sujetos. Aún menos se podría decidir si se negara de ambos. De ahí se sigue el carácter fundamental de la segunda figura, | a saber, que las dos premisas han de tener 124
cualidad opuesta: una tiene que afirmar, la otra negar. Por eso la regla suprema es aquí: *sit altera negans*; y su corolario: *e meris affirmativis nihil sequitur*[3]; una regla contra la que a veces se peca cuando la argumentación es floja y está envuelta en muchas proposiciones intermedias. De lo dicho se infiere con claridad el curso de pensamiento representado por esta figura: se trata de investigar dos tipos de cosas con el propósito de distinguirlas, o sea, de constatar que *no* son del mismo género; lo cual se decide aquí porque a una clase le es esencial una cualidad que falta en otra. Que ese curso de

2. [«El predicado de un predicado es predicado de la cosa misma, y lo que se opone al predicado se opone a la cosa misma», regla de la primera figura.]

3. [«Que la otra sea negativa»; «de meras premisas afirmativas no se sigue nada», regla de la segunda figura.]

pensamiento asume por sí mismo la segunda figura y solo en ella se expresa con nitidez, lo muestra un ejemplo:

Todos los peces tienen sangre fría;
Ninguna ballena tiene sangre fría:
Luego ninguna ballena es un pez.

En cambio, en la primera figura este pensamiento se representa en forma lánguida, forzada y en último término como provisionalmente arreglada:

Nada que tenga sangre fría es una ballena;
Todos los peces tienen sangre fría:
Luego ningún pez es una ballena,
Y, por lo tanto, ninguna ballena es un pez.

Veamos también un ejemplo con menor afirmativa:

Ningún mahometano es judío;
Algunos turcos son judíos:
Luego algunos turcos no son mahometanos.

Como principio rector para esta figura se plantea así: para los modos con menor negativa: *cui repugnat nota, etiam repugnat notatum*: y para los de menor afirmativa: *notato repugnat id cui nota repugnat*[4]. En nuestro idioma se puede resumir así: dos sujetos que están en relación opuesta con un predicado tienen una relación negativa entre sí.

En el tercer caso, son los *predicados* de dos juicios aquello cuya relación indagamos, para lo cual unimos los juicios: de aquí nace la *tercera figura*, en la que, por lo tanto, el término medio aparece como sujeto en ambas premisas. Él es aquí también el *tertium*
125 *comparationis*[5], la medida que | se aplica a los dos conceptos que hay que investigar, o algo así como un reactivo químico en el ambos son sometidos a prueba para, a partir de su relación con él, conocer la que existe entre los dos: conforme a ello, la conclusión dice si

4. [«A aquello a lo que se opone el predicado, se opone también el sujeto de ese predicado»; «lo que se opone al predicado, se opone al sujeto de ese predicado», regla de la segunda figura.]

5. [Tercer término de la comparación, que es común a los dos términos comparados.]

entre ellos dos existe una relación de sujeto y predicado, y hasta dónde llega. Por lo tanto, en esta figura se representa la reflexión en torno a dos *propiedades* que nos inclinamos a considerar como *incompatibles* o como *inseparables*; y para decidirlo, intentamos en los dos juicios convertirlas en predicados de uno y el mismo sujeto. De ahí resulta, o bien que ambas propiedades convienen a una y la misma cosa, por lo tanto, su *compatibilidad*, o bien que la cosa posee la una pero no la otra, por lo tanto, su *separabilidad*: lo primero se da en todos los modos con dos premisas afirmativas, lo último en todos los que tienen una negativa. Por ejemplo:

Algunos animales pueden hablar;
Todos los animales son irracionales:
Luego algunos seres irracionales pueden hablar.

Según *Kant* (*La falsa sutileza*[6], § 4), ese razonamiento sólo sería concluyente si añadiéramos: «Luego algunos seres irracionales son animales». Pero eso parece ser algo totalmente superfluo y en modo alguno el curso natural del pensamiento. Para llevar a cabo directamente el mismo proceso de pensamiento a través de la primera figura, tendría que decir:

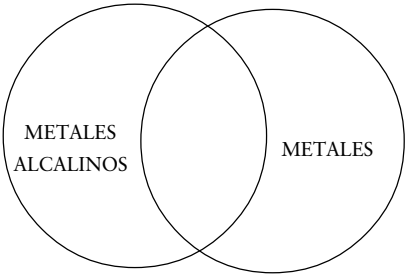
Todos los animales son irracionales;
Algunos seres que pueden hablar son animales,

lo cual está claro que no es el curso natural del pensamiento: incluso la conclusión entonces resultante: «Algunos seres que pueden hablar son irracionales» tendría que ser invertida para conservar la conclusión a la que da lugar la tercera figura por sí misma y en la que todo el curso del pensamiento ha puesto sus miras. — Tomemos aún un ejemplo:

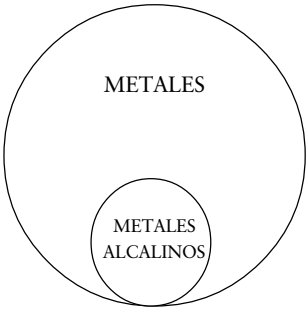
Todos los metales alcalinos flotan en el agua;
Todos los metales alcalinos son metales:
Luego algunos metales flotan en el agua.

Al formularlo en la primera figura, hay que invertir la menor, que entonces reza: «Algunos metales son metales alcalinos»: | con 126
ello tan solo dice que algunos metales se encuentran en la esfera «metales alcalinos», así

6. *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*: breve escrito kantiano de 1762. [*N. de la T.*]



mientras que nuestro conocimiento real es que *todos* los metales alcalinos se encuentran en la esfera «metales», así



Por consiguiente, si la primera figura hubiera de ser la única normal, para pensar de forma natural tendríamos que pensar menos de lo que conocemos y pensar de forma indeterminada, si bien conocemos de forma determinada. Mas esa suposición tiene mucho en su contra. Así pues, en general hay que negar que al inferir en la segunda y tercera figura invirtamos calladamente una proposición. Antes bien, la tercera, como también la segunda figura, representan un curso de pensamiento tan racional como la primera. Ahora consideremos un ejemplo del otro tipo de la tercera figura, en el que el resultado es la separabilidad de ambos predicados; por eso aquí una premisa tiene que ser negativa:

Ningún budista cree en Dios;
Algunos budistas son racionales:
Luego algunos seres racionales no creen en Dios.

Como en los anteriores ejemplos lo fue la *compatibilidad*, ahora

es la *separabilidad* de dos propiedades el problema sobre el que hay que reflexionar, que también aquí se decide comparándolas en *un* sujeto y demostrando en él la *una* sin la *otra*: de este modo logramos nuestro fin inmediatamente, mientras que con la primera figura solo se podría lograr de forma mediata. Pues para reducir a esta el razonamiento, | habría que invertir la menor y así decir: «Algunos 127
seres racionales son budistas», lo cual solo sería una expresión de su sentido más defectuosa que la que dice: «Algunos budistas son, sin embargo, racionales».

En consecuencia, como principio rector de esta figura se plantea: para los modos afirmativos: *ejusdem rei notae, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notae particulares*[7]: y para los modos negativos*: nota rei competens, notae eidem repugnanti, particulariter repugnat, modo sit altera universalis*[8]. En nuestro idioma: si dos predicados se afirman de un sujeto y al menos uno de ellos en forma universal, entonces se afirman también particularmente el uno del otro; en cambio, se niegan particularmente si uno de ellos se opone al sujeto del que el otro se afirma, siempre y cuando aquello o esto se haga de forma universal.

En la *cuarta figura* se ha de comparar el sujeto de la mayor con el predicado de la menor: pero en la conclusión ambos deben intercambiar su valor y su puesto, de modo que como predicado aparece lo que en la mayor era sujeto, y como sujeto lo que en la menor era predicado. Aquí se hace visible que esta figura es simplemente la *primera* invertida intencionadamente y que no es en modo alguno la expresión de un curso de pensamiento real y natural de la razón.

Por el contrario, las tres primeras figuras son el modelo de tres diferentes operaciones del pensamiento reales y esenciales. Estas tienen en común el consistir en la comparación de dos juicios: pero una comparación tal solo será fructífera cuando aquellos tengan *un* concepto en común. Representándonos las premisas con la imagen de dos varas, nos lo podemos imaginar como un garfio que las une: e incluso nos podríamos servir de tal imagen en las explicaciones. En cambio, las tres figuras se diferencian en que aquellos juicios son comparados, bien en relación con sus dos sujetos, o con sus dos predicados, o con el sujeto de uno y el predicado del otro. Y puesto

7. [Los predicados de la misma cosa, siempre y cuando uno de ellos sea universal, son también predicados particulares uno de otro.]

8. [El predicado que conviene a la cosa se opone particularmente al predicado que se opone a ella, siempre y cuando uno de ellos sea universal.]

que todo concepto, por el simple hecho de ser parte de un juicio, tiene la propiedad de ser sujeto o predicado, se confirma así mi opinión de que en el silogismo ante todo se comparan solamente juicios; y conceptos, únicamente en la medida en que son parte de
128 juicios. | Al comparar dos juicios, lo que en esencia importa es con relación *a qué* se los compara, y no *a través de qué*: lo primero lo constituyen los conceptos dispares de los mismos, lo segundo, el término medio, es decir, el concepto idéntico en ambos. Por eso no es un punto de vista correcto el que ha adoptado *Lambert*, e incluso ya Aristóteles y casi todos los modernos, al partir en el análisis del razonamiento del *término medio* y hacer de él la cuestión principal y de su posición, el carácter fundamental del razonamiento. Antes bien, su papel es meramente secundario y su posición, una consecuencia del valor lógico de los conceptos que propiamente hay que comparar en el silogismo. Estos son dos sustancias que habría que examinar químicamente para compararlas; el término medio, en cambio, el reactivo *en* el que se examinan. Por eso asume siempre el lugar que le dejan libre los conceptos que se han de comparar y no aparece ya en la conclusión. Es elegido según se conozca su relación con ambos conceptos y sea apropiado para la posición que va a ocupar: de ahí que en muchos casos pueda ser cambiado por otro a voluntad, sin que ello afecte al silogismo: por ejemplo, en el razonamiento:

Todos los hombres son mortales;
Cayo es hombre

puedo cambiar el término medio «hombre» por «ser animal». En el razonamiento:

Todos los diamantes son piedras;
Todos los diamantes son combustibles

puedo sustituir el término medio «diamante» por «antracita». Sin embargo, el término medio es muy útil como distintivo externo por el que se conoce enseguida la figura de un razonamiento. Pero el carácter fundamental de una cosa que se ha de explicar hay que buscarlo en lo que es esencial a ella: y lo esencial es aquí si se unen dos proposiciones para comparar sus predicados, o sus sujetos, o el predicado de una y el sujeto de otra.

Así pues, para obtener una conclusión de ellos como premisas, dos juicios han de tener un elemento en común y además no ser

ambos negativos ni tampoco ambos particulares y, finalmente, en el caso de que los dos conceptos que hay que comparar sean sus sujetos, tampoco pueden ser los dos afirmativos.

| Como símbolo del silogismo se puede tomar la pila voltaica: 129
su punto de indiferencia en el centro lo representa el término medio, que es el que mantiene unidas las dos premisas y en virtud del cual estas tienen fuerza conclusiva: en cambio, los dos conceptos dispares que se han de comparar están representados por los dos polos heterogéneos de la pila: solo en la medida en que estos se unen por medio de sus dos hilos conductores, que simbolizan las cópulas de los dos juicios, surge la chispa en su contacto, — la nueva luz de la conclusión.

Capítulo 11[1]

SOBRE LA RETÓRICA

La elocuencia es la capacidad de suscitar en otros nuestra opinión de una cosa o nuestro ánimo hacia ella, de excitar en ellos nuestro sentimiento hacia la misma y ponerlos así en estado de simpatía hacia nosotros; mas todo ello lo conseguimos conduciendo hasta su mente por medio de palabras la corriente de nuestro pensamiento, con tal fuerza que desvíe el suyo propio del curso que ya ha tomado y lo arrastre en su marcha. Esa obra maestra será tanto mayor cuanto más se aparte el anterior curso de sus pensamientos del nuestro. A partir de aquí resulta fácilmente comprensible por qué la propia convicción y la pasión nos hacen elocuentes y por qué, en general, la elocuencia es más un don de la naturaleza que una obra del arte: sin embargo, también aquí el arte ayuda a la naturaleza.

Para convencer a otro de una verdad opuesta a un error consolidado en él, la primera regla que se debe seguir es fácil y natural: *poner por delante las premisas y luego la conclusión*. Sin embargo, raras veces se observa esta regla, sino que se procede al contrario; | porque el celo, la precipitación y el ergotismo nos empujan a proferir la conclusión en voz alta y estridente, en contra de quien sostiene los errores contrarios. Eso le desconcierta fácilmente y entonces él opone su voluntad contra todas las razones y premisas, que sabe ya a qué conclusión llevan. Por eso se debe más bien mantener la conclusión totalmente oculta y presentar únicamente las premisas de forma clara, completa e íntegra. Cuando sea posible,

130

1. Este capítulo está en relación con la conclusión del § 9 del primer volumen.

no se debe siquiera formular la conclusión: esta comparecerá por sí misma en la razón de los oyentes de manera necesaria y regular, y la convicción que así nazca en ellos será tanto más franca y estará además acompañada del sentimiento de la propia dignidad en lugar de la vergüenza. En los casos difíciles se puede incluso fingir que se pretende llegar a una conclusión totalmente opuesta a la que realmente se pretende. Un modelo de este tipo es el famoso discurso de Antonio en el *Julio César* de Shakespeare.

Al defender un asunto, muchos cometen el fallo de aducir con toda confianza cualquier cosa imaginable que se pueda decir en su favor, mezclando lo verdadero, lo verdadero a medias y lo meramente aparente. Pero lo falso se reconoce en seguida, o al menos se siente, y entonces se sospecha también de lo bien fundado y verdadero que se ha expuesto a la vez: así pues, hay que ofrecer pura y exclusivamente esto último, guardándose de defender una verdad con razones insuficientes y por ello, en cuanto planteadas como suficientes, sofísticas: pues el adversario las derriba, y así le parece haber derribado también la verdad apoyada en ellas: es decir, hace valer los *argumenta ad hominem* como *argumenta ad rem*[2]. Quizás los chinos lleguen demasiado lejos en el otro sentido, al mantener el siguiente dicho: «El que es elocuente y tiene una lengua afilada puede siempre dejar la mitad de una frase sin pronunciar; y quien tiene la razón de su parte puede ceder confiadamente las tres décimas partes de su afirmación».

2. [Argumentos dirigidos a la persona; argumentos dirigidos al asunto.]

| Capítulo 12[1]

SOBRE LA TEORÁ DE LA CIENCIA

Del análisis de las distintas funciones de nuestro intelecto presentado en los capítulos anteriores se infiere que para un correcto uso del mismo, sea con propósito teórico o práctico, se requiere lo siguiente: 1) La correcta captación intuitiva de las cosas reales tomadas en consideración y de todas sus propiedades y relaciones esenciales, es decir, de todos los *datos*. 2) La formación de *conceptos* correctos a partir de estos, o sea, la *reunión* de aquellas propiedades bajo conceptos abstractos, que se convierten ahora en el material del pensamiento que viene a continuación. 3) La comparación de esos conceptos, en parte con lo intuido, en parte entre sí y en parte con el restante acopio de conceptos; de modo que nacen de ahí *juicios* correctos, pertinentes al asunto y que tratan de él de forma completa y exhaustiva: en suma, un correcto *enjuiciamiento* del tema. 4) La unión o *combinación* de esos juicios para formar premisas de *razonamientos*: esta puede resultar muy diferente según la elección y el ordenamiento de los juicios y, sin embargo, el verdadero *resultado* de toda la operación está ante todo a expensas de ella. Aquí depende de que entre tantas combinaciones posibles de aquellos distintos juicios pertinentes al tema, la libre reflexión encuentre precisamente los adecuados y decisivos. — Pero si en la primera función, esto es, en la captación intuitiva de las cosas y relaciones, se pasa por alto algún punto esencial, entonces la corrección de todas las operaciones siguientes del espíritu no puede impedir que el

1. Este capítulo está en relación con el § 14 del primer volumen.

resultado sea falso: pues allí se encuentran los *datos*, el material de toda la investigación. Sin la certeza de que estos sean correcta y completamente reunidos, debemos abstenernos de cualquier decisión definitiva en las cosas importantes.

Un concepto es *correcto*; un juicio, *verdadero*; un cuerpo, *real*; una relación, *evidente*. Una proposición inmediatamente | cierta es 132
un *axioma*. Solo los principios fundamentales de la lógica, los de la matemática obtenidos de la intuición *a priori*, así como la ley de causalidad, tienen certeza inmediata. — Una proposición de certeza mediata es un *teorema* y el medio de esa certeza es la demostración. — Si se le atribuye certeza inmediata a una proposición que carece de ella, entonces se trata de una *petitio principii*. — Una proposición que se refiere inmediatamente a la intuición empírica es una *aserción*: su confrontación con la misma exige juicio. — La intuición empírica puede fundamentar únicamente verdades *singulares*, no universales: mediante diversas repeticiones y confirmaciones, aquellas obtienen también universalidad, pero solo comparativa y precaria, ya que es siempre susceptible de impugnación. — Si, en cambio, una proposición posee validez universal absoluta, entonces la intuición a la que se refiere no es empírica sino *a priori*. Por consiguiente, solo la lógica y las matemáticas son ciencias completamente seguras: aunque en realidad no nos enseñan más de lo que ya sabíamos antes. Pues son meras aclaraciones de lo que nos es conocido *a priori*, a saber, las formas de nuestro propio conocer: la una, de las del pensamiento y la otra, de las de la intuición. Por eso las extraemos de nosotros mismos. Todo otro saber es empírico.

Una demostración demuestra *demasiado* cuando se extiende a cosas o casos de los que no vale manifiestamente lo que hay que demostrar, y de ahí que pueda ser refutada al absurdo por medio de ellos. — La *deductio ad absurdum* consiste propiamente en, tomando como premisa mayor la falsa afirmación planteada y añadiéndole una menor correcta, obtener una conclusión que contradice hechos acordes con la experiencia o verdades indudables. Mediante un rodeo ha de ser posible esa demostración para cualquier falsa doctrina, en la medida en que su defensor conozca y admita alguna verdad: pues entonces las consecuencias de esta y, por otro lado, las de la falsa afirmación, tendrán que continuarse hasta el punto de que resulten dos proposiciones que se contradigan directamente entre sí. De este bello artificio de la auténtica dialéctica encontramos muchos ejemplos en *Platón*.

Una *hipótesis correcta* no es más que la expresión verdadera y acertada de los hechos presentes, que el | autor de la misma ha 133

captado intuitivamente en su verdadera esencia y su conexión interna. Pues aquella nos dice únicamente lo que aquí en realidad ocurre.

La oposición del *método analítico* y el *sintético* la encontramos señalada ya en *Aristóteles*, aunque no es quizás claramente descrita hasta *Proclo*, que dice con todo acierto: Μέθοδοι δὲ παραδίδονται· καλλίστη μὲν ἡ διὰ τῆς ἀναλύσεως ἐπ' ἀρχὴν ὁμολογουμένην ἀνάγουσα τὸ ζητούμενον· ἣν καὶ Πλάτων, ὥς φασι, Λαοδάμαντι παρέδωκεν, κ.τ.λ.[2] (*Methodi traduntur sequentes: pulcherrima quidem ea, quae per analysin quaesitum refert ad principium, de quo iam convenit; quam etiam Plato Laodamanti tradidisse dicitur*); *In primum Euclidis librum* III. En efecto, el método analítico consiste en reducir lo dado a un principio admitido; el sintético, en cambio, en deducir a partir de él. Por eso tienen semejanza con la ἐπαγωγή y la ἀπαγωγή explicadas en el capítulo 9: solo que la última no está dirigida a fundamentar sino a refutar proposiciones. El método analítico va de los hechos, de lo particular, a los teoremas, a lo general, o también de las consecuencias a las razones; el otro, al revés. Por eso sería mucho más correcto designarlos como *el método inductivo y el deductivo*, pues los nombres traídos aquí son inadecuados y expresan mal el asunto.

Si un filósofo pretendiera comenzar ideando el *método* según el que quiere filosofar, se parecería a un poeta que primero escribiera una estética para luego poetizar conforme a ella: y ambos se asemejarían a un hombre que primero cantara una canción para después bailarla. El espíritu pensante tiene que encontrar su camino desde un impulso originario: reglas y aplicación, método y ejecución, tienen, en cuanto materia y forma, que presentarse de modo inseparable. Pero después de haber llegado, se puede tomar en consideración el camino recorrido. Estética y metodología son, según su naturaleza, más recientes que la poesía y la filosofía, como la gramática es más reciente que el lenguaje, el bajo continuo más que la música y la lógica más que el pensar.

Cabe aquí una observación de pasada, con la que quisiera contrarrestar una extendida pérdida, en la medida en que hay todavía
134 tiempo. | Que el latín haya dejado de ser la lengua de todas las investigaciones científicas, tiene la desventaja de que ya no existe una literatura científica inmediatamente común para toda Europa,

2. [Se transmiten los métodos: el mejor, el que mediante análisis reduce lo que hay que demostrar a un principio admitido, y que también Platón, según se dice, transmitió a Laodamante.]

sino literaturas nacionales; con lo que cada sabio está limitado a un público mucho más pequeño y además inmerso en la parcialidad y los prejuicios nacionales. Encima ahora tiene que aprender, junto con los dos antiguos, los cuatro idiomas europeos principales. Aquí le resultará de gran alivio que los términos técnicos de todas las ciencias (con excepción de la mineralogía), como cuota hereditaria de nuestros predecesores, sean latinos o griegos. Por eso también todas las naciones los mantienen sabiamente. Únicamente los alemanes han caído en la desafortunada ocurrencia de pretender germanizar los términos técnicos de todas las ciencias. Eso tiene dos grandes inconvenientes: en primer lugar, el científico extranjero, como también el alemán, se ve obligado a aprender dos veces las expresiones técnicas de su ciencia, lo cual, cuando son muchas como, por ejemplo, en la anatomía, resulta increíblemente fatigoso y largo. Si las demás naciones no fueran en esto más sensatas que los alemanes, tendríamos que hacer el esfuerzo de aprender cinco veces cada término técnico. Si los alemanes siguen adelante con esto, los sabios extranjeros dejarán totalmente de leer sus libros que, además de ser en su mayoría excesivamente detallados, están redactados con un estilo descuidado, malo, a menudo también afectado y de mal gusto, y con frecuencia también con una total desconsideración hacia el lector y sus necesidades. — En segundo lugar, aquellas germanizaciones de los términos técnicos son casi invariablemente palabras largas, remendadas, torpemente elegidas, lentas, de tonalidad sorda, no distinguidas netamente del resto del lenguaje, y que por eso se graban difícilmente en la memoria; mientras que las expresiones griegas y latinas, elegidas por los antiguos e inolvidables autores de las ciencias, tienen todas las buenas propiedades opuestas y se graban fácilmente gracias a su timbre sonoro. ¡Qué odiosa y cacofónica palabra no es ya *Stickstoff* en lugar de *Azot* [Nitrógeno][3]! *Verbum, Substantiv, Adjektiv*, se recuerdan y distinguen mucho más fácilmente que *Zeitwort, Nennwort, Beiwort*, o incluso *Umstandswort* | 135
en lugar de *Adverbium*. Totalmente insoportable, y además vulgar y tabernario, resulta el tema en la anatomía. Ya *Pulsader* y *Blutader* están expuestos a confundirse instantáneamente con más facilidad que *Arterie* y *Vene*: pero totalmente confusas son expresiones como *Fruchthälter, Fruchtgang* y *Fruchtleiter*[4] en lugar de *uterus, vagina* y

3. En las páginas que siguen se reproducen los términos originales a los que se refiere Schopenhauer, traduciéndolos a continuación entre corchetes, o bien a pie de página, solo en caso necesario. [*N. de la T.*]

4. [Soporte, curso y conductor del embrión, respectivamente.]

tuba Faloppii, que todo médico ha de conocer y con las que le basta en todas las lenguas europeas; igualmente, *Speiche* y *Ellenbogenröhre* en lugar de *radius* y *ulna* [radio y codo], que toda Europa entiende desde hace miles de años: ¿Para qué toda aquella germanización torpe, equívoca, lenta y hasta de mal gusto? No menos repugnante es la traducción de las expresiones técnicas en la lógica, donde nuestros geniales profesores de filosofía son los creadores de una nueva terminología y casi cada uno tiene la suya propia: en G. E. Schulze, por ejemplo, el sujeto se llama *Grundbegriff* [concepto fundamental]; el predicado, *Beilegungsbegriff* [concepto de atribución]: ahí existen *Beilegungsschlüsse, Vorausetzungsschlüsse* y *Entgegensetzungsschlüsse*[5], los juicios tienen *Größe, Beschaffenheit, Verhältniß* y *Zuverlässigkeit* [fiabilidad], es decir, cantidad, cualidad, relación y modalidad. El mismo efecto repugnante de aquella teutomanía se encontrará en todas las ciencias. — Las expresiones griegas y latinas tienen además la ventaja de marcar el concepto científico como tal y distinguirlo de las palabras del uso común y de las asociaciones de ideas vinculadas a ellas; mientras que, por ejemplo, *Speisebrei* [bolo alimenticio] en lugar de *Chymus* [6]para hablar de la comida de los niños, y *Lungensack* [cavidad pulmonar] en lugar de *pleura* junto con *Herzbeutel* [bolsa cardiaca] en vez de *pericardium*, parece más de carniceros que de anatomistas. Finalmente, de los antiguos términos técnicos pende la inmediata necesidad de aprender las lenguas antiguas que, debido al uso de las vivas para las investigaciones eruditas, corre cada vez mayor peligro de desaparecer. Pero si se llega a eso, el espíritu de los antiguos vinculado a las lenguas desaparece de la enseñanza docta; entonces la rudeza, la trivialidad y la vulgaridad se adueñarán de toda la literatura. Pues las obras de los antiguos son la Estrella Polar de todo afán artístico o literario: si esta se pone, estáis perdidos. Ya ahora se nota en el estilo lamentable y necio de la mayoría de los escritores, que nunca han
136 escrito en latín[7]. | Con gran acierto se designa la ocupación en los

5. Literalmente, razonamientos de atribución, de suposición y de oposición, en lugar de categóricos, hipotéticos y disyuntivos, respectivamente. [*N. de la T.*]

6. [Quimo, en el sentido de «papilla».]

7. Una utilidad principal del *estudio de los antiguos* es que nos preserva de la *prolijidad*; pues los antiguos siempre se esfuerzan por escribir de forma concisa y breve, y el defecto de casi todos los modernos es la prolijidad, que los más recientes pretenden reparar mediante la supresión de sílabas y letras. Por eso debemos proseguir durante toda la vida en el estudio de los antiguos, si bien limitando el tiempo a aplicar a ello. Los antiguos sabían que no se debe escribir como se habla: los más modernos, por el contrario, tienen incluso la desvergüenza de hacer imprimir las lecciones que imparten.

escritores de la Antigüedad como *estudios humanísticos*: pues con ellos el alumno se vuelve a hacer ante todo un *hombre*, ya que se introduce en un mundo que estaba todavía limpio de todas las caricaturas de la Edad Media y el Romanticismo, que después penetraron en la humanidad europea tan hondamente, que aún hoy cada cual viene al mundo con ese barniz y primero se lo tiene que quitar simplemente para volver a ser ante todo *un hombre*. No penséis que nuestra sabiduría moderna puede sustituir aquella consagración *al hombre*: no sois, como los griegos y los romanos, libres de nacimiento, hijos imparciales de la naturaleza. Sois ante todo los hijos y herederos de la ruda Edad Media y sus absurdos, de los infames engaños clericales y del, mitad brutal, mitad fatuo carácter caballeresco. Aunque ahora ambos lleguen poco a poco a su fin, no por ello os podéis sostener aún sobre vuestros propios pies. Sin la escuela de los antiguos, vuestra literatura degenerará en un vulgar parloteo y un banal espíritu filisteo. — Por todas esas razones, mi consejo bienintencionado es que se termine sin tardanza con el mencionado aldeanismo alemán.

Además, quisiera aprovechar la oportunidad para reprobar el abuso que desde hace algunos años se ejerce de forma continuada con la ortografía alemana. Los chupatintas de todo género han oído hablar de algo así como la brevedad de la expresión, pero no saben que esta consiste en dejar de lado todo lo superfluo —a lo cual pertenece, desde luego, todo lo que escriben— sino que creen obtenerla a la fuerza recortando las palabras, como los pícaros las monedas, y suprimiendo sin más toda sílaba que les parezca superflua, porque no se percatan de su valor. Por ejemplo, nuestros | 137
predecesores, con buen tacto, decían *Beweis* y *Verweis* y, sin embargo, *Nachweisung*: la sutil diferencia, análoga a la que hay entre *Versuch* y *Versuchung*, *Betracht* y *Betrachtung*, no es perceptible para los oídos gruesos y los gruesos cráneos[8]; por eso han inventado la palabra *Nachweis*, que enseguida ha llegado a ser de uso común: pues para eso sólo se requiere que una ocurrencia sea bien tosca y un error bien burdo. Conforme a ello, la misma amputación se ha efectuado ya en innumerables palabras: por ejemplo, en lugar de

8. *Beweis*: demostración. *Verweis*: reprimenda/referencia. *Nachweisung*: comprobación. *Versuch*: ensayo, experimento. *Versuchung*: tentación. *Betracht*: consideración. *Betrachtung*: contemplación. *Nachweis*: prueba. La «sutil diferencia» a la que alude Schopenhauer se refiere probablemente a que los sustantivos en *-ung* indican más bien una acción o proceso, en oposición a su resultado objetivo, que en este caso vendría designado por los restantes términos citados. Véase *Parerga y paralipómena* II, p. 564 [p. 543], Trotta, Madrid, 2009. [*N. de la T.*]

Untersuchung [investigación] se escribe *Untersuch*, incluso en lugar de *allmälig* [paulatino], *mälig*, en vez de *beinahe* [casi], *nahe* y en lugar de *beständig* [continuo], *ständig*. Si un francés se atreviera a escribir *près* en lugar de *presque* [casi], o un inglés *most* en vez de *almost* [casi], todos a una se burlarían de ellos como de unos necios: pero en Alemania por eso se le considera a uno como una mente original. Los químicos escriben ya *löslich* y *unlöslich* en lugar de *unauflöslich* y con ello, si no se les pega con las gramáticas en los dedos, robarán al lenguaje una valiosa palabra: *löslich* son los nudos, los cordones de los zapatos, también los conglomerados cuyo cemento se ha ablandado, y todo lo semejante a eso: *auflöslich*, en cambio, es lo que desaparece completamente en un líquido, como la sal en el agua[9]. *Auflösen* es el *terminus ad hoc* que dice eso y no otra cosa, especificando un determinado concepto que, sin embargo, nuestros agudos perfeccionadores del lenguaje quieren echar a la general bañera de espuma *lösen*: consecuentemente, tendrían entonces que poner también siempre *lösen* en lugar de *ablösen* [relevar] (de la vigilancia), *auslösen* [soltar], *einlösen* [canjear], etc., y aquí, como en aquel caso, privar al lenguaje del carácter definido de la expresión. Pero empobrecer el lenguaje en una palabra significa empobrecer el pensamiento de la nación en un concepto. Mas a ello tienden los esfuerzos aunados de casi todos nuestros escritores desde hace diez o veinte años: pues lo que yo he señalado aquí en *un* ejemplo se puede probar también en un centenar de otros, y la más infame tacañería de sílabas se extiende como una plaga. Los miserables cuentan realmente las letras y no tienen ningún decoro en lisiar una palabra o utilizar otra en un falso sentido, tan pronto como con ello se puedan ganar dos letras. El que no es capaz de un pensamiento nuevo pretende al menos lanzar al
138 mercado nuevas palabras, | y todos los emborronadores se sienten llamados a mejorar el lenguaje. Con la mayor desvergüenza de todas practican esto los periodistas; y, dado que sus páginas, debido a la trivialidad de su contenido, gozan de la mayor parte del público e incluso de un público que en su mayoría no lee otra cosa, con ellos se cierne un gran peligro sobre el lenguaje; por eso recomiendo seriamente someterlos a una censura ortográfica o hacerles pagar

9. En el alemán actual el significado de esos dos términos es casi el inverso al que señala Schopenhauer: *auflöslich* significa aquel complejo o combinación que se puede deshacer o descomponer (también en líquidos), mientras que *löslich* se refiere exclusivamente a lo que se puede disolver en líquidos. Su traducción aproximada sería «resoluble» y «soluble», respectivamente. [*N. de la T.*]

una multa por cada palabra inusual o mutilada: ¿Pues qué podría ser más deshonroso sino que las trasformaciones del lenguaje procediesen de la rama inferior de la literatura? El lenguaje, sobre todo un lenguaje relativamente original como el alemán, es el más preciado legado de la nación y una obra de arte complicada, que se echa fácilmente a perder y no es recuperable, de ahí un *noli me tangere*[10]. Otros pueblos han sentido eso y mostrado una gran piedad hacia sus lenguajes, aunque mucho más imperfectos: de ahí que la lengua de Petrarca y Dante difiera de la actual solamente en detalles y que Montaigne sea aún hoy plenamente legible, como también Shakespeare en sus ediciones más antiguas.— Para el alemán es incluso beneficioso tener en boca palabras largas: pues piensa lentamente y ellas le dan tiempo para reflexionar. Pero aquella economía lingüística que se ha propagado se muestra también en varios fenómenos característicos: por ejemplo, y contra toda lógica y gramática, ponen el imperfecto en lugar del perfecto y el pluscuamperfecto; a menudo se guardan en el bolsillo el verbo auxiliar; utilizan el ablativo en vez del genitivo; a fin de ganar un par de partículas lógicas, hacen unos periodos tan enmarañados que hay que leerlos cuatro veces para dar con su sentido: pues solo quieren ahorrar papel, no el tiempo del lector. En los nombres propios, igual que los hotentotes, no indican el caso ni mediante flexión ni mediante artículo: que lo adivine el lector. Mas con especial gusto suprimen la doble vocal y la h de prolongación, esas letras consagradas a la prosodia; procedimiento este exactamente igual que si se pretendiera desterrar del griego la η y la ω, y en lugar de ellas poner ε y o. Quien escribe *Scham* [vergüenza], *Märchen* [cuento], *Maß* [medida], *Spaß* [diversión], debería escribir también *Lon, Son, Stat, Sat, Jar, Al*[11], y así sucesivamente. Pero, dado que la escritura es el retrato del habla, nuestros descendientes pensarán que hay que pronunciar como se escribe: | conforme a lo cual, entonces solo 139
quedará del alemán un ruido de consonantes apretado, de boca puntiaguda y sordo, y se perderá toda prosodia. También está de moda, por ahorrarse una letra, el escribir *Literatur* en lugar de la forma correcta, *Litteratur*. En su defensa se hace pasar el participio del verbo *linere* por el origen de la palabra. Pero *linere* significa *garabatear*: por eso puede que, para la mayor parte de la producción de libros alemana, esa forma de escribir en boga sea realmente

10. [«No me toques», expresión tomada de Juan 20, 17.]

11. [De *Lohn* (sueldo), *Sohn* (hijo), *Staat* (Estado), *Saat* (siembra), *Jahr* (año) y *Aal* (anguila).]

la correcta; de modo que se podría distinguir una muy reducida *Litteratur* y una muy extensa *Literatur*. — Para escribir con brevedad, hay que refinar el estilo y evitar toda habladuría y fatuidad inútiles: entonces no se necesita, por razón del costoso papel, escamotear sílabas y letras. Pero escribir tantas páginas inútiles, inútiles cuadernos y libros inútiles, y luego pretender compensar ese despilfarro de papel con las inocentes sílabas y letras, — eso es verdaderamente el superlativo de lo que en inglés se llama *penny-wise and poundfolish*[12]. — Es de lamentar que no haya una Academia alemana que tome el lenguaje bajo su protección ante tanto sansculottismo[13] literario, sobre todo en una época en la que incluso los ignorantes de las lenguas antiguas pueden atreverse a ocupar las prensas. En relación con todas las imperdonables payasadas que hoy en día se cometen con la lengua alemana, me he manifestado también en *Parerga*, volumen II, capítulo 23.

En mi tratado *Sobre el principio de razón*, § 51, he propuesto una *división de las ciencias*, mencionada también aquí en los §§ 7 y 15 del primer volumen, de acuerdo con la forma del principio de razón predominante en ella. Quisiera presentar aquí un ensayo de la misma que, sin duda, es susceptible de alguna mejora y perfeccionamiento.

I. Ciencias puras *a priori*

1. La teoría de la razón del ser:
   a) En el espacio: geometría.
   b) En el tiempo: aritmética y álgebra.

2. La teoría de la razón del conocer: lógica.

140 |

II. Ciencias empíricas o *a posteriori*

En su conjunto acordes con la razón del devenir, es decir, la ley de la causalidad, y ello según sus tres modos.

1. La teoría de las causas:
a) General: mecánica, hidrodinámica, física, química.
b) Especial: astronomía, mineralogía, geología, tecnología, farmacia.

12. [«Sabio en los peniques y necio en las libras», referido a quien ahorra en las cosas pequeñas y despilfarra en las grandes.]

13. De *sansculotte*: nombre que se daba en la Revolución Francesa a los proletarios revolucionarios, porque no llevaban *culottes* como las clases superiores, sino pantalones. [*N. de la T.*]

2. La teoría de los estímulos:

a) General: fisiología de las plantas y los animales, junto con su anatomía auxiliar.

b) Especial: botánica, zoología, zootomía, fisiología comparada, patología, terapia.

3. La teoría de los motivos:

a) General: ética, psicología.

b) Especial: doctrina del derecho, historia.

La filosofía o metafísica, en cuanto teoría de la conciencia y su contenido en general o de la totalidad de la experiencia como tal, no aparece en la serie; porque no se dedica sin más a la consideración que el principio de razón suficiente reclama, sino que tiene ante todo este mismo por objeto. Hay que considerarla como el bajo fundamental de todas las ciencias, pero es de un tipo superior a ellas, y casi tan afín al arte como a la ciencia. — Igual que en la música cada periodo particular tiene que corresponderse con el tono al que precisamente se adelanta el bajo fundamental, todo autor, conforme a su especialidad, llevará el cuño de la filosofía dominante en su época. — Pero además cada ciencia posee su filosofía particular: por eso se habla de una filosofía de la botánica, de la zoología, de la historia, etc. Pero con ello no se debe entender racionalmente nada más que los resultados fundamentales de cada ciencia considerados y sintetizados desde un punto de vista superior, es decir, más general, que el que es posible dentro de las mismas. Esos resultados más generales se unen inmediatamente a la filosofía general, proporcionándole datos importantes y ahorrándole el esfuerzo de buscarlos en el propio material de las ciencias especiales, que no está filosóficamente elaborado. Esas filosofías especiales se encuentran, según ello, a medio camino entre sus | ciencias particulares y la filosofía propiamente dicha. Pues, dado que esta nos ha de comunicar las explicaciones más generales sobre la totalidad de las cosas, tales explicaciones tienen que poder descender y aplicarse al caso particular de todo tipo. La filosofía de cada ciencia surge independientemente de la filosofía general, a partir de los datos de su propia ciencia: por eso no tiene que esperar hasta encontrarla sino que, elaborada ya de antemano, cuadrará en todo caso con una filosofía general verdadera. Esta, en cambio, ha de poder obtener confirmación y aclaración de las filosofías de las ciencias particulares: pues la verdad más universal ha de poder ser confirmada con las verdades particulares. Un bello ejemplo de la filosofía de la zoología lo ha proporcionado *Goethe* en sus reflexiones sobre los esqueletos

de los roedores en *Dalton* y *Pander* (*Cuadernos sobre Morfología,* 1824). Méritos análogos en la misma ciencia poseen *Kielmayer, Delamark, Geoffroy St. Hilaire, Cuvier* y otros, ya que todos ellos han resaltado la analogía sin excepción, la afinidad interna, la constancia del tipo y la conexión regular de las formas animales. — Las ciencias empíricas, ejercidas puramente por sí mismas y sin tendencia filosófica, se parecen a un rostro sin ojos. Son una adecuada ocupación para buenas capacidades a las que, sin embargo, les faltan las facultades superiores, las cuales serían además un obstáculo para las minuciosas investigaciones de ese tipo. Tales mentes concentran toda su energía y su saber en un campo particular trazado, en el que por lo tanto, y a condición de una total ignorancia en todos los demás, pueden alcanzar el conocimiento más completo posible; mientras que el filósofo abarca todos los campos, e incluso todos le han de resultar familiares en un cierto grado; con lo que aquella compleción que solo se obtiene a través del detalle queda necesariamente excluida. Aquellos se pueden comparar con los trabajadores ginebrinos, de los que uno hace sólo ruedas, el otro sólo muelles y el tercero sólo cadenas; el filósofo, por contra, al relojero que de todo ello hace una totalidad con movimiento y significado. También se puede comparar a aquellos con los músicos de una orquesta, cada uno de los cuales es maestro en su instrumento, y al
142 filósofo, | en cambio, con el maestro de capilla que ha de conocer la naturaleza y manejo de cada instrumento, sin tocar a la perfección todos o siquiera uno solo de ellos. *Escoto Erígena* concibe todas las ciencias bajo el nombre *scientia*, en oposición a la filosofía a la que denomina *sapientia*. La misma distinción la realizaron ya los pitagóricos, como se ve en *Stobaei Florilegium*, volumen 1, página 20 donde está expuesta de forma muy clara y detallada. Hay una imagen feliz y picante de las relaciones entre ambos tipos de afanes intelectuales, repetida por los antiguos tan a menudo que ya no se sabe a quién pertenece. Diógenes Laercio (II, 79) se la atribuye a Aristipo, Stobeo (*Floril*. tit. IV, 110) a Aristón de Quíos, a Aristóteles, su escoliasta (p. 8 de la ed. de Berlín), pero Plutarco (*De puer[um] educ[atione]* C. 10) se la atribuye a Bion, *qui ajebat, sicut Penelopes proci, quum non possent cum Penelope concumbere, rem cum ejus ancillis habuissent; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere*[14]. En nuestra época, predominantemente empírica e histórica, no vendrá mal recordarlo.

14. [(...) que afirmaba que, igual que los pretendientes de Penélope, al no poder acostarse con ella se liaban con sus esclavas, así a los que no son capaces de aprender filosofía se les emplea en otras disciplinas sin ningún valor.]

Capítulo 13[1]

SOBRE LA METODOLOGÍA DE LA MATEMÁTICA

El método demostrativo euclidiano ha parido desde su propio seno su más certera parodia y caricatura, con la famosa disputa sobre la teoría de las *paralelas* y el intento, anualmente repetido, de demostrar el axioma undécimo. Este enuncia, con la mediación de una tercera línea secante, que dos líneas inclinadas una sobre otra (pues esto precisamente significa «ser menor que dos rectos») tienen que encontrarse cuando se las prolonga lo suficiente; mas esta verdad debe ser demasiado complicada como para considerarla como evidente por sí misma, y por eso precisa una prueba que, sin embargo, no | se puede suministrar, justamente porque no existe nada más 143
inmediato. Este escrúpulo de conciencia me recuerda a la cuestión de derecho que plantea Schiller:

> Hace ya años que me sirvo para oler de mi nariz:
> ¿Mas tengo en verdad a ello un derecho demostrable?[2].

E incluso me parece que el método lógico se eleva con ello hasta la estupidez. Pero precisamente gracias a las disputas sobre el tema y a los vanos intentos de presentar lo *inmediatamente* cierto como solo *mediatamente* cierto, se pone de manifiesto un contraste, no menos ilustrativo que divertido, entre la autosuficiencia y claridad de la evidencia intuitiva, y la inutilidad y dificultad de la prueba lógica.

1. Este capítulo se refiere al § 15 del primer volumen.
2. [Schiller, *Los filósofos*, «Cuestión de derecho». Dirigido contra la teoría del derecho de Pufendorf.]

Aquí, en efecto, se pretende negar la validez de la certeza inmediata por el hecho de que no es puramente lógica y derivada del concepto, o sea, que no se basa exclusivamente en la relación del predicado con el sujeto según el principio de contradicción. Pero aquel axioma es un juicio sintético *a priori* y como tal posee la garantía de la intuición pura, no empírica, que es exactamente tan inmediata y segura como el principio de contradicción mismo, en el que la certeza de todas las demostraciones tiene su apoyo. En el fondo, esto vale de todos los teoremas geométricos, y es arbitrario dónde se quiera trazar aquí el límite entre lo inmediatamente cierto y lo que sólo se puede demostrar. — Me asombra que no se aborde más bien el octavo axioma: «Las figuras que coinciden son iguales entre sí». Pues el *coincidir* es, o bien una mera tautología, o bien algo totalmente empírico, que no pertenece a la intuición pura sino a la experiencia sensible externa. Ello supone, en efecto, la movilidad de las figuras: pero lo móvil en el espacio es exclusivamente la materia. Así que esa apelación a la coincidencia abandona el espacio puro, único elemento de la geometría, para trasladarse a lo material y empírico.

La supuesta inscripción de la Academia platónica Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω[3], de la que tan orgullosos están los matemáticos, tenía sin duda como motivo el que *Platón* considerase las figuras geométricas como seres intermedios entre las *ideas* eternas y las cosas individuales, tal y como menciona a menudo *Aristóteles* en su *Metafísica* (en especial I, c. 6, pp. 887 y 998 y *Escolios*, p. 827,
144 ed. Berol). Además, la oposición | entre aquellas formas eternas y autosubsistentes o *ideas*, y las perecederas cosas particulares, podía hacerse comprensible del modo más fácil con las figuras geométricas y asentar así la base para la teoría de las ideas, que es el punto central de la filosofía de *Platón* e incluso su único dogma serio y decididamente teórico: por eso partió de la geometría al exponerlo. En sentido análogo, se dice que él consideró la geometría como un ejercicio preliminar con el cual el espíritu del alumno se acostumbraba a ocuparse de los objetos incorpóreos, cuando hasta entonces en la vida práctica sólo se las había visto con cosas corporales (*Schol. in Arist.*, pp. 12 y 15). Este es, pues, el sentido en que Platón recomendó la geometría a los filósofos: de ahí que no estemos autorizados a ampliarlo. Antes bien, recomiendo, como investigación del influjo de la matemática en nuestras capacidades intelectuales y su utilidad para la formación científica en general, un

3. [No entre nadie que no sepa geometría.]

tratado muy fundamentado y erudito aparecido en forma de recensión de un libro de Whewell en la *Edinburgh Review* de enero de 1836: su autor, que después lo publicó con su nombre junto a algunos otros tratados, es *W. Hamilton*, profesor de lógica y metafísica en Escocia. Aquel tratado fue también traducido al alemán y apareció en solitario con el título: *Sobre el valor y la futilidad de las matemáticas*, traducido del inglés, 1836. Su resultado es que el valor de las matemáticas es meramente mediato y radica en la aplicación a fines que solo mediante ellas se pueden lograr; pero en sí misma, la matemática deja el espíritu allá donde lo encontró, y en modo alguno es un requisito para la formación y desarrollo de este, sino hasta un claro obstáculo. Ese resultado no solo se expone a través de una profunda investigación dianológica de la actividad intelectual de la matemática, sino que es también consolidada con un erudito acopio de ejemplos y autoridades. La única utilidad inmediata que se concede a la matemática es que puede acostumbrar a mentes dispersas y volubles a fijar la atención. — Hasta *Descartes*, que fue famoso como matemático, tuvo el mismo juicio sobre las matemáticas. En | la *Vie de Descartes par Baillet*, 1693, se dice (II, c. 6, p. 54): 14.
Sa propre expérience l'avait convaincu du peu d'utilité des mathématiques, surtout lorsqu'on ne les cultive que pour elles mêmes. — Il ne voyait rien de moins solide, que de s'occuper de nombres tout simples et de figures imaginaires[4], etc.

4. [Su propia experiencia le había convencido de la escasa utilidad de las matemáticas, sobre todo cuando no se las cultiva más que por sí mismas. — No veía nada menos sólido que el ocuparse de números totalmente simples y de figuras imaginarias.]

Capítulo 14

SOBRE LA ASOCIACIÓN DE IDEAS

La presencia de las representaciones y pensamientos en nuestra conciencia se halla tan estrictamente sometida al principio de razón en sus distintas formas, como el movimiento de los cuerpos a la ley de causalidad. Así como un cuerpo no puede ponerse en movimiento sin causa, tampoco es posible que una idea irrumpa en la conciencia sin un motivo. Ese motivo es, bien *externo*, es decir, una impresión en los sentidos, o bien interno, o sea, un pensamiento que lleva consigo el otro en virtud de la *asociación*. Esta, a su vez, se basa, bien en una relación de razón y consecuencia entre ambos, o bien en la semejanza, o también en la mera analogía; o, finalmente, en la simultaneidad de su primera captación, que puede a su vez tener como razón la proximidad espacial de los objetos. Estos dos últimos casos son los que designa la expresión *à propos*. El predominio de uno de esos tres lazos de asociación de ideas sobre los otros caracteriza el valor intelectual de una mente: el primero predomina en las mentes pensantes y profundas, el segundo, en las graciosas, ingeniosas y poéticas, y el último, en las limitadas. No menos característico es el grado de facilidad con que una idea evoca otra que esté en cualquier relación con ella: eso constituye la vivacidad de espíritu. Pero la imposibilidad de que se presente una idea sin su motivo suficiente y de evocarla sin él, aun con la más enérgica voluntad, la atestiguan todos los casos en los que nos esforzamos en vano por *acordarnos* de algo y escrutamos todo el
146 acopio de nuestras ideas | para encontrar alguna que esté asociada con la que buscamos: si encontramos aquella, se presenta también esta. El que quiere evocar un recuerdo busca ante todo una guía de

la que este pende por asociación de ideas. En eso se basa la mnemotecnia, que intenta proveernos de motivos fáciles de encontrar para todos los conceptos, ideas o palabras. Pero lo malo es que también hay que encontrar esos motivos y para ello se precisa a su vez de un motivo. En qué medida el motivo es eficaz para recordar, se demuestra en el hecho de quien ha leído cincuenta anécdotas en un anecdotario y luego lo deja de lado a veces no puede recordar ni una de ellas inmediatamente después: pero si se presenta un motivo o se le ocurre una idea que tenga alguna analogía con una de aquellas anécdotas, esta le viene enseguida a la cabeza; y así, en ocasiones, las cincuenta. Y lo mismo vale para todo lo que uno lee. — Nuestra memoria verbal inmediata, es decir, no mediada por artificios mnemotécnicos, y con ella toda nuestra capacidad lingüística, se basa en el fondo en la inmediata asociación de ideas. Pues aprender un lenguaje consiste en encadenar para siempre un concepto a una palabra, de tal modo que con ese concepto se nos ocurre siempre esa palabra y con esa palabra ese concepto. El mismo proceso hemos de repetirlo después al aprender un nuevo lenguaje. Sin embargo, si aprendemos un lenguaje para uso pasivo y no activo, es decir, para leerlo y no hablarlo, como ocurre en la mayoría de los casos con el griego, entonces el encadenamiento es unilateral, ya que con la palabra se nos ocurre el concepto pero no con el concepto la palabra. El mismo proceso que en el lenguaje se produce también en el individuo al aprender los nombres propios. Mas a veces no confiamos en que con la idea de *esa* persona, ciudad, río, montaña, planta, animal, etc., vayamos a vincular inmediatamente su nombre con tanta fijeza como para suscitarlo por sí misma: entonces recurrimos a la mnemotecnia y asociamos la imagen de la persona o cosa con alguna propiedad intuitiva cuyo nombre se encuentra en el suyo. Sin embargo, eso es solo un mero andamio provisional en el que apoyarse: luego lo dejamos caer, al convertirse en inmediata la asociación de ideas.

| La búsqueda de una guía para el recuerdo se muestra de forma 147
peculiar cuando se trata de un sueño que hemos olvidado al despertar y buscamos en vano aquello que hace pocos minutos nos ocupaba con el poder de la más intensa presencia, pero ahora se ha evadido totalmente: por eso tratamos de agarrar alguna impresión que haya quedado y de la que penda el hilo conductor que, gracias a la asociación, nos pudiera traer de nuevo a la conciencia aquel sueño. Incluso en el sueño hipnótico ha de ser posible el recuerdo por medio de un signo sensible que se encuentre al despertar, según Kieser, *Tellurismus*, volumen II , § 271. En la misma imposibilidad

de que se produzca un pensamiento sin su motivo se basa también el hecho de que, cuando nos proponemos hacer algo a una hora determinada, solo lo podemos lograr, o bien no pensando en otra cosa hasta entonces, o bien haciendo que a la hora fijada nos lo *recuerde* alguna cosa, que puede ser una impresión externa preparada para ese fin o un pensamiento que se presente con regularidad. Ambos pertenecen a la clase de los motivos. Cada mañana, al despertar, nuestra conciencia es una *tabula rasa* que se vuelve a llenar con rapidez. En primer lugar, es el entorno de la noche anterior, que ahora vuelve a aparecer, el que nos recuerda lo que hemos pensado dentro de él: a él se unen luego los acontecimientos del día anterior, y así una idea evoca rápidamente otra, hasta que se presenta de nuevo todo lo que nos ocupó ayer. De que eso acontezca adecuadamente depende la salud mental en oposición a la locura que, como se mostró en el libro tercero, consiste precisamente en que se producen grandes lagunas en la conexión de los recuerdos. Hasta qué punto el sueño interrumpe el hilo de los recuerdos, de modo que a cada mañana tenemos que reanudarlo, lo vemos en las imperfecciones particulares de esa operación: por ejemplo, una melodía que anoche nos rondaba machaconamente en la cabeza, a la mañana siguiente no la recordamos.

Una excepción a lo dicho parecen suministrarla los casos en que
148 un pensamiento o una imagen de la fantasía se nos | vienen a la cabeza de forma repentina y sin un motivo consciente. Pero en la mayoría de los casos se trata de un engaño, debido a que el motivo era tan nimio y el pensamiento tan brillante y de tanto interés, que expulsó aquel instantáneamente de la conciencia: mas a veces la repentina aparición de una representación puede tener su causa en afecciones corporales internas, bien de las partes del cerebro entre sí o también del sistema nervioso orgánico sobre el cerebro.

En general, los procesos de pensamiento que se producen en nuestro interior no son tan sencillos en la realidad como en la teoría; pues aquí confluyen factores de muy diverso tipo. Para representarnos el asunto intuitivamente, comparemos nuestra conciencia con una masa de agua de cierta profundidad; los pensamientos claramente conscientes son solo la superficie: la masa, en cambio, es lo confuso, los sentimientos, la huella de las intuiciones y de nuestra experiencia en general, mezclado todo ello con el propio ánimo de nuestra voluntad, que es el núcleo de nuestro ser. Esa masa de la conciencia está en mayor o menor medida, según el grado de la vivacidad intelectual, en constante movimiento; y lo que a resultas de él sube hasta la superficie son las imágenes claras

de la fantasía, o los pensamientos claros y conscientes expresados en palabras, como también las decisiones de la voluntad. Son raras las ocasiones en que todo el proceso de nuestro pensamiento y decisión se mantiene en la superficie, es decir, consiste en un encadenamiento de juicios claramente pensados; aun cuando nos esforcemos en ello para poder rendir cuentas a nosotros y a los demás, habitualmente es en la oscura profundidad donde rumiamos el material recibido de fuera para convertirlo en pensamientos; y ese proceso se lleva a cabo de forma casi tan inconsciente como la transformación del alimento en jugos y sustancias dentro del estómago. De ahí viene el que con frecuencia no podamos dar cuenta del nacimiento de nuestros más profundos pensamientos: ellos son el producto de nuestro secreto interior. Juicios, ocurrencias, y decisiones ascienden desde aquella profundidad de forma inesperada y para nuestro propio asombro. Una carta nos trae noticias insospechadas e importantes, a consecuencia de las cuales surge un desconcierto en nuestros pensamientos y motivos: nos desembarazamos de momento del tema y no volvemos a pensar en él; pero al día siguiente, o al tercero o cuarto, se nos presenta claramente toda la situación | y lo que 149
tenemos que hacer en ella. La conciencia es la mera superficie de nuestro espíritu, de la que, al igual que del globo terrestre, no conocemos el interior sino solo la corteza.

La asociación de ideas cuyas leyes se han expuesto es activada en última instancia, o en lo secreto de nuestro interior, por la *voluntad* que impulsa a su servidor —el intelecto—, en la medida de sus posibilidades, a enlazar los pensamientos, a evocar lo semejante y lo simultáneo, y a conocer las razones y las consecuencias: pues está entre los intereses de la voluntad el que se piense en general, a fin de estar orientado en lo posible para todos los casos que se presenten. Por eso la forma del principio de razón que domina la asociación de ideas y la mantiene activa es, en último término, la ley de motivación; pues lo que guía el sensorio y lo determina a seguir en esta o aquella dirección de la analogía o de otra asociación de ideas es la voluntad del sujeto pensante. Así como aquí las leyes del nexo de ideas solo se mantienen sobre la base de la voluntad, del mismo modo el nexo causal de los cuerpos en el mundo real se mantiene únicamente sobre la base de la voluntad que se exterioriza en los fenómenos; por eso la explicación causal no es nunca absoluta ni exhaustiva, sino que remite a su condición: las fuerzas naturales, cuya esencia es la voluntad como cosa en sí; con lo cual he anticipado ya el libro siguiente.

Pero, dado que los motivos *externos* (sensoriales) de la apari-

ción de nuestras representaciones operan continuamente sobre la conciencia exactamente igual que los *internos* (de la asociación de ideas) y ambos lo hacen de forma independiente, nacen de ahí las frecuentes interrupciones en el curso de nuestros pensamientos, que conllevan una cierta desmembración y confusión en nuestro pensar, pertenecientes a las imperfecciones insuperables del mismo que vamos a considerar ahora en un capítulo propio.

| Capítulo 15

DE LAS IMPERFECCIONES ESENCIALES DEL INTELECTO

Nuestra autoconciencia no tiene por forma el espacio sino solo *el tiempo*: por eso nuestro pensamiento, como nuestra intuición, no se lleva a cabo en *tres* dimensiones sino solo en *una*, es decir, en una línea sin anchura ni profundidad. De aquí nace la mayor parte de las imperfecciones esenciales de nuestro intelecto. En efecto, solo podemos conocer *en sucesión* y ser conscientes de una cosa cada vez, y ello además bajo la condición de que mientras tanto olvidemos todo lo demás, o sea, no seamos conscientes de ello, y todo ello deje así en este tiempo de existir para nosotros. En este aspecto, se puede comparar nuestro intelecto con un telescopio de campo visual muy estrecho; pues nuestra conciencia no es estable sino que fluye. El intelecto aprehende sólo en forma sucesiva y, para concebir lo uno, tiene que dejar ir lo otro sin retener nada más que sus huellas, que se hacen cada vez más débiles. El pensamiento que ahora me ocupa intensamente se me *tiene que* olvidar completamente después de un breve instante: si entretanto transcurre una noche de profundo sueño, puede ser que no lo vuelva a recuperar nunca, a menos que esté ligado a mi interés personal, es decir, a mi voluntad, que siempre domina el terreno.

A esa imperfección del intelecto se debe el carácter rapsódico y con frecuencia *fragmentario del curso de nuestro pensamiento*, al que ya me he referido en la conclusión del capítulo anterior y del que nace la irremediable *dispersión* de nuestro pensamiento. Por una parte, las impresiones sensoriales externas lo presionan disturbándolo, interrumpiéndolo e imponiéndole a cada momento las cosas más ajenas; por otra parte, al hilo de la asociación *un* pensamiento trae consigo el *otro* y es desbancado por él; por último, el propio

intelecto no es tampoco capaz de fijarse durante mucho tiempo e incesantemente en *un* pensamiento: sino que, así como cuando el ojo mira fijamente durante largo tiempo *un* objeto deja de verlo claramente, ya que sus contornos se disipan, se confunden y finalmen-
151 te | todo se vuelve oscuro, igualmente, al cavilar continuadamente durante mucho tiempo sobre *una* cosa, el pensamiento se hace confuso, se embota y concluye en una total estupidez. Por eso, toda meditación o deliberación que por suerte no haya sido perturbada pero que no haya llegado aún a su fin, tras un cierto tiempo, cuya medida es individual, hemos de dejarla de lado aunque se refiera al asunto más importante y que más nos afecte, y descargar así de nuestra conciencia ese objeto que tanto nos interesa para ocuparnos de cosas insignificantes e indiferentes, por mucho que nos pese la preocupación por aquel. Durante ese tiempo, aquel importante asunto no existe ya para nosotros: ahora está, como el calor en el agua fría, *latente*. Cuando luego, en otro momento, lo retomamos, nos dirigimos hacia él como hacia un asunto nuevo en el que nos orientamos de nuevo, aunque con más rapidez, y también nuevamente surge su impresión agradable o adversa sobre nuestra voluntad. Entretanto, nosotros mismos no volvemos sobre el particular de la misma manera. Pues, con la mezcla de los humores y la tensión de los nervios, que siempre cambia después de las horas, los días y los años, cambian también nuestro ánimo y opinión: además, las representaciones aparecidas en el intervalo han dejado un eco cuyo tono influye en las siguientes. Por eso con frecuencia el mismo asunto nos parece muy diferente en distintos momentos: por la mañana, por la tarde, a mediodía u otro día: entonces se nos imponen opiniones opuestas sobre el mismo que incrementan nuestra duda. De ahí que se hable de «dejar dormir» un asunto y se requiera un largo periodo de reflexión para las grandes decisiones. Pero si esa condición de nuestro intelecto, nacida de su debilidad, tiene sus inconvenientes manifiestos, también ofrece la ventaja de que, tras distraernos y regenerarnos físicamente, volvemos a nuestro asunto de forma diferente, frescos y cambiados, y así la mayoría de las veces podemos verlo a una luz totalmente distinta.— A partir de todo eso se hace manifiesto que la conciencia y el pensamiento humanos son por naturaleza necesariamente fragmentarios; por eso los resultados teóricos o prác-
152 ticos que | se puedan obtener mediante la combinación de tales fragmentos resultarán deficientes la mayoría de las veces. De ahí que nuestra conciencia pensante se asemeje a una linterna mágica, en cuyo foco no puede aparecer al tiempo más que una imagen; y cada una de ellas, aun cuando represente lo más sublime, tiene que des-

aparecer enseguida para dejar lugar a lo más heterogéneo y hasta vulgar. — En los asuntos prácticos, las decisiones y planes más importantes se consolidan en términos generales: pero estos subordinan otros en cuanto medios para fines, estos a su vez otros, y así hasta las acciones individuales que hay que llevar a cabo *in concreto*. Mas esas acciones no se ordenan para su ejecución según su dignidad sino que, mientras los planes nos ocupan en conjunto y en general, tenemos que luchar con las más nimias particularidades y el cuidado del momento. Con ello nuestra conciencia se hace más inestable. En general, las ocupaciones intelectuales de carácter teórico generan incapacidad para los asuntos prácticos y estos, a su vez, para aquellas.

A resultas de la índole inevitablemente dispersa y fragmentaria de todo nuestro pensar, así como de la consiguiente mezcla de las más heterogéneas representaciones que es inherente aun al más noble espíritu humano, no tenemos en realidad más que *una semiconciencia* y con ella andamos a tientas en el laberinto de nuestra vida y en la oscuridad de nuestras investigaciones: momentos luminosos alumbran como relámpagos nuestro camino. ¿Pero qué se puede esperar de mentes entre las cuales hasta la más sabia es todas las noches el escenario de los sueños más extravagantes y absurdos, y al salir de ellos ha de reanudar sus meditaciones? Está claro que una conciencia sometida a tales limitaciones es poco apta para ahondar en el enigma del mundo, y que tal empeño le parecería extraño y miserable a un ser de tipo superior cuyo intelecto no tuviera como forma el tiempo y cuyo pensar poseyera auténtica coherencia y unidad. Es incluso asombroso que, con esa mezcla tan heterogénea de representaciones y fragmentos de pensamiento de todo tipo que se entrecruzan constantemente en nuestra cabeza, no terminemos totalmente confundidos sino que siempre seamos capaces de volver a orientarnos y de armonizarlo todo. Resulta manifiesto que tiene que existir un hilo conductor en el que todo se enhebre: ¿cuál es? — La | memoria por sí sola no basta, ya que 153
tiene limitaciones esenciales, de las que enseguida hablaré, y además es sumamente incompleta y poco fiable. El *yo lógico*, o la *unidad sintética transcendental de la apercepción*, son expresiones y explicaciones que difícilmente servirán para hacer el tema comprensible; más bien pensará alguno:

Ciertamente, vuestra barba es crespa, pero no levantáis el pestillo[1].

1. [Goethe, *Fausto* I, 671, «Noche».]

La proposición *kantiana*: «El *yo pienso* tiene que acompañar todas nuestras representaciones», es insuficiente: pues *el yo* es una magnitud desconocida, es decir, un secreto para sí mismo.— Lo que otorga unidad y cohesión, a la conciencia constituyendo su base y su soporte permanente a través de todas sus representaciones, no puede estar condicionado por la propia conciencia ni ser por ello una representación: antes bien, tiene que ser el *prius* de la conciencia y la raíz del árbol del que aquella es el fruto. Eso, afirmo yo, es *la voluntad*: solo *ella* es inmutable, realmente idéntica, y ha generado la conciencia para sus fines. Por eso es también ella la que le da unidad y cohesiona todas sus representaciones y pensamientos, acompañándola, por así decirlo, como un bajo fundamental continuo. Sin ella el intelecto perdería la unidad de la conciencia, como un espejo en el que se refleja sucesivamente, ahora esto, ahora aquello; o, a lo sumo, como un espejo convexo cuyos rayos convergen en un punto imaginario por detrás de su superficie. Pero *la voluntad* es lo único permanente e inalterable en la conciencia. Es lo que conecta todos los pensamientos y representaciones como medios para sus fines, los tiñe con el color de su carácter, su ánimo y su interés, domina la atención y maneja el hilo de los motivos, cuyo influjo activa también la memoria y la asociación de ideas: en el fondo, es de ella de la que se habla cuando la palabra «yo» aparece en un juicio. Es, pues, el verdadero punto último de unión de la conciencia y el vínculo de todas las funciones y actos de la misma: pero no pertenece ella misma al intelecto, sino que es su raíz, origen y soberana.

154 | De la *forma temporal y la dimensión simple* de la serie de representaciones, debido a las cuales el intelecto, para captar una cosa, tiene que dejar de lado todo lo demás, se sigue, además de su dispersión, el *olvido*. La mayor parte de lo que deja a un lado no lo vuelve a recuperar; sobre todo porque la recuperación está ligada al principio de razón, es decir, requiere un motivo que ha de ser proporcionado por la asociación de ideas y la motivación y que, sin embargo, puede ser tanto más lejano e insignificante cuanto mayor sea nuestra sensibilidad a él y el interés del objeto. Pero, como ya mostré en el tratado *Sobre el principio de razón*, la memoria no es un depósito sino una capacidad práctica de producir las representaciones deseadas que, por lo tanto, tienen que conservarse siempre a través del ejercicio repetido; porque si no, se pierden paulatinamente. En consecuencia, hasta en la mente más docta el saber está presente sólo *virtualiter*, como una práctica adquirida en la producción de ciertas representaciones: *actualiter*, en cambio, aquella

mente se encuentra limitada a una sola representación y solo de ella es consciente al mismo tiempo. De aquí nace un raro contraste entre lo que sabe en potencia y en acto, es decir, entre lo que sabe y lo que piensa cada vez: lo primero es una masa inmensa y siempre algo caótica, lo último un único pensamiento claro. La relación se asemeja a la que hay entre las innumerables estrellas del cielo y el estrecho campo visual del telescopio: se hace claramente manifiesta cuando la mente, por algún motivo, pretende recordar claramente alguna particularidad que conoce y se requiere tiempo y esfuerzo para sacarla de aquel caos. La rapidez es en esto un talento especial pero muy dependiente del día y la hora: por eso a veces la memoria falla incluso en cosas que en otro momento tiene a la mano. Esta consideración nos invita a que en nuestros estudios nos empeñemos más en conseguir una correcta visión que un incremento de la erudición, y a que pensemos que la *calidad* del saber es más importante que su *cantidad*. Esta da a los libros simple grosor, aquella, profundidad y al mismo tiempo estilo: pues es una magnitud *intensiva*, mientras que la otra es meramente extensiva. Consiste | en la 155
claridad y compleción de los conceptos, unida a la pureza y corrección de los conocimientos intuitivos que los fundamentan; de ahí que todo el saber esté penetrado por ella en cada una de sus partes y sea valioso o insignificante conforme a ella. Con una pequeña cantidad pero una buena calidad de saber se consigue más que con una gran cantidad de mala calidad.

El conocimiento más perfecto y satisfactorio es el intuitivo: pero está limitado a lo plenamente particular, al caso individual. La combinación de lo plural y diferente en *una* representación resulta posible únicamente a través del *concepto*, es decir, dejando de lado las diferencias, por lo que este es un tipo de representación sumamente imperfecto. Desde luego que lo individual puede también ser captado inmediatamente como un universal, cuando se lo eleva hasta la *idea* (platónica): pero en este proceso que he analizado en el libro tercero, el intelecto se sale ya de los límites de la individualidad y, con ellos, del tiempo: además, eso es solo una excepción.

Esas imperfecciones intrínsecas y esenciales del intelecto se incrementan todavía más a causa de un obstáculo en cierta medida extrínseco a él, pero inevitable: por el influjo que sobre todas sus operaciones ejerce *la voluntad*, tan pronto como esté de alguna manera interesada en los resultados de aquellas. Toda pasión, incluso toda inclinación o rechazo, tiñe los objetos del conocimiento con sus colores. Lo más habitual es el falseamiento que ejercen el deseo y la esperanza en el conocimiento, al presentarnos lo apenas posible

como probable y casi cierto, y hacernos casi incapaces de concebir lo contrario: de manera semejante actúa el miedo, como también toda opinión preconcebida, toda parcialidad y, como se ha dicho, todo interés, impulso e inclinación de la voluntad.

A todas esas imperfecciones del intelecto se añade aún que envejece junto con el cerebro, es decir, al igual que todas las funciones fisiológicas, pierde su energía en la edad avanzada, con lo que entonces se acrecientan todas sus imperfecciones.

La defectuosa condición del intelecto aquí expuesta no nos
156 asombrará si nos volvemos a examinar su origen | y su destino, según lo he mostrado en el libro segundo. La naturaleza lo ha producido para el servicio de una voluntad individual: por eso está destinado a conocer las cosas sólo en la medida en que proporcionan motivos a una voluntad tal, pero no para fundamentarlas o captar su ser en sí. El intelecto humano es solamente una escala superior del animal: y, así como este se halla totalmente limitado al presente, también el nuestro lleva notables huellas de esa limitación. De ahí que nuestra memoria y recuerdo sean algo muy imperfecto: ¡Qué poco podemos rememorar de cuanto hemos hecho, vivido, aprendido, leído! E incluso eso poco lo recordamos la mayoría de las veces con esfuerzo y de manera imperfecta. Por la misma razón nos resulta tan difícil mantenernos libres de la impresión del presente. — La inconsciencia es el estado originario y natural de todas las cosas, y con ello también la base de la que, en especies particulares de seres, surge la conciencia como la suma eflorescencia de los mismos, razón por la cual incluso entonces aquella sigue prevaleciendo. Conforme a ello, la mayoría de los seres carecen de conciencia, si bien actúan según las leyes de su naturaleza, es decir, de su voluntad. Las plantas poseen a lo sumo un débil análogo de la conciencia y los animales inferiores, un simple albor de la misma. Pero también después de haber ascendido por toda la serie de los animales hasta el hombre y su razón, la inconsciencia de las plantas de la que se partió sigue siendo la base y puede ser percibida en la necesidad del sueño, como también en todas las grandes y esenciales imperfecciones de cualquier intelecto producido mediante funciones fisiológicas: de otro no tenemos ningún concepto.

Las imperfecciones *esenciales* del intelecto aquí mostradas pueden en casos particulares ser incrementadas por otras *accidentales*. El intelecto nunca es en *todos* los respectos lo que podría ser: las perfecciones que le son posibles se oponen entre sí hasta el punto de que se excluyen. Por eso nadie puede ser *a la vez* Platón y Aristóte-

les, o Shakespeare y Newton, o Kant y Goethe. Sin embargo, las imperfecciones del intelecto se soportan muy bien juntas; por eso, en la realidad, la mayoría de las veces | queda muy por debajo de 157
aquello que podría ser. Sus funciones dependen de tantas condiciones —que solo en el *fenómeno* se nos dan y solo como anatómicas o fisiológicas podemos concebir—, que hasta un entendimiento excelente, aunque no sea más que en *una* dirección, pertenece a los más infrecuentes fenómenos naturales; por eso sus producciones se conservan a lo largo de miles de años e incluso cada reliquia de un individuo tan privilegiado se convierte en el más preciado tesoro. Desde un intelecto así hasta el que se acerca a la estupidez, los grados intermedios son incontables. En función de ellos hay, ante todo, una gran diferencia en *el horizonte intelectual* de cada cual, en concreto, desde aquel que posee una mera captación del presente que el mismo animal tiene, hasta quien concibe también la próxima hora, el día, el mañana, la semana, el año, la vida, el siglo, el milenio, hasta quien posee una conciencia que tiene presente casi de manera constante el horizonte de la infinitud que alborea aunque sea de forma borrosa, y cuyos pensamientos adoptan así un carácter adecuado a él. — Además, aquella diferencia entre las inteligencias se muestra en la *rapidez* de su pensar, de la que dependen muchas cosas y cuya gradación puede ser tan diversa y progresiva como la de los puntos radiales de una circunferencia. La distancia entre consecuencias y razones que puede alcanzar el pensamiento de cada una, me parece estar en una cierta relación con la rapidez del pensamiento, en la medida en que la tensión máxima de la facultad de pensar en general solamente se puede mantener durante un breve periodo de tiempo y, sin embargo, solo mientras este dura puede llevarse a cabo un pensamiento en su completa unidad; por eso lo que importa es cuán lejos puede proseguir el intelecto en tan breve tiempo, es decir, cuánto camino puede recorrer en él. Por otro lado, puede que en algún caso la rapidez sea sustituida por un sostenimiento más prolongado del tiempo para la ejecución de un completo pensamiento unitario. Probablemente, el pensamiento lento y sostenido caracteriza la mente matemática, la rapidez en el pensar, el genio: este es un vuelo; aquel, un seguro andar sobre suelo firme, paso por paso. El hecho de que con este último no baste ni siquiera en las ciencias, en cuanto no se trata ya de meras magnitudes sino de la comprensión | de la esencia de los fenómenos, lo demuestra, por 158
ejemplo, la teoría de los colores de *Newton* y, posteriormente, los desatinos de *Biot* acerca de los anillos de colores, vinculado todo ello a la consideración atomista de la luz de los franceses, con sus

molécules de lumière y con su idea fija de pretender reducir toda la naturaleza a meros efectos mecánicos. Finalmente, la gran diferencia individual de las inteligencias de la que hablamos se muestra de manera destacada en el *el grado de claridad del entendimiento* y, en consecuencia, en la *claridad de todo el pensar*. El uno comprende ya *aquello* de lo que el otro sólo se ha percatado en cierta medida; aquel está ya dispuesto y en el final, cuando este se encuentra todavía al comienzo; para aquel es una solución lo que para este no es más que un problema. Eso se basa en la *calidad del pensar* y del saber a la que ya antes aludí. Así como en las habitaciones el grado de luminosidad es distinto, así también en las mentes. Esta *calidad de todo el pensar* se percibe en cuanto uno ha leído unas pocas páginas de un autor. Pues enseguida ha tenido que entender con su entendimiento y en su sentido: por eso, antes de saber todo *lo que* ha pensado se ve ya *cómo* piensa, es decir, cuál es la índole *formal*, la *textura* de su pensamiento, que permanece igual en todo aquello sobre lo que piensa, y cuya impronta la constituyen el curso del pensamiento y el estilo. En este se percibe enseguida el paso a paso, la articulación y la agilidad, así como la inspiración de su espíritu o, a la inversa, su pesadez, rigidez, flojedad y naturaleza plúmbea. Pues, así como el lenguaje es la impronta del espíritu de un pueblo, el estilo es la impronta inmediata del espíritu de un escritor, su fisonomía. Tírese el libro en que se vea que uno entra en una región más oscura que la de uno mismo; a no ser que se hayan de obtener de él meros hechos, no pensamientos. Además, solo nos reportará provecho *aquel* escritor cuya comprensión sea más penetrante y nítida que la propia, el que agilice nuestra mente y no la obstaculice, como la mente obtusa que nos pretende forzar a recorrer con él el paso de tortuga de su pensamiento; aquel, pues, cuya mente nos garantice un sensible alivio y protección al pensar provisionalmente
159 con ella, | y con quien nos sintamos llevados allá donde no podríamos llegar solos. *Goethe* me dijo una vez que, cuando lee una página de *Kant*, se siente como si entrara en una habitación luminosa. Las mentes deficientes no lo son simplemente por juzgar desviada y falsamente sino, ante todo, por la *confusión* de todo su pensamiento, que es comparable a la visión a través de un anteojo defectuoso, en el que todos los contornos aparecen borrosos y desdibujados, y los diferentes objetos se entremezclan unos con otros. El débil entendimiento de tales mentes se estremece ante la exigencia de claridad de los conceptos; por eso no se la plantean, sino que se sirven de una penumbra en la que recurren a *palabras* para tranquilizarse, en especial a aquellas que designan conceptos

imprecisos, muy abstractos, inusuales y difíciles de explicar como, por ejemplo, infinito y finito, sensible y suprasensible, la idea del ser, la idea de la razón, el Absoluto, la idea del Bien, lo divino, la libertad moral, la autogénesis, la Idea absoluta, sujeto-objeto, etc. Alardean tranquilamente de ellas, piensan realmente que eso expresa pensamientos y exigen a todos que se den por satisfechos con ello: pues la cumbre suprema de la sabiduría concebible para ellos consiste precisamente en disponer de tales palabras para cada posible cuestión. Esa indescriptible *satisfacción en las palabras* es característica sin excepción de las mentes inferiores: se basa justamente en su incapacidad para los conceptos claros, tan pronto como estos han de ir más allá de las relaciones más triviales y simples, así como en la debilidad y pereza de su intelecto; y también se debe incluso a la secreta conciencia de esas limitaciones que, en el caso de los eruditos, está ligada a la dura necesidad, tempranamente reconocida, de hacerse pasar por seres pensantes; y para afrontar esa exigencia consideran apropiado ese acopio de palabras dispuestas. Tiene que ser realmente divertido ver en su cátedra a un profesor de filosofía de esa casta exponiendo de buena fe semejante palabrería sin significado, totalmente digno y en la ilusión de que se trata de pensamientos; y ante él, los estudiantes que, con la misma buena fe, es decir, en la misma ilusión, escuchan atentamente y toman apuntes; cuando en el fondo | ni el uno ni los otros van más allá de las 160
palabras sino que más bien estas, junto con los trazos de las plumas que se oyen, son lo único real de todo el asunto. Esa peculiar *satisfacción en las palabras* contribuye más que cualquier otra cosa a perpetuar el error. Pues, apoyados en las palabras y frases heredadas de sus predecesores, todos pasan por alto confiadamente las oscuridades y los problemas: por lo que estos se propagan de libro en libro a lo largo de siglos sin ser percibidos y a la mente que piensa le entra la duda, sobre todo en la juventud, de si simplemente es incapaz de entender eso o si aquí no existe realmente nada que entender; y también, si el problema que todos bordean furtivamente por la misma senda con tan cómica seriedad no es para ellos un problema, o simplemente no quieren verlo. Muchas verdades quedan sin descubrir, por la sola razón de que nadie tiene el valor de proponerse el problema y arremeter contra él. — En contraposición a esto, la claridad del pensamiento y la definición de los conceptos propia de las cabezas eminentes provoca que incluso verdades conocidas, al ser expuestas por *ellas*, ganen nueva luz o, al menos, un nuevo estímulo: si se las oye o lee, es como si se hubiera cambiado un anteojo defectuoso por uno bueno. Léase, simplemen-

te, en las cartas de *Euler* a una princesa, su exposición de las verdades fundamentales de la mecánica y la óptica. Ahí se funda la observación de Diderot en *El sobrino de Rameau*, de que solo los maestros consumados son capaces de exponer realmente bien los elementos de una ciencia, justamente porque solo ellos entienden realmente los asuntos y nunca en ellos las palabras sustituyen a los pensamientos.

Pero se ha de saber que las malas cabezas son la regla; las buenas, la excepción; las eminentes, sumamente raras y el genio, un portento. ¿Cómo si no podría un género humano compuesto por unos ochocientos millones de individuos tener después de seis mil años aún tanto que descubrir, que inventar, que imaginar y que decir? El intelecto está dirigido únicamente a la conservación del individuo y por lo regular sólo a duras penas basta incluso para eso. Mas prudentemente ha escatimado la naturaleza en otorgarle una gran medida: pues la mente limitada puede abarcar
61 las pocas y simples | relaciones que se hallan en el ámbito de su estrecha esfera de acción y manejar sus resortes con una facilidad mucho mayor que la eminente, que abarca una esfera infinitamente mayor y más rica, y actúa con amplios resortes. Así el insecto lo ve todo en sus tallos y hojas con la exactitud más minuciosa y mejor que nosotros; pero no percibe al hombre que se encuentra tres pasos ante él. En eso se basa la astucia de los tontos y la paradoja: *Il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas*[2]. Para la vida práctica, el genio es tan útil como un telescopio en el teatro. — Conforme a ello, la naturaleza es altamente *aristocrática* respecto del intelecto. Las diferencias que ha establecido en este terreno son mayores que las que asientan la cuna, el rango, la riqueza o la distinción de castas en cualquier país: pero, al igual que en otras aristocracias, también en la suya hay miles de plebeyos por un noble, muchos millones por un príncipe, la gran masa es simple populacho, *mob, rabble, la canaille*. Entre el rango de la naturaleza y el de la convención hay, desde luego, un llamativo contraste cuya compensación solo sería de esperar en una época dorada. Entretanto, los que están muy alto en uno y otro rango tienen en común el vivir en su mayoría en un distinguido aislamiento al que alude *Byron* cuando dice:

2. [Hay un misterio en el espíritu de las gentes que no lo tienen.]

To feel me in the solitude of kings,
Without the power that makes them bear a crown[3].
(*Proph[ecy] of Dante*, c. 1)

Pues el intelecto es un principio diferenciador que, por lo tanto, separa: sus distintos grados proporcionan a cada cual, aún más que los de la mera formación, diferentes conceptos a resultas de los cuales cada uno vive en cierto sentido en un mundo diferente en el que solo trata inmediatamente con el que está a su nivel, mientras que a los demás solo puede gritarles desde lejos e intentar hacerse comprensible para ellos. Las grandes diferencias en el grado y la formación del entendimiento abren entre un hombre y otro | un 162
ancho abismo que únicamente puede salvar la bondad de corazón que es, por el contrario, el principio unificador que identifica a todos los demás con el propio yo. Sin embargo, la vinculación sigue siendo moral: no puede hacerse intelectual. Incluso dentro de un grado análogo de instrucción, la conversación entre un gran espíritu y una mente vulgar se asemeja a un mismo viaje hecho por un hombre en un brioso caballo y por otro a pie. Para ambos se hace enseguida sumamente pesado y, a la larga, imposible. Ciertamente, el jinete puede desmontar durante un breve trayecto para caminar con el otro; aunque también entonces le dará mucho que hacer la impaciencia de su caballo. —

Nada debería fomentarse tanto en el público como el conocimiento de aquella *aristocracia intelectual de la naturaleza*. Gracias a él se comprendería que, cuando se trata de hechos, o sea, cuando hay que referirse a experimentos, viajes, códices, libros de historia y crónicas, la mente normal es suficiente; en cambio, cuando se trata de meros *pensamientos*, sobre todo de aquellos cuya materia, los datos, están a disposición de todos y en los que en realidad solo se trata de *pensar antes* que los demás, resulta ineludible una clara superioridad, una eminencia innata que solo proporciona la naturaleza y de forma sumamente infrecuente; y nadie que no dé inmediatas pruebas de ella merece ser oído. Si se pudiera conferir al público una opinión propia en este tema, dejaría de desperdiciar el escaso tiempo que dedica a su formación en las producciones de mentes vulgares, es decir, en las incontables chapuzas poéticas y filosóficas

3 Sentir la soledad de los reyes
Pero estar privado del poder
Que les hace llevar una corona.

como las que cada día empolla; no se agarraría siempre a lo más nuevo con la pueril ilusión de que los libros, igual que los huevos, hay que saborearlos frescos, sino que se atendría a los resultados de los pocos autores selectos y vocacionales de todas las épocas y pueblos, intentaría conocerlos y llegar a entenderlos, y podría así alcanzar poco a poco una auténtica formación. Entonces desaparecerían aquellas miles de producciones sin oficio que, como la mala hierba, dificultan el crecimiento del trigo.

| Capítulo 16[1]

SOBRE EL USO PRÁCTICO DE LA RAZÓN Y EL ESTOICISMO

En el capítulo séptimo he mostrado que en la teoría el partir de *conceptos* conduce únicamente a resultados mediocres, mientras que los logros excelentes requieren la creación a partir de la intuición misma, como fuente de todo conocimiento. Pero en la práctica es al revés: aquí el ser determinado por lo intuitivo es lo propio del animal, pero resulta indigno del hombre, que posee *conceptos* para dirigir su obrar y está así emancipado del poder del presente intuitivo al que el animal se halla incondicionalmente entregado. En la medida en que el hombre hace valer ese privilegio, se puede llamar *racional* a su obrar, y solo en *ese* sentido se puede hablar de *razón práctica*, no en el sentido *kantiano*, cuyo carácter insostenible he expuesto detenidamente en el escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*.

Pero no es fácil determinarse únicamente por *conceptos*: hasta al ánimo más fuerte le presiona poderosamente el cercano mundo exterior con su realidad intuitiva. Mas el espíritu humano demuestra su dignidad y grandeza precisamente al vencer esa impresión y negar su ilusorio juego. Así, cuando los estímulos de disfrute y placer no le afectan, o cuando la amenaza y la furia de los enemigos enfurecidos no le conmueven, la súplica de los amigos errados no hace vacilar su decisión, los engaños de los que las intrigas organizadas le rodean le dejan impasible y el escarnio de los necios y de las masas no le hace perder de vista ni equivocarse acerca de su propio valor: entonces parece encontrarse bajo el influjo de un mundo del

1. Este capítulo se refiere al § 16 del primer volumen.

espíritu (el de los conceptos) visible sólo para él, y ante el cual aquel presente intuitivo abierto para todos se disipa como una fantasma.
164 | — Lo que, por contra, otorga al mundo externo y la realidad visible su enorme poder sobre el ánimo es su cercanía e inmediatez. Así como la aguja imantada se mantiene en su dirección debido al efecto unificado de las fuerzas naturales dispersas que cubren toda la Tierra y, no obstante, puede ser perturbada y ponerse a oscilar violentamente por un pequeño trozo de hierro que se le acerque, así también en ocasiones hasta un espíritu fuerte puede quedar desconcertado y perturbado por acontecimientos y hombres insignificantes cuando actúan sobre él desde muy cerca; y la resolución más meditada puede ponerse a vacilar de momento por un contramotivo insignificante pero inmediatamente presente. Pues el influjo relativo de los motivos se halla bajo una ley que es directamente opuesta a aquella según la cual actúan los pesos en una balanza, y a resultas de la cual un motivo muy nimio pero muy cercano puede prevalecer sobre otro mucho más fuerte pero que actúa de lejos. La condición del ánimo que hace a este determinarse según esa ley, y no sustraerse a ella en virtud de la verdadera razón práctica, es lo que los antiguos designaron como *animi impotentia,* que significa propiamente *ratio regendae voluntatis impotens*[2]. Todo *afecto* (*animi perturbatio*) nace precisamente porque una representación que actúa sobre nuestra voluntad se nos pone tan cerca que oculta todo lo demás y no podemos ver nada más que *ella*, con lo que por un instante nos volvemos incapaces de tomar en consideración lo demás. Un buen medio contra esto sería alcanzar a contemplar el presente como si fuera pasado, acostumbrando la apercepción al estilo epistolar de los romanos. En cambio, sí somos capaces, a la inversa, de contemplar lo remotamente pasado como presente con tanta viveza, que los antiguos afectos dormidos durante largo tiempo vuelven a despertar con toda su vehemencia. — Del mismo modo, nadie se indignaría ni se desconcertaría ante una desgracia o contrariedad, si la razón le hiciera tener siempre presente lo que verdaderamente es el hombre: el ser más indigente, abandonado cada día y cada hora a desdichas sin cuento, grandes y pequeñas, τὸ
165 δειλότατον ζῶον[3], que tiene que vivir en cuidado | y temor permanentes. Πᾶν ἐστι ἄνθρωπος συμφορά[4] (*homo totus est calamitas*), dijo ya Heródoto.

2. [Razón incapaz de regir la voluntad.]
3. [El animal más indigente.]
4. [«El hombre es todo desdicha», Heródoto, *Historias* I, 32.]

El uso de la razón en la práctica hace ante todo que se recomponga la parcialidad y disgregación del mero conocimiento intuitivo, y que las contradicciones que este presenta se empleen como correcciones recíprocas, con lo que se obtiene el correcto resultado objetivo. Por ejemplo, si contemplamos la mala acción de un hombre, le condenaremos; en cambio, al considerar únicamente la necesidad que le ha movido a ello, nos compadeceremos de él: la razón, mediante sus conceptos, sopesa ambas cosas y llega al resultado de que hay que refrenarle, limitarle y dirigirle con un castigo adecuado.

Recuerdo aquí de nuevo la sentencia de Séneca: *Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi*[5]. Pero dado que, como he demostrado en el libro cuarto, el sufrimiento es de naturaleza positiva y el placer negativo, aquel que adopte el conocimiento abstracto o de razón como pauta de su obrar y piense siempre en las consecuencias de este y en el futuro tendrá que practicar muy a menudo el *sustine et abstine*[6]; pues para conseguir la menor cantidad posible de dolor en la vida, tendrá que sacrificar la mayoría de las veces las más intensas alegrías y placeres, teniendo presente el ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ[7] (*quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens*). Por eso en él el futuro toma prestado del presente, y no como en los necios imprudentes en los que el presente toma prestado del futuro que, así empobrecido, pronto llegará a la bancarrota. En aquel la razón tiene que adoptar la mayoría de las veces el papel de un malhumorado mentor e instar incesantemente a renuncias sin poder prometer a cambio nada más que una existencia bastante exenta de dolor. Ello se debe a que la razón, por medio de sus conceptos, abarca *la totalidad* de la vida, cuyo resultado, en el mejor de los casos calculables, no puede ser sino el que se ha dicho.

Esta aspiración a una existencia sin dolor, en la medida en que sea posible aplicando y siguiendo la reflexión racional, y llegando a conocer la verdadera condición de la vida, ha dado lugar, al ser desarrollada con una estricta consecuencia y hasta | el extremo, al 166
cinismo, del que después surgió el *estoicismo*; quisiera explicarlo aquí con unas pocas observaciones, a fin de fundamentar con mayor solidez la exposición con la que concluye nuestro primer libro.

5. [«Si quieres someterlo todo a ti, sométete a la razón», *Epistolae ad Lucilium*, 37, 4.]

6. [«Soportar y renunciar», Epicteto en *Gellius* XII, 19, 6.]

7. [«El sabio aspira a lo que no causa dolor, no al placer», Aristóteles, *Ethica Nicomachea* VII, 12.]

Todos los sistemas morales de la Antigüedad, con la única excepción del platónico, eran directrices para una vida bienaventurada: por lo que en ellos el fin de la virtud no estaba más allá de la muerte sino en este mundo. Pues la virtud es para ellos el recto camino para la vida verdaderamente feliz: por eso la elige el sabio. De ahí proceden los amplios debates y las agudas y siempre renovadas investigaciones, transmitidas especialmente por Cicerón, acerca de si la virtud basta ella sola y por sí misma para llegar a la vida feliz, o si se precisa además de alguna otra cosa; si el virtuoso y sabio es feliz también en el tormento y en la rueda del suplicio o en el toro de Flaris, o si la cosa no llega tan lejos. Pues esa sería, desde luego, la prueba de fuego de una ética de esa clase: su ejercicio tendría que hacernos felices de manera inmediata e incondicionada. Si no es capaz, entonces no consigue lo que debe y hay que rechazarla. Por eso es tan acertado como acorde con el punto de vista cristiano, el hecho de que *Agustín* anteponga a su exposición de los sistemas morales de la Antigüedad (*De civ. Dei* XIX, c. 1) la siguiente observación: *Exponenda sunt nobis argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere* in hujus vitae infelicitate *motili sunt; ut ab eorum rebus vanis spes nostra quid differat clarescat. De finibus bonorum et malorum multa inter se philosophi disputarunt; quam quaestionem maxima intentione versantes, invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum: illud enim est finis bonorum*[8]. Quisiera dejar fuera de toda duda el fin eudaimonístico de la ética antigua al que se ha aludido, por medio de algunas expresivas sentencias de sus autores. *Aristóteles* dice en la *Eth. magna* I, 4: Ἡ εὐδαιμονία ἐν τῷ εὖ ζῆν ἐστίν, τὸ δὲ εὖ ζῆν ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν[9] (*Felicitas in bene vivendo posita est: verum bene vivere est in eo positum, ut secundum virtutem vivamus*); compárese con *Eth. Nicom.* I, 5. —En *Cic. Tusc.* V, 1, se dice: *Nam, quum ea causa*
167 *impulerit eos, qui primi se ad philosophiae studia contulerunt, ut, |*
omnibus rebus posthabitis, totos se in optimo vitae statu exquirendo collocarent; profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam

8. [«Se han de exponer los argumentos de los mortales, con los que se han esforzado en conseguir la felicidad *en la infelicidad de esta vida*, a fin de que quede claro en qué medida difiere nuestra esperanza de esos vanos intentos. Mucho se ha discutido entre los filósofos acerca del supremo Bien y del Mal supremo; al reflexionar sobre esta cuestión con su máximo empeño, han intentado descubrir qué es lo que hace feliz al hombre: pues eso es el Bien supremo», *De civitate Dei* XIX, 1.]

9. [«La felicidad está en el vivir bien, pero el vivir bien está en vivir según la virtud», *Ethica magna* I, 4, 1184b.]

operamque posuerunt[10]. Según *Plutarco* (*De repugn. stoic.*, c. 18), dijo *Crisipo*: Τὸ κατὰ κακίαν ζῆν τῷ κακοδαιμόνως ζῆν ταὐτόν ἐστιν[11] (*vitiose vivere idem est, quod vivere infeliciter*). — *Ibid.*, c. 26: Ἡ φρόνησις οὐχ ἕτερόν ἐστι τῆς εὐδαιμονίας καθ' ἑαυτό, ἀλλ' εὐδαιμονία[12] (*Prudentia nihil differt a felicitate, estque ipsa adeo felicitas*). — En *Stob. Ecl.* II, c. 7: Τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται[13] (*Finem esse dicunt felicitatem, cujus causa fiunt omnia*). — Εὐδαιμονίαν συνωνυμεῖν τῷ τέλει λέγουσι[14] (*Finem bonorum et felicitatem synonyma esse dicunt*). En *Arrian. diss. Epict.* I, 4: Ἡ ἀρετὴ ταύτην ἔχει τὴν ἐπαγγελίαν, εὐδαιμονίαν ποιῆσαι[15] (*Virtus profiretur, se felicitate praestare*). — *Sen. ep.* 90: *Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit.* — *Id., ep.* 108: *Illud admoneo, auditiones philosophorum, lectionemque, ad propositum beatae vitae trahendam*[16].

Este fin de la vida máximamente feliz lo establece también la ética de los *cínicos*, tal y como atestigua explícitamente el emperador *Juliano*: *Orat.* VI: Τῆς Κυνικῆς δὲ φιλοσοφίας σκοπὸς μέν ἐστι καὶ τέλος, ὥσπερ δὴ καὶ πάσης φιλοσοφίας, τὸ εὐδαιμονεῖν· τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ ζῆν κατὰ φύσιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας[17] (*Cynicae philosophiae, ut etiam omnis philosophiae, scopus et finis est feliciter vivere: felicitas vitae autem in eo posita est, ut secundum naturam vivatur, nec vero secundum opiniones multitudinis*). Pero los cínicos tomaron para ese fin un camino especial y directamente opuesto al habitual: el de

10. [«Pues, dado que esta causa impulsó a los que se entregaron por primera vez al estudio de la filosofía a, posponiéndolo todo, afanarse en su totalidad por alcanzar el mejor estado de la vida, pusieron ciertamente tanto cuidado y trabajo en ese estudio, con la esperanza de una vida feliz», Cicerón, *Tusculanae disputationes* V, 1, 2.]

11. [«La vida en el vicio es lo mismo que la vida infeliz», *De stoicorum repugnantiis*, 18, 1042a.]

12. [La prudencia no es por sí misma diferente de la felicidad, sino que es felicidad.]

13. [«Dicen que la felicidad es el fin por el que todo se hace», Stobeo, *Eclogae physicae et ethicae* II, c. 7]

14. [Dicen que felicidad es sinónimo de fin.]

15. [«La virtud lleva consigo la promesa de producir felicidad», Arriano, *Epicteti dissertationes* I, 4.]

16. [«Por lo demás, (la sabiduría) tiende hacia un estado de felicidad, conduce a él, abre el camino hacia él»; «recuerdo que el oír y leer a los filósofos tiene como propósito la vida feliz», Séneca, *Epistolae ad Lucilium*, 90 y 108.]

17. [«El propósito y fin de la filosofía de los cínicos, como de toda filosofía, es vivir feliz; pero vivir feliz consiste en vivir según la naturaleza y no según la opinión de la mayoría», Juliano, *Orationes* VI, 193d.]

la renuncia llevada hasta el mayor extremo posible. En efecto, partieron de la opinión de que los movimientos que provocan en la voluntad los objetos que la estimulan y la excitan; el penoso y casi siempre apremiante esfuerzo por conseguirlos o, cuando se han conseguido, el temor a perderlos; y, finalmente, la pérdida misma, son capaces de generar mucho mayor dolor que la privación de aquellos objetos. Por eso, a fin de conseguir una vida lo más exenta posible de dolor, eligieron el camino de la máxima privación y
168 huyeron de todos los placeres como de trampas con | las que el hombre es entregado al dolor. Y de este modo podían desafiar audazmente a la fortuna y sus caprichos. Este es *el espíritu del cinismo*: claramente lo expresa Séneca en *De tranquilitate animi*, capítulo octavo: *Cogitandum est, quanto levior dolor sit, non habere, quam perdere*: *et intelligemus, paupertati eo minorem tormentorum, quo minorem damnorum esse materiam.* Luego: *Tolerabilius est faciliusque, non acquirere, quam amittere. — Diogenes effecit, ne quid sibi eripi posset, — qui se fortuitis omnibus exuit. — Videtur mihi dixisse*: *age tuum negotium, fortuna*: *nihil apud Diogenem jam tuum est*[18]. Lo más paralelo a esta frase es la cita de *Stobeo*: (*Ecl.* II, 7): Διογένης ἔφη νομίζειν ὁρᾶν τὴν Τύχην ἐνορῶσαν αὐτὸν καὶ λέγουσαν· τοῦτον δ' οὐ δύναμαι βαλέειν κύνα λυσσητῆρα[19] (*Diogenes credere se dixit, videre Fortunam, ipsum intuentem, ac dicentem: ast hunc non potui tetigisse canem rabiosum*). De ese mismo espíritu del cinismo da fe el epitafio de *Diógenes* en la *Suda*, voz Φιλισκός, y en Diógenes Laercio VI, 2:

Γηράσκει μὲν χαλκὸς ὑπὸ χρόνου· ἀλλὰ σὸν οὔτι
Κῦδος ὁ πᾶς αἰών, Διόγενες, καθελεῖ.
Μοῦνος ἐπεὶ βιοτῆς αὐτάρκεα δόξαν ἔδειξας
Θνητοῖς, καὶ ζωῆς οἶμον ἐλαφροτάτην[20]

(*Aera quidem absumit tempus, sed tempore numquam*
Interitura tua est gloria, Diogenes:

18. [Hay que pensar cuánto más leve es el dolor de no tener que el de perder: y comprendemos que el pobre sufre tanto menos los tormentos cuanto menor es la materia del daño. Es más tolerable y más fácil no ganar que perder. — Diógenes dejó sentado que nada se puede arrebatar a quien se ha despojado de todo lo fortuito. — Me parece que diría: ocúpate de tus asuntos, fortuna: nada tuyo hay ya junto a Diógenes.]

19. [«Diógenes dijo que creyó ver a la fortuna mirándole y diciendo: 'No puedo alcanzar a este perro rabioso'», *Eclogae* II, 7.]

20. [El bronce envejece con el tiempo; pero nunca el tiempo /Aniquilará tu gloria, oh, Diógenes. /Porque solo tú enseñaste la doctrina de la vida independiente /A los mortales, y el camino de la existencia liviana.]

Quandoquidem ad vitam miseris mortalibus aequam
Monstrata est facilis, te duce, et ampla via).

El pensamiento fundamental del cinismo es, por consiguiente, que la vida en su forma más simple y nuda, con las miserias que la naturaleza le ha adjudicado, es lo más soportable y lo que se ha de elegir; porque todos los recursos, comodidades, diversiones y placeres con los que se la quiere hacer más agradable no llevan consigo más que molestias nuevas y mayores que las que originariamente le pertenecen. Por eso hay que considerar como expresión nuclear de su doctrina la siguiente tesis: Διογένης ἐβόα πολλάκις λέγων, τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ῥᾴδιον ὑπὸ τῶν θεῶν δεδόσθαι, ἀποκεκρύφθαι δὲ αὐτὸν | ζητούντων μελίπηκτα καὶ μύρα 169
καὶ τὰ παραπλήσια[21] (*Diogenes clamabat saepius, hominum vitam facilem a diis dari, verum occultari illam quaerentibus mellita cibaria, unguenta, et his similia— Diog. Laert.* VI, 2). Y también: Δέον, ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων, τοὺς κατὰ φύσιν ἑλομένους, ζῆν εὐδαιμόνως· παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι. — τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν, ὅνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων[22] (*Quum igitur, repudiatis inutilibus laboribus, naturales insequi, ac vivere beate debeamus, per summam dementiam infelices sumus. — eandem vitae formam, quam Hercules, se vivere affirmans, nihil libertati praeferens — Ibid.*). En consecuencia, los antiguos y auténticos cínicos: Antístenes, Diógenes, Crates y sus discípulos, renunciaron de una vez por todas a cualquier posesión, a todas las comodidades y placeres, a fin de escapar para siempre de la fatiga y la inquietud, de la dependencia y los dolores que están irremediablemente unidos a aquellas ventajas sin que estas los compensen. Con la indispensable satisfacción de las necesidades más apremiantes y la renuncia a todo lo superfluo pensaron que salían bien librados. Y así se contentaban con lo que en Atenas y Corinto se podía obtener casi de balde, como altramuces, agua, un mal capotillo, una alforja y un garrote; ocasionalmente mendigaban en la medida de lo necesario, pero no trabajaban. No aceptaban nada que fuera más allá de las

21. [Diógenes decía muchas veces a gritos que los dioses habían concedido a los hombres una vida fácil, pero eso quedaba oculto para los que buscaban mieles, ungüentos y cosas semejantes.]

22. [Es necesario para una vida feliz, en vez de los trabajos inútiles, lo que sigue a la naturaleza. A causa de la locura son infelices [los hombres]. — Exhortando a llevar la misma forma de vida que Hércules, que nada prefería a la libertad.]

necesidades indicadas. Su objetivo era la independencia en el sentido más amplio. Su tiempo lo empleaban en descansar, pasear, hablar con todos los hombres, burlarse, reír y bromear: su carácter era de despreocupación y gran serenidad. Y puesto que con ese modo de vida no tenían que perseguir ninguna aspiración personal, ningún propósito ni fin, habiéndose elevado incluso por encima de los impulsos humanos y disfrutando siempre de un completo ocio, eran extremadamente aptos, como varones de probada fuerza espiritual, para convertirse en consejeros y censores de los demás. Por eso dice *Apuleyo* (*Florida* IV): *Crates, ut lar familiaris apud homines suae aetatis cultus est. Nulla domus ei unquam clausa erat: nec erat patrisfamilias tam absconditum secretum, quin eo tempestive*
170 *Crates interveniret, litium omnium et jurgiorum inter propinquos | disceptator et arbiter*[23]. También en esto, como en tantas otras cosas, muestran su gran parecido con los monjes mendicantes modernos, es decir, con los mejores y más auténticos de ellos, cuyo ideal se puede representar en el capuchino Cristóbal de la famosa novela de *Manzoni*. Mas esa semejanza está en los efectos, no en las causas. Coinciden en el resultado, pero el pensamiento fundamental de ambos es totalmente distinto: en los monjes es, igual que en los saniasis[24] afines a ellos, un fin emplazado más allá de la vida; pero en los cínicos es únicamente la convicción de que resulta más fácil reducir al mínimo sus deseos y necesidades que lograr satisfacerlas al máximo, lo cual es hasta imposible, ya que con la satisfacción los deseos y necesidades crecen hasta el infinito; de ahí que, para alcanzar el fin de todas las éticas antiguas —la mayor felicidad posible en esta vida—, tomaran el camino de la renuncia como el más corto y fácil: ὅθεν καὶ τὸν Κυνισμὸν εἰρήκασιν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν[25] (*unde et Cynismum dixere compendiosam ad virtutem viam. Diog. Laert.* VI, 9). — La diferencia fundamental entre el espíritu del cinismo y el de la ascética se pone claramente de manifiesto en la humildad que es esencial a la ascética pero tan ajena al cinismo que, al contrario, tiene por armas el orgullo y el desprecio de todos los demás:

23. [Crates fue venerado entre los hombres de su tiempo como un dios familiar. Ninguna casa le fue nunca cerrada: ningún padre de familia tenía un secreto tan escondido que Crates no tuviera que ver oportunamente en él, siendo juez y árbitro de todos los litigios y disputas entre parientes.]

24. Eremitas hindúes. [*N. de la T.*]

25. [Por lo cual también se ha dicho que el cinismo es un atajo hacia la virtud.]

Sapiens uno minor est Jove, dives,
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum[26].

En cambio, atendiendo al espíritu del asunto, la visión de la vida de los cínicos coincide con la de *J. J. Rousseau,* tal como la expone en el *Discours sur l'origine de l'inégalité*; porque también él nos quiere retrotraer al rudo estado de naturaleza y considera que la reducción de nuestras necesidades al mínimo es el camino más seguro para la felicidad. — Por lo demás, los cínicos fueron exclusivamente filósofos *prácticos*: al menos yo no tengo noticia alguna de su filosofía teórica.

De ellos surgieron los *estoicos*, al transformar la práctica en teoría. Opinaban que no es necesario privarse *realmente* de todo lo superfluo, sino que basta con que las posesiones y | los placeres sean 171
permanentemente considerados *superfluos* y a expensas del destino: pues entonces la privación real, si acaso se produjera, no resultaría inesperada ni difícil. Todo se puede tener y disfrutar; solo que hay que mantener siempre presente el convencimiento de la falta de valor y el carácter superfluo de tales bienes, por un lado, y de su inseguridad y caducidad, por otro; y así estimarlos todos en muy poco y estar siempre dispuesto a abandonarlos. E incluso aquel que tenga que privarse realmente de aquellas cosas para no conmoverse con ellas, muestra así que en su corazón las considera como bienes verdaderos que ha de alejar de su vista para no llegar a codiciarlos. El sabio, sin embargo, sabe que no son bienes sino más bien cosas totalmente indiferentes, ἀδιάφορα y, en todo caso, προηγμένα[27]. Por eso cuando se le ofrezcan los aceptará, pero estará siempre dispuesto a dejar con la mayor indiferencia que se vayan de nuevo cuando el azar al que pertenecen los reclame; porque son τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν[28]. En este sentido, dice *Epicteto* en el capítulo 7 que el sabio, igual que el que desembarca en un país, se podrá divertir con una muchacha o un chiquillo, pero siempre estará listo para marcharse de nuevo en cuanto llame el capitán.— Así completaron los *estoicos* la teoría de la indiferencia y la independencia a costa de la práctica, ya que redujeron todo a un proceso mental y, a través de argumentos como los que ofrece el primer capítulo de Epicteto, se

26. [«Sólo por debajo de Júpiter está el sabio, rico /Libre, venerado, bello y, en suma, rey de reyes», Horacio, *Epistolas* I, 1, 106.]
27. [Indiferentes /Preferibles.]
28. [De aquello que no depende de nosotros.]

acercaron con sofismas a todas las comodidades de la vida. Pero no se habían percatado de que toda costumbre se convierte en necesidad y, por lo tanto, solamente con dolor se puede renunciar a ella; que la voluntad no permite que se juegue con ella y no puede disfrutar si no ama los placeres; que un perro no permanece impasible cuando se le pasa una salchicha por el hocico, ni tampoco un sabio cuando tiene hambre; y que entre desear y renunciar no hay un término medio. Mas ellos creían satisfacer sus principios fundamentales cuando, sentados en un lujoso festín romano, no dejaban ningún plato sin probar pero aseguraban que todos aquellos eran sin excepción meros προηγμένα, no ἀγαθά[29]; o, hablando en nuestro
172 idioma, comían, bebían y se daban una buena vida | pero no sabían dar gracias al buen Dios por ello sino que, antes bien, ponían cara de fastidio y aseguraban con formalidad que no les interesaba un diablo nada de toda aquella comilona. Esta era la tarjeta de presentación de los *estoicos*: eran, pues, fanfarrones y estaban con los *cínicos* aproximadamente en la misma relación que los bien cebados benedictinos y agustinos con los franciscanos y capuchinos. Cuanto más descuidan la práctica, tanto más refinan la teoría. Quisiera añadir aquí algunas confirmaciones y observaciones complementarias a la discusión sobre el tema presentada al final del primer libro.

Si dentro de los escritos de los estoicos que nos han quedado, redactados todos ellos de forma asistemática, investigamos la razón última de aquel ánimo impasible que continuamente se nos exige, encontramos que no es otra más que el conocimiento de que el curso del mundo es totalmente independiente de nuestra voluntad y los males que nos aquejan, inevitables. Una vez que hemos regulado nuestras pretensiones de acuerdo con esa correcta visión, entonces afligirse, alegrarse, temer y esperar resulta una necedad a la que ya no estamos sujetos. Por eso, sobre todo en los comentarios de Arriano, se incurre subrepticiamente en la idea de que todo lo que está οὐκ ἐφ' ἡμῖν (es decir, que no depende de nosotros) sería también οὐ πρός ἡμᾶς (es decir, que no nos concierne). No obstante, sigue siendo verdad que todos los bienes de la vida están en pos del azar, por lo que, si hemos puesto en ellos nuestra felicidad, seremos infelices en cuanto este, en el ejercicio de su poder, nos los arrebate. A este indigno destino nos ha de sustraer el uso correcto de la razón, gracias al cual no consideramos nunca los bienes como nuestros sino solamente como prestados durante un tiempo indeterminado:

29. [Cosas preferibles /Bienes.]

ese es el único modo de no perderlos nunca. Por eso dice *Séneca* (*Ep.* 98): *Si, quid humanarum rerum varietas possit, cogitaverit, ante quam senserit*[30], y *Diógenes Laercio* (VII, 1, 87): Ἴσον δέ ἐστι τὸ κατ᾽ ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ᾽ ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν[31] (*Secundum virtutem vivere idem est, quod secundum experientiam eorum, quae secundum naturam accidunt, vivere*). Con ello se corresponde en particular el pasaje de los tratados sobre Epicteto de *Arriano*, vol III, c. 24, 84-89; y especialmente, como confirmación de lo que dije a este respecto en el primer volumen, el pasaje: | 173
Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον τοῖς ἀνθρώποις πάντων τῶν κακῶν, τὸ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς μὴ δύνασθαι ἐφαρμόζειν τοῖς ἐπὶ μέρους[32] (*Haec enim causa est hominibus omnium malorum, quod anticipationes generales rebus singularibus accomodare non possunt*). En el mismo sentido se expresa el pasaje de *Antonino* (IV, 29): Εἰ ξένος κόσμου ὁ μὴ γνωρίζων τὰ ἐν αὐτῷ ὄντα, οὐχ ἧττον ξένος καὶ ὁ μὴ γνωρίζων τὰ γιγνόμενα[33], es decir: «Si es extranjero en el mundo quien no sabe lo que en él ocurre, no lo es menos el que no sabe cómo ocurre». También el undécimo capítulo del *De tranquillitate animi* de Séneca es una perfecta demostración de esa visión. La opinión de los estoicos se resume en que si el hombre ha contemplado un instante el capricho de la fortuna y hace uso de su razón, tiene que reconocer tanto el rápido cambio de los dados como la ausencia de valor intrínseco de las fichas y, por lo tanto, permanecer impasible ante ellos. En general, la visión estoica puede expresarse así: nuestro sufrimiento nace siempre de la inadecuación entre nuestros deseos y el curso del mundo. Por eso uno de ellos tiene que cambiar y adecuarse al otro. Y, puesto que el curso de las cosas no está en nuestro poder (οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν), tenemos que dirigir nuestro querer y desear de acuerdo con el curso de las cosas: pues solo la voluntad está ἐφ᾽ ἡμῖν. Esa adaptación del querer al curso del mundo externo, es decir, a la naturaleza de las cosas, se designa muy a menudo con el multívoco κατὰ φύσιν ζῆν[34]. Véase *Arriani Diss*. II, 17, 21, 22. También *Séneca* apunta a esta opinión cuando

30. [«(Así se quedará uno tranquilo) si ha pensado en lo que es capaz de hacer la inconstancia de las cosas humanas antes de sentirlo», *Epistolae ad Lucilium*, 98.]

31. [Es lo mismo vivir según la virtud que según la experiencia de lo que acontece de acuerdo con la naturaleza.]

32. [«Pues esta es para los hombres la causa de todos los males, que no son capaces de ajustar las previsiones generales al caso particular», *Arriano, Epicteti dissertationes* IV, 1, 42.]

33. [Marco Aurelio, *Meditaciones* IV, 29.]

34. [Vivir según la naturaleza.]

dice (*Ep.* 119): *Nihil interest, utrum non desideres, an habeas. Summa rei in utroque est eadem: non torqueberis*[35]. Y *Cicerón* (*Tusc.* IV, 26), dice: *Solum habere velle, summa dementia est*[36]. Igualmente, *Arriano* (IV, 1. 175): Οὐ γὰρ ἐκπληρώσει τῶν ἐπιθυμουμένων ἐλευθερία παρασκευάζεται, ἀλλὰ ἀνασκευῇ τῆς ἐπιθυμίας[37] (*Non enim explendis desideriis libertas comparatur, sed tollenda cupiditate*).

Como confirmación de lo que he dicho en el lugar citado acerca del ὁμολογουμένως ζῆν[38] de los estoicos, se pueden examinar las citas que compendian *Ritter* y *Preller* en la *Historia philosophiae*
174 *Graeco-Romanae*, § 398; | e igualmente la sentencia de *Séneca* (*Ep.* 31 y otra vez *Ep.* 74): *Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi*[39]. El espíritu general de la Estoa lo refleja claramente este pasaje de *Séneca* (*Ep.* 92): *Quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene judicati tenax*[40]. El estudio de los estoicos en su conjunto convencerá a cualquiera de que el fin de su ética, igual que el de la ética del *cinismo* del que surgió, no es sino una vida lo más exenta posible de dolor y, con ello, lo más feliz posible; de donde se sigue que la moral estoica es una forma especial de *eudaimonismo*. No tiene, como la ética hindú, la cristiana o incluso la platónica, una tendencia metafísica, un fin transcendente, sino un propósito plenamente inmanente y a alcanzar en esta vida: la impasibilidad (ἀταραξία) y la imperturbable felicidad del sabio, a quien nada puede inquietar. Pero no se puede negar que los estoicos tardíos, en concreto Arriano, perdieron a veces de vista ese fin y en ellos se delata una tendencia realmente ascética que se puede atribuir al cristianismo ya para entonces extendido y, en general, al espíritu oriental. — Si examinamos de cerca y seriamente el fin del estoicismo, la ἀταραξία, encontramos en ella un mero endureci-

35. [«Nada importa si no deseas algo o si lo tienes. Lo fundamental es en ambos casos lo mismo: no sufrirás», *Epistolae ad Lucilium*, 119, 2.]

36. [«Solamente querer tener es la máxima locura», *Tusculanae disputationes* IV, 26, 56.]

37. [«Pues no se consigue la libertad con la satisfacción de lo deseado sino con la destrucción del deseo», Arriano, *Epicteti dissertationes* IV, 1, 175.]

38. [«Vivir en conformidad»; véase vol. I, p. 106 (pp. 140-141).]

39. [«La virtud perfecta está en la indiferencia y en un curso de vida siempre coherente consigo mismo», *Epistolae ad Lucilium*, 31, 8.]

40. [«¿En qué consiste la vida feliz? En la seguridad y la tranquilidad perpetuas. Eso lo dará la grandeza de ánimo, lo dará la constancia que se obstina en juzgar correctamente», *Epistolae ad Lucilium*, 92, 3.]

miento e insensibilidad hacia los golpes del destino, que se consiguen teniendo siempre presente la brevedad de la vida, la vacuidad de los placeres y la inconstancia de la dicha, como también comprendiendo que la diferencia entre la felicidad y la desdicha es mucho menor de lo que nos pueda representar la anticipación de ambas. Pero eso no es aún un estado feliz sino solo un resignado soportar los sufrimientos que se han previsto como inevitables. Mas la grandeza de espíritu y la dignidad radican en aguantar lo inevitable silenciosa y pacientemente, en melancólica tranquilidad, permaneciendo igual, mientras otros pasan del júbilo a la desesperación y de esta a aquel. — Por consiguiente, se puede concebir también el estoicismo como una dietética del espíritu conforme a la cual, lo mismo que se endurece el cuerpo frente al influjo del viento y del clima, frente a la incomodidad y el cansancio, también hay que endurecer el ánimo frente a | la desdicha, el peligro, la pérdida, la 175
injusticia, la perfidia, la traición, el orgullo y la necedad de los hombres.

Hago notar además que los καθήκοντα[41] de los estoicos, traducidos por *Cicerón* como *officia*, significan aproximadamente las obligaciones o aquello que es conveniente hacer, en inglés *incumbencies*, en italiano *quel che tocca a me di fare, o di lasciare*; o sea, en general, lo que *corresponde* hacer a un ser racional. Véase *Diog. Laert*. VII, 1, 109. — Por último, el *panteísmo* de los estoicos, que para nada se ajusta a los discursos ramplones de *Arriano*, queda expresado con la mayor claridad por Séneca: *Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest: si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet* (*Quaest. natur*. I, *praefatio*, 12 [sic])[42].

41. [Lo que concierne, el deber.]

42. [«¿Qué es Dios? La mente del universo. ¿Qué es Dios? Todo lo que ves y todo lo que no ves. Solamente así se le reconoce su magnitud, mayor que la cual nada puede pensarse: si solo él es todo, llena su obra por dentro y por fuera», *Quaestiones naturales* I, *praefatio*, 13.]

Capítulo 17[1]

SOBRE LA NECESIDAD METAFÍSICA DEL HOMBRE

Con excepción del hombre, ningún ser se asombra de su propia existencia, sino que para todos esta se entiende por sí misma, hasta tal punto que ni la notan. En la tranquila mirada de los animales habla todavía la sabiduría de la naturaleza; porque en ellos la voluntad y el intelecto no se han separado aún lo suficiente como para que al encontrarse juntos puedan asombrarse uno de otro. Así, todo el fenómeno pende aquí firmemente del tronco de la naturaleza del que ha brotado y es partícipe de la inconsciente omnisapiencia de la gran Madre. — Solo después la esencia íntima de la naturaleza (la voluntad de vivir en su objetivación) ha ascendido vigorosa y alegremente a través de los dos reinos de los seres inconscientes y luego por la larga y amplia serie de los animales, llegando finalmente con la aparición de la razón, en el hombre, a la
176 reflexión: entonces se asombra de sus | propias obras y se pregunta qué es ella misma. Mas su asombro es tanto más grave por cuanto que aquí, por vez primera, se enfrenta conscientemente *a la muerte* y, junto a la finitud de toda existencia, le acosa también en mayor medida la vanidad de todo esfuerzo. Con esta reflexión y este asombro nace la *necesidad de una metafísica*, propia solo del hombre: por eso es un *animal metaphysicum*. En los albores de su conciencia también él se toma como algo que se entiende por sí mismo. Pero eso no dura mucho, sino que muy pronto, al tiempo de su primera reflexión, irrumpe ya aquella admiración que un día habrá de convertirse en madre de la metafísica. En consonancia con esto, afirma también *Aristóteles* en la «Introducción» de su *Metafísi-*

1. Este capítulo está en relación con el § 15 del primer volumen.

ca: Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν[2] (*Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari*). La disposición metafísica propiamente dicha consiste ante todo en ser capaz de asombrarse de lo habitual y cotidiano, lo que induce a convertir la *totalidad* del fenómeno en un problema; mientras que quien investiga en las ciencias reales sólo se asombra de los fenómenos seleccionados y raros, y su problema consiste simplemente en reducirlos a lo más conocido. Cuanto más bajo se encuentra el hombre en lo intelectual, menos tiene de enigmático para él la existencia misma: antes bien, con respecto a todas las cosas le parece que el cómo son y el que sean se entienden por sí mismos. Eso se debe a que su intelecto permanece aún plenamente fiel a su destino originario: servir a la voluntad como medio de los motivos; de ahí que se halle estrechamente ligado al mundo y a la naturaleza como parte integrante de los mismos, y por ello muy lejos de colocarse frente a la totalidad de las cosas desprendiéndose de ellas y así, subsistiendo provisionalmente por sí mismo, captar el mundo de forma puramente objetiva. En cambio, el asombro filosófico que de aquí nace está individualmente condicionado por un desarrollo superior de la inteligencia, pero no solo por eso; sino que, sin duda, es el conocimiento de la muerte, y con él la consideración del sufrimiento y la necesidad de la vida, lo que proporciona el más fuerte impulso a la reflexión filosófica y a la | interpretación metafísica del mundo. Si 177
nuestra vida estuviera exenta de fin y de dolor, quizás a nadie se le ocurriría preguntar por qué existe el mundo y tiene precisamente esta condición, sino que todo se entendería por sí mismo. Conforme a ello, encontramos que el interés que inspiran los sistemas filosóficos o religiosos tiene su principal punto de referencia en el dogma de una permanencia después de la muerte: y, si bien parece que los últimos convierten en tema principal la existencia de sus dioses y lo defienden con su mayor celo, en el fondo es simplemente porque han vinculado a él su dogma de la inmortalidad y lo consideran inseparable de él: solo eso les importa realmente. Porque si eso se les pudiera asegurar de otro modo, el vigoroso celo por sus dioses se enfriaría enseguida; y si, a la inversa, se les demostrara la total imposibilidad de una inmortalidad, aquel celo dejaría paso a una indiferencia casi total: pues el interés en la existencia de los dioses desaparecería junto con la esperanza de un trato más cercano con

2. [«Pues por la admiración comenzaron los hombres ahora y al principio a filosofar», Aristóteles, *Metafísica* I, 982b, 12-13.]

ellos, salvo en la parte en que se les pudiera atribuir una influencia en los acontecimientos de la vida presente. Pero si la permanencia tras la muerte, acaso porque supone el carácter originario del ser, se demostrara como incompatible con la existencia de los dioses, entonces sacrificarían inmediatamente a estos en aras de la propia inmortalidad y pondrían su celo en el ateísmo. En la misma razón se basa el que los sistemas propiamente materialistas, como también los absolutamente escépticos, nunca hayan podido obtener una influencia general o duradera.

Templos e iglesias, pagodas y mezquitas en todos los países y todos los tiempos, en esplendor y tamaño, dan testimonio de la necesidad metafísica del hombre que, fuerte e indestructible, pisa los talones a la física. Quien tenga un humor satírico podría, desde luego, añadir que ese es un chiquillo humilde que se contenta con poca comida. De vez en cuando se puede satisfacer con burdas fábulas e insípidos cuentos: solo con ser inculcados lo bastante temprano, se convierten en explicaciones suficientes de su existencia y soportes de su moralidad. Considérese, por ejemplo, el Corán:
178 este deplorable libro fue | suficiente para fundar una religión mundial, satisfacer la necesidad metafísica de incontables millones de hombres desde hace 1.200 años, convertirse en el fundamento de su moral y de un significativo desprecio de la muerte, como también para entusiasmarlos en sangrientas guerras y en las más amplias conquistas. En él encontramos la forma más triste y miserable del teísmo. Por mucho que se haya echado a perder con las traducciones, no he podido descubrir en él un solo pensamiento de valor. Tales cosas demuestran que la capacidad metafísica no va de la mano con la necesidad metafísica. Parecerá, no obstante, que en los primeros tiempos de la actual superficie terrestre esto fue de otra manera, y que aquellos que estuvieron más cerca que nosotros del nacimiento del género humano y de la fuente originaria de la naturaleza orgánica gozaron, por una parte, de una mayor energía en las capacidades del conocimiento intuitivo y, por otra, de una más correcta disposición de espíritu, con lo que fueron capaces de una captación más pura e inmediata de la esencia de la naturaleza y estuvieron en situación de satisfacer de forma más digna la necesidad metafísica: así surgieron en los ancestros de los brahmanes, en los *rişis*[3], las concepciones casi sobrehumanas que después se depositaron en las *Upanishads* de los *Vedas*.

Sin embargo, nunca ha faltado gente que se ha esforzado en

3. Poetas védicos. [*N. de la T.*]

asegurar su sustento sobre aquella necesidad metafísica del hombre y explotarla todo lo posible; por eso en todos los pueblos hay quienes la monopolizan y se convierten en sus arrendatarios universales: los sacerdotes. Su oficio lo tendrían asegurado siempre que conservaran el derecho de inculcar a los hombres sus dogmas metafísicos muy temprano, antes de que el juicio haya despertado de su sueño matutino, o sea, en la primera niñez: pues es entonces cuando cualquier dogma bien inculcado, por muy absurdo que sea, queda adherido para siempre. Si tuvieran que esperar hasta que el juicio madure, no podrían mantenerse sus privilegios.

Una segunda aunque poco numerosa clase de gente que saca su sustento de la necesidad metafísica de los hombres, la constituyen los que viven de la *filosofía*: entre los griegos se les llamaba sofistas, entre los modernos, | profesores de filosofía. *Aristóteles* (*Methap.* II, 179
2) incluye sin contemplaciones a *Aristipo* entre los sofistas: la razón la encontramos en *Diógenes Laercio* (II, 65), a saber: que fue el primero de los socráticos en cobrar por su filosofía; por eso también *Sócrates* le envió devuelto su regalo. También entre los modernos, los que viven *de* la filosofía no solo son, por lo regular y con raras excepciones, otros que los que viven *para* la filosofía, sino que incluso son con gran frecuencia los oponentes, los enemigos ocultos e irreconciliables de estos: pues todo logro filosófico auténtico y significativo arrojará demasiadas sombras sobre los suyos y además no se someterá a los propósitos y restricciones del gremio; por eso se esfuerzan continuamente en no tolerarlo, para lo cual, y dependiendo de la época y las circunstancias, los medios acostumbrados son: o bien disimular, encubrir, acallar, ignorar, mantener en secreto, o bien negar, empequeñecer, censurar, maldecir, tergiversar, o bien denunciar y perseguir. De ahí que incluso alguna gran inteligencia haya tenido que arrastrarse jadeante por la vida sin ser reconocida, honrada ni recompensada, hasta que por fin, después de su muerte, el mundo se ha librado del engaño sobre ella y sobre aquellos. Mientras tanto, ellos han logrado su fin, han prevalecido no dejándole prevalecer a él y han vivido *de* la filosofía junto con sus mujeres e hijos, mientras que aquel vivió *para* ella. Pero ahora está muerto y las cosas se invierten: la nueva generación de individuos de aquella clase, que siempre los hay, se convierte en heredera de sus logros, los corta según su propio patrón y vive ahora *de* él. El hecho de que *Kant* pudiera vivir a la vez *de* y *para* la filosofía se debió a la circunstancia infrecuente de que, por primera vez desde el *Divo Antonino* y el *Divo Juliano*[4], un filósofo volviera a sentarse en el trono: solo

4. [Divino Marco Aurelio y Divino Juliano el Apóstata.]

bajo tales auspicios pudo ver la luz la *Crítica de la razón pura*. Apenas murió el rey, vemos que *Kant*, debido a que pertenecía al gremio, conmovido por el temor modificó, castró y echó a perder su obra maestra en la segunda edición y, pese a ello, se halló pronto en peligro de perder su plaza; de modo que *Campe* le invitó a irse con él a Braunschweig para vivir con él como el jefe de su familia (*Rink*,
180 *Aspectos de la vida de Kant,* | p. 68). En la filosofía de la universidad las cosas son por lo regular mera fantasmagoría: su verdadero fin es proporcionar a los estudiantes, en lo más hondo de su pensamiento, aquella dirección del espíritu que el Ministerio que cubre las cátedras considera adecuada a sus propósitos. Esto podría ser justo en un sentido político: pero de ello se sigue que tal filosofía de cátedra es un *nervis alienis mobile lignum*[5] y no se la puede considerar seria sino solo una filosofía de broma. En todo caso, es justo que tal supervisión o dirección se extienda solo a la filosofía de cátedra y no a la real, a la que se toma en serio. Pues, si algo es de desear en este mundo, tan de desear que hasta la masa ruda y necia en sus momentos de reflexión lo preferiría al oro y la plata, es que un rayo de luz cayera sobre la oscuridad de nuestro ser y se nos diera alguna clave de esta enigmática existencia en la que no hay nada claro más que su miseria y su nihilidad. Pero esto, suponiendo que sea en sí alcanzable, se hace imposible con soluciones al problema impuestas y forzadas.

Quisiera ahora someter a una consideración general las distintas formas de satisfacer esa necesidad metafísica tan pronunciada.

Por *metafísica* entiendo todo presunto conocimiento que va más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, de la naturaleza o del fenómeno dado de las cosas, para ofrecer una clave sobre aquello por lo que, en uno u otro sentido, estaríamos condicionados; o, dicho popularmente, sobre aquello que se oculta tras la naturaleza y la hace posible. — Pero la enorme distinción originaria de las capacidades intelectivas, a la que se añade la de su instrucción, que requiere un gran esfuerzo, impone una diferencia tan grande entre los hombres que, cuando un pueblo sale del estado de rudeza, no puede conseguir *una* metafísica para todos; por eso en los pueblos civilizados encontramos invariablemente dos clases de metafísica, que se distinguen entre sí porque una tiene su acreditación *en sí misma* y la otra *fuera de sí.* Dado que los sistemas metafísicos
181 del primer tipo | exigen reflexión, instrucción, esfuerzo y juicio

5. [«Un madero que se mueve por fuerzas ajenas», Horacio, *Sátiras* II, 7, 82.]

para reconocer su acreditación, solo pueden ser accesibles para un número de hombres extraordinariamente pequeño y no surgen ni se mantienen más que en civilizaciones relevantes. En cambio, para la mayoría de los hombres, que no son capaces de pensar sino solamente de creer y no son receptivos a las razones sino solo a la autoridad, existen exclusivamente los sistemas del segundo tipo: por eso se los puede designar como metafísica popular, en analogía con la poesía popular o también con la sabiduría popular, con la que se designan los refranes. Sin embargo, aquellos sistemas son conocidos bajo el nombre de «religiones» y se encuentran en todos los pueblos salvo los más rudos. Su acreditación es, como se dijo, externa y como tal se llama Revelación, que está documentada con signos y milagros. Sus argumentos son principalmente amenazas de males eternos, y también de males temporales, dirigidas a los incrédulos e incluso a los que simplemente dudan: como *ultima ratio theologorum*[6] encontramos en algunos pueblos la hoguera o cosa parecida. Si buscan otra acreditación o utilizan otros argumentos, realizan un tránsito hacia los sistemas del primer tipo y pueden degenerar en un híbrido de ambos, lo cual trae más peligro que ventajas. Pues su más segura garantía de una duradera posesión de las mentes se la proporciona el inestimable privilegio que tienen esos sistemas de ser enseñados a los *niños*, con lo que sus dogmas se encarnan en una especie de segundo intelecto innato, igual que la rama en el árbol injertado; los sistemas del primer tipo, por el contrario, solo se dirigen a los adultos, pero en estos siempre encuentran un sistema del segundo tipo que está ya en posesión de sus convicciones. Ambos tipos de metafísica, cuya diferencia se puede designar brevemente denominándolos «doctrina de convicciones» y «doctrina de creencias», respectivamente, tienen en común que cada uno de sus sistemas particulares está en una relación de hostilidad con todos los demás de su clase. Mientras que en los de la primera clase la guerra se combate con palabra y pluma, en la segunda se usan también el fuego y la espada: algunos de estos deben en parte su difusión a este último tipo de polémica, y todos han ido poco a poco dividiendo la Tierra, y ello con tal | domina- 182
ción que los pueblos se distinguen y caracterizan más por ellos que por la nacionalidad o el gobierno. Solo *ellos* son, cada uno en su distrito, *soberanos*; los del primer tipo, en cambio, son a lo sumo *tolerados,* y eso simplemente porque, debido al escaso número de sus defensores, la mayoría de las veces no vale la pena combatirlos a

6. [Último argumento de los teólogos.]

fuego y espada; si bien, allá donde pareció necesario, ambos fueron empleados con éxito contra ellos: además, esos sistemas se encuentran de forma meramente esporádica. Pero la mayoría de las veces se los ha tolerado únicamente en un estado de domesticación y sometimiento, ya que el sistema de la segunda clase dominante en el país les prescribía que acomodaran sus doctrinas a las de él. A veces no solo se los ha sometido sino que se los ha puesto a su servicio y utilizado como preludio; lo cual es, sin embargo, un peligroso experimento; porque, al habérseles arrebatado el poder, aquellos sistemas de la primera clase creen poder recurrir a la astucia y mantienen siempre una perfidia oculta que se manifiesta a veces inesperadamente y causa daños difíciles de reparar. Además, este peligro se incrementa en la medida en que el conjunto de las ciencias reales, sin exceptuar ni siquiera las más inocentes, son sus aliados ocultos contra los sistemas de la segunda clase y, sin declararse en guerra abierta contra ellos, de repente e inesperadamente causan grandes daños en sus dominios. Pero es por naturaleza delicado intentar mediante esa servidumbre que a un sistema que originariamente tiene acreditación externa se le dé también una interna: pues, si fuera susceptible de una tal acreditación, no necesitaría la externa. Y, en general, pretender meter un cimiento nuevo bajo un edificio que ya está hecho es siempre una temeridad. ¿Cómo, además, habría de necesitar una religión la aprobación de una filosofía? Ya lo tiene todo de su parte: Revelación, Escrituras, milagros, profecías, apoyo de los gobiernos, el máximo rango tal y como conviene a la verdad, el acuerdo y el respeto de todos, miles de templos en los que se anuncia y se practica, multitudes de sacerdotes por juramento y, lo que es más que cualquier otra cosa, el inestimable privilegio de poder inculcar sus doctrinas en la tierna niñez, con lo que se convierten casi en ideas innatas. Con tanta
183 riqueza | de medios, tendría que ser más codiciosa para pretender aún el acuerdo de los miserables filósofos, o más temerosa de lo que es compatible con una buena conciencia para preocuparse de la contradicción con ellos.

A la distinción expuesta entre la metafísica de la primera y segunda clase se vincula aún lo siguiente. Un sistema de la primera clase, o sea, una filosofía, tiene la pretensión y, por lo tanto, la obligación de ser verdadera *sensu stricto et proprio* en todo lo que dice, ya que se dirige al pensamiento y a la convicción. En cambio, una religión, destinada al incontable número de los que, incapaces de demostraciones y pensamientos, nunca comprenderían las verdades más profundas y difíciles *sensu proprio*, tiene únicamente la

obligación de ser verdadera *sensu allegorico*. La verdad no puede aparecer desnuda ante el pueblo. Un síntoma de esa naturaleza *alegórica* de las religiones son quizá los *misterios* que en todas se pueden encontrar, a saber, ciertos dogmas que ni siquiera se pueden pensar con claridad, por no hablar de que puedan ser literalmente verdaderos. Quizá incluso se podría afirmar que un ingrediente esencial de una religión completa está constituido por un cierto número de contrasentidos totales y de verdaderos absurdos: pues estos son justamente el sello de su naturaleza *alegórica* y la única forma apropiada de hacer *tangible* al sentido común y al entendimiento rudo lo que les resultaría inconcebible, a saber: que la religión trata en el fondo de un orden totalmente distinto, el de *las cosas en sí*, ante el cual desaparecen las leyes a las que este mundo fenoménico se ha de conformar; y que, por lo tanto, no solo los dogmas absurdos sino también los comprensibles son simplemente alegorías y acomodaciones a la capacidad de comprensión humana. Me parece que con este espíritu afianzaron Agustín e incluso Lutero los misterios del cristianismo, en oposición al pelagianismo, que quería reducirlo todo a la inteligibilidad. Desde este punto de vista se puede entender cómo Tertuliano pudo decir sin burla: *Prorsus credibile est, quia ineptum est: — certum est, quia impossibile*[7] (*De carne Christi*, c. 5). Esta naturaleza *alegórica* priva a las religiones de las demostraciones que incumben a la filosofía y de toda prueba en general; | en lugar de ello exigen fe, es decir, una aceptación libre 184
de que eso es así. Y dado que luego la fe dirige el obrar y la alegoría está tan asentada que en el terreno práctico conduce hasta el mismo sitio a donde conduciría la verdad *sensu proprio*, la religión promete con razón a los que creen la bienaventuranza eterna. Vemos así que, en lo principal y para la gran masa a la que no le incumbe pensar, las religiones llenan perfectamente el espacio de la metafísica que el hombre siente como ineludiblemente necesaria: por una parte, a efectos prácticos, como norte de su obrar, como estandarte público de la rectitud y la virtud, tal y como *Kant* lo expresó de manera excelente; por otra parte, como consuelo imprescindible en el duro sufrimiento de la vida, donde suple perfectamente a una metafísica objetivamente verdadera, al elevar al hombre sobre sí mismo y su existencia temporal tan bien como podría hacerlo aquella: en eso se manifiesta esplendorosamente su gran valor e incluso su carácter imprescindible. Pues φιλόσοφον

7. [Es totalmente creíble porque es disparatado: — es cierto porque es imposible.]

πλῆθος ἀδύνατον εἶναι[8] (*vulgus philosophum esse impossibile est*), dijo ya Platón, y con razón (*De Rep.*, VI, p. 89 bip.) La única piedra de escándalo a este respecto es que las religiones nunca puedan confesar su naturaleza alegórica y se tengan que afirmar como verdaderas *sensu proprio*. De este modo se meten en el terreno de la verdadera metafísica y dan lugar a un antagonismo con ella que se ha exteriorizado en todas las épocas en las que esta no ha sido encadenada. — Al hecho de no reconocer la naturaleza alegórica de toda religión se debe también la incesante disputa entre sobrenaturalistas y racionalistas que se desarrolla en nuestros días. Ambos quieren dar por verdadero *sensu proprio* el cristianismo: en este sentido, los primeros lo afirman sin reservas, por así decirlo, en carne y hueso; con lo que tienen una difícil posición frente a los conocimientos y la cultura general de la época. Los otros, en cambio, hacen una exégesis de todo lo peculiarmente cristiano; con lo que les queda algo que no es verdad ni *sensu proprio* ni *sensu allegorico*, sino más bien una pura trivialidad cercana al judaísmo o, a lo sumo, al superficial pelagianismo y, lo que es peor, a un infame
185 optimismo | que es ajeno al cristianismo verdadero. Además, el intento de fundar una religión en la razón la traslada a la otra clase de metafísica, la que tiene su acreditación *en sí misma*, y a un terreno ajeno, el de los sistemas filosóficos; y así la mezcla en la lucha que estos han de sostener entre sí en su propia arena, colocándola bajo la artillería del escepticismo y el pesado cañón de la crítica de la razón pura: mas trasladarse hasta ahí sería para ella una manifiesta temeridad.

Lo más provechoso para los dos tipos de metafísica sería que cada uno permaneciera netamente separado del otro y se mantuviera en su propio terreno para poder desarrollar completamente su naturaleza. En lugar de eso, a lo largo de toda la época cristiana se han hecho esfuerzos para conseguir una fusión de ambos, trasladando dogmas y conceptos del uno al otro, con lo que ambos se echaron a perder. El intento más descarado es el que se ha producido en nuestros días con aquel extraño hermafrodita o centauro, la filosofía de la religión, que, como una especie de gnosis, se esfuerza por explicar la religión dada e interpretar lo verdadero *sensu allegorico* con lo verdadero *sensu proprio*. Solo que para eso tendría que conocer y poseer de antemano la verdad *sensu proprio*: pero entonces aquella explicación sería superflua. Pues pretender encontrar la metafísica, es decir, la verdad *sensu proprio*, simplemente

8. [«Es imposible un vulgo filósofo», Platón, *República* VI, 89.]

interpretando y explicando la religión, sería una empresa delicada y peligrosa que uno solo podría decidirse a acometer si fuera cosa decidida que la verdad, al igual que el hierro y otros metales que no son nobles, solo se pudiera presentar en estado mineral y no en puro, y que, por lo tanto, no se la pudiera obtener más que por reducción del mineral.

Las religiones son necesarias y un inestimable beneficio para el pueblo. Pero cuando pretenden oponerse al progreso de la humanidad en el conocimiento de la verdad, hay que empujarlas a un lado con todo miramiento. Y exigir que hasta un gran espíritu —un Shakespeare, un Goethe— asuman como convicción propia los dogmas de cualquier religión *implicite, bona fide et sensu proprio*[9], | es como pretender que un gigante se ponga los zapatos de un 186
enano.

Al estar pensadas para la capacidad de captación de la gran masa, las religiones solo pueden poseer una verdad mediata, no inmediata: exigir esta de ellas es como si se quisiera leer las letras colocadas en la plancha tipográfica en lugar de su impresión. El valor de una religión dependerá, pues, del mayor o menor contenido de verdad que lleve consigo tras el velo de la alegoría y, después, de la mayor o menor claridad con la que pueda verse aquel contenido a través del velo, o sea, de lo transparente que este sea. Casi parece que, así como los lenguajes más antiguos son los más perfectos, también las antiguas religiones. Si yo quisiera tomar los resultados de mi filosofía como medida de la verdad, tendría que admitir la preeminencia del budismo sobre las demás. En todo caso, me ha de alegrar ver mi teoría en tan gran concordancia con una religión que es mayoritaria sobre la Tierra; pues cuenta con muchos más fieles que ninguna otra. Mas ese acuerdo me ha de resultar tanto más grato cuanto que en mi filosofar no me he hallado bajo su influjo. Pues hasta 1818 en que apareció mi obra, las noticias que en Europa se podían encontrar sobre el budismo eran muy escasas, sumamente incompletas y pobres, limitándose casi todas a algunos artículos en los primeros volúmenes de las *Asiatic researches* que se referían principalmente al budismo de los birmanos. Solo desde entonces hemos ido obteniendo poco a poco mayor noticia de esa religión, principalmente a través de los profundos e ilustrativos tratados del meritorio académico de San Petersburgo *I. J. Schmidt* en los ensayos de su Academia, y luego a través de diversos eruditos ingleses y franceses; de modo que

9. [Implícitamente, de buena fe y en sentido propio.]

he podido ofrecer un índice bastante numeroso de los mejores escritos sobre esa creencia en mi obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*, bajo la rúbrica «Sinología». Por desgracia, *Csoma Körösi*, ese tenaz húngaro que pasó muchos años en el Tíbet y sobre todo en los monasterios budistas con el fin de estudiar el lenguaje y los es-
187 escritos sagrados del budismo, | nos fue arrebatado por la muerte justo cuando comenzaba a elaborar el resultado de sus investigaciones. Entretanto, no puedo negar la alegría con la que leo en sus informes provisionales algunos pasajes tomados inmediatamente del *Hahgyur*, por ejemplo, la siguiente conversación entre *Buda* agonizante con el *Brahma* que le rinde homenaje: *There is a description of their conversation on the subject of creation, — by whom was the world made.* Shakya *asks several questions of* Brahma, *— whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties, — whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himself asks* Shakya *how the world was made, — by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, and it is stated that in the world all is illusion, there is no reality in the things; all is empty.* Brahma *being instructed in his doctrine, becomes his follower* (*Asiatic researches*, vol. 20, p. 434)[10].

Yo no puedo, como continuamente ocurre, establecer la *diferencia fundamental* de todas las religiones según sean monoteístas, politeístas, panteístas o ateas, sino solamente según sean optimistas o pesimistas; es decir, si plantean la existencia de este mundo como justificada por sí misma y, por lo tanto, la elogian y ensalzan, o si la
188 consideran como algo | que solo se puede concebir como consecuencia de nuestra culpa y que por tanto no debería ser, y reconocen que el dolor y la muerte no pueden radicar en el orden eterno, originario e inmutable de las cosas, en aquello que a todos los efectos debería ser. La fuerza en virtud de la cual el cristianismo pudo

10. «Hay una descripción de su conversación, cuyo tema es la creación, — por quién ha sido producido el mundo. Buda dirige varias preguntas a Brahma: *si él* ha sido quien ha hecho o producido estas o aquellas cosas y les ha dotado de esta o aquella propiedad. *Si él* ha sido quien ha causado las diversas revoluciones para la destrucción y regeneración del mundo. — Brahma niega haber hecho nunca nada semejante. Finalmente pregunta él mismo a Buda cómo se ha producido el mundo, — ¿Por quién? Aquí se atribuyen todos los cambios del mundo *a las obras morales de los seres animales* y se dice que todo en el mundo es mera *ilusión*, no hay realidad en las cosas, todo está vacío. Instruido en la doctrina de Buda, Brahma se convierte en su seguidor.»

superar primero al judaísmo y luego al paganismo griego y romano se encuentra única y exclusivamente en su pesimismo, en la confesión de que nuestro estado es sumamente miserable y al mismo tiempo culpable, mientras que el judaísmo y el paganismo eran optimistas. Aquella verdad honda y dolorosamente sentida por todos se abrió paso y tuvo como consecuencia la necesidad de su redención.

Paso ahora a una consideración general del otro tipo de metafísica, es decir, aquella que tiene su acreditación en sí misma y a la que se denomina *filosofía*. Recuerdo que, como ya se mencionó, su origen se encuentra en un *asombro* acerca del mundo y de nuestra propia existencia, en cuanto que estos se imponen al intelecto como un enigma cuya solución ocupa sin descanso a la humanidad. Aquí quiero ante todo hacer notar que esto no podría ser así si el mundo fuera una *sustancia absoluta* en el sentido spinoziano —que tan a menudo se reproduce en nuestros días como panteísmo bajo modernas formas y representaciones— y si el suyo fuera, por lo tanto, un *ser estrictamente necesario*. Pues eso quiere decir que existe con tal necesidad, que a su lado cualquier otra necesidad que nuestro entendimiento concibiera como tal tendría que verse como una casualidad: pues entonces ese mundo sería, en efecto, algo que comprendería en sí no solo todo lo real, sino también cualquier existencia posible, de tal forma que, como también señala *Spinoza*, su posibilidad y su realidad son una y la misma cosa, y su inexistencia es la imposibilidad misma; algo, pues, cuyo no ser o ser de otro modo tendría que ser totalmente impensable y que, por lo tanto, no se puede abstraer en mayor medida que, por ejemplo, el espacio o el tiempo. En tanto que además *nosotros mismos* seríamos partes, modos, atributos o accidentes de tal sustancia absoluta, y esta lo único que podría existir en algún sentido, tiempo y lugar, nuestra existencia y naturaleza, como también las suyas, | lejos de presentársenos como llamativas, problemáticas o incluso como un enigma insondable y siempre inquietante, aparecerían, por el contrario, como algo más evidente que el que dos por dos son cuatro. Pues no tendríamos que ser capaces de pensar otra cosa sino que el mundo es, y es tal como es: y así no tendríamos que hacernos conscientes de su existencia *como tal*, es decir, como un problema para la reflexión, más de lo que sentimos el movimiento increíblemente veloz de nuestro planeta. 189

Pero todo eso no es así en absoluto. Solo al animal carente de pensamiento el mundo y la existencia le parecen entenderse por sí mismos: para el hombre, en cambio, es un problema del que incluso el más rudo y limitado se percata en algunos momentos de lucidez,

pero que se presenta a la conciencia tanto más clara y persistentemente cuanto más lúcida es esta y cuanta más materia de pensamiento ha adquirido el hombre mediante la instrucción; todo esto llega finalmente, en las mentes aptas para la filosofía, hasta el platónico θαυμάζειν, μάλα φιλοσοφικὸν πάθος[11] (*mirari, valde philosophicus affectus*), a saber, aquel *asombro* que abarca en toda su magnitud el problema que ha ocupado continuamente y sin descanso a los hombres nobles de todo tiempo y lugar. De hecho, es la inquietud lo que mantiene en movimiento el reloj metafísico que nunca se para, la conciencia de que la inexistencia de este mundo es exactamente tan posible como su existencia. Por eso es falsa la visión spinoziana del mundo como un ser absolutamente necesario, es decir, como algo que estrictamente y en todos los sentidos debería y tendría que ser. Sin embargo, hasta el teísmo simple comienza implícitamente en su prueba cosmológica infiriendo a partir de la existencia del mundo su inexistencia anterior: así lo considera de antemano como algo contingente. Y, lo que es más, pronto concebimos el mundo como algo cuya inexistencia no solo sería pensable sino incluso preferible a su existencia; de ahí que nuestro asombro acerca de él se transforme fácilmente en una meditación sobre aquella *fatalidad* que pudo suscitar su existencia y debido a la cual una fuerza tan inmensa como la que se requiere
190 para producir y mantener tal mundo | pudo ser dirigida contra su propio provecho. Por consiguiente, el asombro filosófico se halla en el fondo consternado y afligido: la filosofía, como la obertura de *Don Juan*, arranca en tono menor. De aquí resulta que no puede ser ni spinozismo ni optimismo. — Esta índole del asombro que impulsa a filosofar nace claramente de la visión *del mal y de la maldad* del mundo que, aunque se hallaran en la más justa proporción mutua o incluso aunque fuesen ampliamente superadas por el bien, son sin embargo algo que en absoluto debería ser. Mas, dado que nada puede surgir de la nada, también aquellas han de tener su germen en el origen o en la esencia del mundo. Admitir esto se nos hace difícil si miramos la grandeza, el orden y la perfección del mundo físico, ya que pensamos que lo que tenía el poder de producirlos también habría tenido que poder evitar el mal y la maldad. Lógicamente, aquel supuesto (cuya expresión más correcta es Ormuz y Ahrimán) encuentra su mayor grado de dificultad en el teísmo. Por eso, para eliminar ante todo la *maldad* se inventó la libertad de la voluntad: pero esta es solo una forma encubierta de hacer algo a partir de

11. [«El asombro, el afecto filosófico en sumo grado», cf. *Teeteto* 155d.]

nada, ya que asume un *operari* que no procedería de ningún *esse* (véase *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pp. 58 ss. [2.ª ed. pp. 57 ss.]). Luego intentaron deshacerse del *mal* imputándoselo a la materia o también a una necesidad irremediable; con lo que de mala gana dejaron de lado al diablo, que es verdaderamente el correcto *expediens ad hoc*. Al mal pertenece también la *muerte*: pero la *maldad* es simplemente el transferir de uno mismo a otro cualquier mal. Así pues, como se dijo, la maldad, el mal y la muerte son los que cualifican y elevan el asombro filosófico: no solamente que el mundo exista sino, en mayor medida, que sea tan triste, constituye el *punctum pruriens* de la metafísica, el problema que crea en el hombre una inquietud que ni el escepticismo ni el criticismo pueden apaciguar.

También la *física* (en el sentido más amplio del término) se ocupa de explicar los fenómenos del mundo. | Pero en la naturaleza 191
de sus explicaciones se incluye ya el que no puedan satisfacer. La *física* no puede sostenerse sobre sus propios pies sino que necesita una *metafísica* en la que apoyarse, por muchos aires de grandeza que se dé ante ella. Pues explica los fenómenos por medio de algo aún más desconocido que ellos mismos: mediante leyes naturales basadas en fuerzas de la naturaleza, a las que pertenece también la fuerza vital. Desde luego, todo el estado conjunto de las cosas en el mundo tiene que poder explicarse necesariamente a partir de causas puramente físicas. Pero con la misma necesidad, una explicación tal —supuesto que se llegara realmente tan lejos como para poderla ofrecer— tendría que estar siempre aquejada de dos limitaciones esenciales (por así decirlo, de dos lamparones, o de talones vulnerables como Aquiles, o de una pata de caballo como el diablo), en virtud de las cuales todo lo así explicado volvería a quedar sin explicación. La primera limitación está en que *nunca* se puede alcanzar el *comienzo* de la cadena explicativa de causas y efectos, es decir, de cambios conexos, sino que, al igual que los límites del mundo en el espacio y el tiempo, esa cadena retrocede sin cesar hasta el infinito; la segunda es que todo el conjunto de causas a partir de las que se explica todo se basan siempre en algo totalmente inexplicable, a saber, en las *cualidades* originarias de las cosas y en las *fuerzas naturales* que en ellas se manifiestan y en virtud de las cuales aquellas actúan de una determinada manera: por ejemplo, gravedad, dureza, choque, elasticidad, calor, electricidad, fuerzas químicas, etc.; en cada explicación dada estas permanecen como una cantidad desconocida imposible de despejar dentro de una ecuación algebraica que, de no ser por ella, sería perfectamente

solucionada; por lo que no existe siquiera un trozo de barro tan pequeño que no esté compuesto de cualidades puramente inexplicables. Así esos dos defectos ineludibles de toda explicación puramente física, es decir, causal, muestran que solo puede ser *relativamente* verdadera y que todo su método y forma no son los únicos ni los últimos, no son suficientes, no son los que pueden conducir a una solución satisfactoria del difícil enigma de las cosas y a una comprensión verdadera del mundo y de la existencia; sino que la
192 explicación *física*, | en general y en cuanto tal, requiere aún una *metafísica* que proporcione la clave de todos sus supuestos pero que, precisamente por eso, se vea precisada a emprender un camino del todo diferente. El primer paso para ello es tener una conciencia clara de la diferencia entre ambas explicaciones y, con ella, de la que hay entre *física* y *metafísica*. Tal diferencia se asienta en general sobre la distinción kantiana entre *fenómeno y cosa en sí*. Precisamente porque *Kant* consideró la última como estrictamente inexplicable, no había, según él, ninguna *metafísica* sino mero conocimiento inmanente, es decir, mera *física* que solo puede hablar de fenómenos y, junto a ella, una crítica de la razón que tiende hacia la metafísica. Pero, a fin de demostrar el nexo de unión de mi filosofía con la de Kant, quisiera, anticipando el libro segundo, destacar que *Kant*, en su bella explicación de la coexistencia de la libertad con la necesidad (*Crítica de la razón pura*, primera edición, pp. 532-554 y *Crítica de la razón práctica*, pp. 224-231 de la edición de Rosenkranz), expone cómo una misma acción puede ser perfectamente explicada, por un lado, como nacida con necesidad del carácter del hombre, del influjo de los motivos experimentados en el curso de su vida y del que ejercen los actuales; pero, por otro lado, se la puede considerar como la obra de su voluntad libre: y, en sentido análogo, dice en el § 53 de los *Prolegómenos*: «Ciertamente, la necesidad natural es inherente a toda conexión de causa y efecto en el mundo sensible y, sin embargo, se admite la libertad de aquella causa que no es en sí misma un fenómeno (aunque está en su base); así que se puede atribuir sin contradicción naturaleza y libertad a la misma cosa pero en respectos distintos, una vez como fenómeno y la otra como cosa en sí». Así pues, lo que *Kant* enseña del fenómeno del hombre y su obrar lo extiende mi teoría a *todos* los fenómenos de la naturaleza, al fundarlos todos en la *voluntad* como cosa en sí. Este procedimiento se justifica ante todo porque no se puede admitir que el hombre difiera de los demás seres y cosas de la naturaleza de manera específica, *toto genere* y fundamentalmente,
193 sino solo en el grado. — | Desde esta digresión anticipadora, vuelvo

a nuestro examen de la insuficiencia de la física para ofrecer la explicación última de las cosas. — Digo, pues: físicamente se puede explicar todo, pero también nada. Igual que para el movimiento de las bolas que chocan, también para el pensamiento del cerebro tiene que ser posible una explicación física que haga este tan comprensible como aquel. Pero el primero, que tan perfectamente creemos comprender, nos resulta en el fondo tan oscuro como el último: pues después de todas las explicaciones físicas, la cuestión de cuál sea la esencia interna de la expansión en el espacio, de la impenetrabilidad, de la movilidad, de la dureza, de la elasticidad y la gravedad, sigue siendo tan misteriosa como el pensamiento. Puesto que en este se presenta en su mayor inmediatez lo inexplicable, enseguida se dio un salto de la física a la metafísica y se hipostasió una sustancia totalmente distinta de lo corpóreo, instalando un alma en el cerebro. Pero si no se hubiera sido tan obtuso como para poderse sorprender únicamente por el fenómeno más llamativo, se tendría que haber explicado la digestión por un alma en el estómago, la vegetación, por un alma en las plantas, la afinidad electiva, por un alma en los reactivos e incluso la caída de una piedra, por un alma en ella. Pues la cualidad de todo cuerpo inorgánico es exactamente tan misteriosa como la vida en los seres vivos: por eso en todos los casos la explicación física topa igualmente con algo metafísico con lo que queda aniquilada, es decir, deja de ser explicación. En sentido estricto, se puede afirmar que ninguna de las ciencias naturales ofrece en el fondo nada más que la botánica: la reunión y clasificación de lo semejante. — Una física que sostuviera que sus explicaciones de las cosas —en lo particular a partir de causas y en lo general a partir de fuerzas naturales— son realmente suficientes y agotan la esencia del mundo sería el verdadero *naturalismo*. Desde Leucipo, Demócrito y Epicuro, hasta descender al *Système de la nature,* luego a Delamark, Cabanis y el materialismo desenterrado en estos últimos años, podemos seguir el intento continuo de establecer una *física sin metafísica*, | es decir, una teoría que haga 194
del fenómeno cosa en sí. Pero todas sus explicaciones intentan ocultar al mismo que explica y a los demás, que en ellas lo principal se da sin más por supuesto. Se esfuerzan por mostrar que todos los fenómenos, también los espirituales, son físicos: con razón; solo que no se dan cuenta de que todo lo físico es a la vez metafísico. Pero eso es difícil de entender sin *Kant*, ya que supone la distinción de fenómeno y cosa en sí. Sin embargo, incluso sin él *Aristóteles* se mantuvo libre de esa limitada visión, por mucho que se inclinara hacia la experiencia y se mantuviera alejado de la hiperfísica plató-

nica: así dice: Εἰ μὲν οὖν μή ἐστί τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δέ ἐστί τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως, ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι[12] (*Si igitur non est aliqua alia substantia, praeter eas, quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima*, *et universalis sic, quod prima; et de ente, prout ens est, speculari hujus est*) *Metaph*. V, 1. Una tal *física absoluta* como la descrita, que no dejara lugar a una *metafísica*, convertiría la *natura naturata* en *natura naturans*: sería la física sentada en el trono de la metafísica; pero sentada en ese elevado puesto, haría el mismo efecto que el politicastro teatral de Holberg al que se nombra burgomaestre. Incluso al reproche de ateísmo, en sí mismo insulso y la mayoría de las veces malicioso, subyace como su significado interno y la verdad que le suministra su fuerza la vaga idea de una física absoluta sin metafísica. Esta tendría, desde luego, que ser destructiva para la ética; y, así como se ha considerado erróneamente que el teísmo es inseparable de la moralidad, esto en realidad solo vale de una *metafísica en general*, es decir, del conocimiento de que el orden de la naturaleza no es el orden único y absoluto de las cosas. Por eso se puede formular como el necesario *Credo* de todos los justos y virtuosos este: «Creo en una metafísica».
195 A este respecto, es importante y necesario | convencerse del carácter insostenible de una *física absoluta*; tanto más cuanto que esta, el verdadero *naturalismo*, es una visión que se impone al hombre por sí misma y una vez tras otra, y solo puede ser eliminada con una honda especulación, a cuya subrogación en este sentido sirven también todos los sistemas y creencias en la medida y durante el tiempo en que se den por válidos. El que una opinión básicamente falsa se imponga por sí misma al hombre y solo se la pueda descartar artificialmente se debe a que el intelecto no está en su origen destinado a instruirnos acerca de la esencia de las cosas sino solo a mostrarnos sus relaciones en referencia a nuestra voluntad: es, como descubriremos en el libro segundo, el simple medio de los motivos. El hecho de que en el intelecto el mundo se esquematice

12. [«Pues si no hay ninguna otra sustancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la física será la ciencia primera; pero si hay alguna sustancia inmóvil, esta [la teología] será anterior y filosofía primera, y universal precisamente porque es primera; y a esta le corresponderá investigar el ente en cuanto ente», Aristóteles, *Metafísica* V, 1026a.]

de una forma que representa un orden de las cosas totalmente distinto del estrictamente verdadero, porque no nos muestra su núcleo sino solamente la cáscara externa, es algo que ocurre accidentalmente y que no se le puede reprochar al él; tanto menos, cuanto que él busca en sí mismo el medio de rectificar aquel error, llegando a distinguir entre fenómeno y cosa en sí; distinción esta que en el fondo existió en todas las épocas, si bien la mayoría de las veces se tuvo una conciencia muy imperfecta de ella, y por eso fue expresada de manera insatisfactoria e incluso bajo extrañas vestimentas. Ya los místicos cristianos, por ejemplo, al denominar el intelecto como la *luz de la naturaleza*, lo consideraron insuficiente para captar la verdadera esencia de las cosas. Es una especie de fuerza superficial, igual que la electricidad, y no penetra en el interior de los seres.

Como se dijo, la insuficiencia del puro naturalismo se manifiesta en primer lugar, por vía empírica, en que toda explicación física explica el caso particular por su causa, pero la cadena de esas causas que conocemos *a priori* y, por tanto, con plena certeza, retrocede hasta el infinito; de modo que ninguna puede ser la primera. Entonces la eficacia de cada causa se reduce a una ley natural y esta, finalmente, a una fuerza natural que permanece como lo estrictamente inexplicable. Pero eso inexplicable | a lo que se reducen 196
todos los fenómenos, desde el más elevado hasta el ínfimo, de aquel mundo tan claramente dado y tan naturalmente explicable, delata precisamente que toda esa clase de explicación es meramente condicionada, por así decirlo, *ex concessis*, y en modo alguno la verdadera y suficiente; por eso dije antes que físicamente es explicable todo y nada. Aquello estrictamente inexplicable que atraviesa todos los fenómenos está presente en su forma más llamativa en los superiores (por ejemplo, en la procreación), pero se halla exactamente igual en los inferiores (por ejemplo, en los mecánicos), señalando un orden de las cosas que fundamenta el físico y es totalmente distinto de él; eso es precisamente lo que *Kant* denomina el orden de las cosas en sí y lo que constituye el fin de la metafísica. — En segundo lugar, la insuficiencia del puro naturalismo se hace patente a partir de aquella verdad filosófica fundamental que hemos examinado detenidamente en la primera mitad de este libro y que constituye también el tema de la *Crítica de la razón pura*: que todo *objeto*, tanto en lo que respecta a su existencia objetiva en general como al modo y manera (la parte formal) de esa existencia, está absolutamente condicionado por el *sujeto* cognoscente y, por lo tanto, es mero fenómeno y no cosa en sí; igualmen-

te, en el § 7 del primer volumen se examina y demuestra que no hay mayor torpeza que, al estilo de los materialistas, tomar sin más lo objetivo como estrictamente dado para deducirlo todo desde ahí sin tomar en consideración lo subjetivo, que es lo único a través de lo cual, incluso en lo cual, lo objetivo existe. Pruebas de ese proceder las suministra, demasiado de cerca, el materialismo actualmente en boga que, precisamente por eso, se ha convertido en una filosofía de barberos o de mancebos de botica. Para él, en su ingenuidad, la materia tomada de manera irreflexiva como absolutamente real es la cosa en sí, y la fuerza de choque, la única propiedad de la misma, ya que todas las demás cualidades solo pueden ser fenómenos de ella.

Con el naturalismo o la forma de consideración puramente fisicalista nunca se conseguirá nada: se asemeja a un ejercicio de cálculo que nunca sale bien. Las series causales sin fin ni comienzo, las insondables fuerzas fundamentales, el espacio infinito, el tiempo
197 sin comienzo, la infinita divisibilidad de la | materia, y todo ello además condicionado por un cerebro cognoscente en el que eso existe, como también el sueño, y sin el cual todo desaparece: ese es el laberinto en el que el naturalismo nos hace dar vueltas incesantemente. La altura que han alcanzado en nuestra época las ciencias naturales sume en este sentido todos los siglos anteriores en densas tinieblas y representa una cumbre alcanzada por vez primera por la humanidad. Pero por muchos progresos que pueda hacer la *física* (entendida en el sentido amplio de los antiguos), con ello no se habrá dado el menor paso hacia la *metafísica*, del mismo modo que una superficie no puede llegar a tener contenido cúbico a base de ampliarla. Pues tales progresos completarán siempre únicamente el conocimiento del *fenómeno*, mientras que la *metafísica* se eleva por encima del fenómeno hasta aquello que se manifiesta en él. Y aunque se llegara a completar totalmente la experiencia, nada mejoraría con ello en lo esencial. Incluso aunque se llegaran a explorar todos los planetas de todas las estrellas fijas, con ello no se habría avanzado un paso en la *metafísica*. Antes bien, los mayores progresos de la *física* hacen más perceptible la necesidad de una *metafísica*; porque un conocimiento de la naturaleza corregido, ampliado y más fundamentado, por un lado, socava y finalmente invalida los supuestos metafísicos vigentes hasta entonces; y, por otro lado, plantea el problema de la metafísica de forma más clara, correcta y completa, separándolo netamente de todo lo físico; y precisamente también el conocimiento más completo y exacto del ser de las cosas individuales exige con mayor apremio la explica-

ción de la totalidad y la generalidad que, cuanto más correcta, fundada y completamente se conoce a través de la experiencia, tanto más enigmática se presenta. El investigador particular de la naturaleza, ocupado en una rama especial de la física, no se dará cuenta *inmediata* de ello, sino que más bien dormita confortablemente con sus favoritas en la casa de Ulises apartando de sí todo pensamiento de Penélope (véase el final del capítulo 12). Por eso vemos que hoy en día la *corteza de la naturaleza* es investigada con la mayor exactitud y cómo los intestinos de las lombrices intestinales y los parásitos de los bichos son conocidos en detalle: pero si aparece uno, por ejemplo, como yo, y habla del *núcleo de la naturaleza*, entonces no escuchan, | piensan que eso no es asunto 198
suyo y se retiran otra vez a su corteza. Uno está tentado de denominar a aquellos microscópicos y micrológicos investigadores naturales «los refitoleros de la naturaleza». Pero quienes piensan que los crisoles y alambiques son la verdadera y única fuente de toda sabiduría están tan desviados dentro de su postura como lo estuvieron en tiempos sus antípodas, los escolásticos, en la suya. Así como estos, totalmente enredados en sus conceptos abstractos, luchaban con ellos sin conocer ni investigar ninguna otra cosa, también aquellos, enredados en su experiencia, no dan validez a nada más que lo que sus ojos ven; y así creen llegar hasta el fondo de las cosas sin sospechar que entre el fenómeno y lo que en él se manifiesta, la cosa en sí, hay un profundo abismo, una diferencia radical que solo puede explicarse mediante el conocimiento y la exacta delimitación del elemento subjetivo del fenómeno, y a la vez comprendiendo que las claves últimas y más importantes sobre la esencia de las cosas únicamente se pueden extraer de la autoconciencia; sin todo ello no se puede avanzar un paso respecto de lo inmediatamente dado a los sentidos, es decir, no se puede llegar más que hasta el problema. Mas obsérvese, por otro lado, que un conocimiento de la naturaleza lo más completo posible supone el más correcto *planteamiento del problema* de la metafísica: de ahí que nadie deba atreverse a entrar en ella sin haber adquirido antes un conocimiento de todas las ramas de la ciencia natural, aunque sea general, pero fundado, claro y coherente. Pues el problema tiene que preceder a la solución. Pero luego la mirada del investigador debe volverse hacia dentro: pues los fenómenos intelectuales y éticos son más importantes que los físicos, en la misma medida en que, por ejemplo, el magnetismo animal es sin comparación un fenómeno más importante que el mineral. Los misterios fundamentales últimos los lleva el hombre en su interior, y este es lo más inmediatamente accesible para él; por

eso, solo ahí tiene esperanza de hallar la clave del enigma del mundo y captar en un solo hilo conductor la esencia de todas las cosas. El terreno más propio de la *metafísica* se encuentra, pues, en lo que se ha denominado «filosofía del espíritu».

199 | Haces desfilar ante mí la serie de los seres vivientes
Y me enseñas a conocer a mis hermanos
En la floresta tranquila, en el aire y en el agua:
.....
Luego me conduces a la segura caverna
Y me muestras a mí mismo, y se revelan
Los secretos y profundos milagros de mi corazón[13].

Por último, y por lo que respecta a *la fuente* o *el fundamento* del conocimiento metafísico, ya antes me he manifestado en contra del supuesto, repetido también por *Kant*, de que haya de encontrarse en los *meros conceptos*. Los conceptos no pueden ser lo primero en ningún conocimiento, pues son siempre abstraídos de alguna intuición. Lo que ha inducido a esa suposición es, probablemente, el ejemplo de la matemática. Esta puede, en especial en el álgebra, la trigonometría y el análisis, abandonar toda intuición y operar con meros conceptos abstractos representados incluso por signos en lugar de palabras, llegando sin embargo a un resultado plenamente seguro y tan remoto que no se habría podido obtener permaneciendo en el suelo firme de la intuición. Pero esa posibilidad se debe, como bien mostró *Kant*, a que los conceptos de las matemáticas están abstraídos de las intuiciones más seguras y determinadas, a saber, de las relaciones de magnitud conocidas *a priori* pero intuitivamente; por eso pueden siempre ser nuevamente realizadas y controladas, bien aritméticamente, realizando los cálculos meramente indicados por aquellos signos, o bien geométricamente, mediante lo que *Kant* llamó construcción de los conceptos. De este privilegio carecen, en cambio, los conceptos con los que se ha creído que se podía construir la metafísica como, por ejemplo, esencia, existencia, sustancia, perfección necesidad, realidad, finito, infinito, absoluto, fundamento, etc. Pues tales conceptos no son en absoluto originarios —como caídos del cielo— ni innatos sino que, al igual que todos los conceptos, han sido abstraídos de intuiciones; y, puesto que no contienen como los matemáticos la mera forma de la intuición sino algo más, se basan en intuiciones empíricas: así que

13. [Goethe, *Fausto* I, «Bosque y caverna», 3225-3234.]

no se puede extraer de ellos nada que no estuviera también contenido en la intuición empírica, | es decir, que no fuera asunto de la 200
experiencia y que, dado que aquellos conceptos son abstracciones muy amplias, no se obtuviera de ella con mucho mayor seguridad y de primera mano. Pues de los conceptos no se puede sacar más que lo contenido en las intuiciones de las que ellos se han abstraído. Si se pretende poseer conceptos *puros*, esto es, que no tengan origen empírico, estos solo pueden referirse a lo que afecta al espacio y al tiempo, es decir, a la parte meramente formal de la intuición; de modo que no puede tratarse más que de conceptos matemáticos o, a lo sumo, del concepto de la causalidad, que no nace ciertamente de la experiencia pero únicamente a través de ella (en la intuición sensible) se hace presente a la conciencia; de ahí que solo ella haga posible la experiencia pero no tenga validez más que en el terreno de esta; por eso *Kant* mostró que la causalidad sirve para dar cohesión a la experiencia pero no para sobrepasarla, y que solo puede así tener una aplicación física, no metafísica. La certeza apodíctica únicamente puede otorgársela a un conocimiento su origen *a priori*: pero precisamente este origen lo limita a la pura *forma* de la experiencia en general, al mostrar que esta se encuentra condicionada por la índole subjetiva del intelecto. Así que tal conocimiento, lejos de conducirnos más allá de la experiencia, nos ofrece simplemente una *parte* de ella, a saber, la parte *formal*, perteneciente a ella sin excepción y, por eso, general: por lo tanto, una mera forma sin contenido. Mas, dado que la metafísica no puede de ningún modo limitarse a eso, tiene que poseer también una fuente *empírica* de conocimiento, por lo que resulta vano aquel concepto preconcebido de una metafísica puramente *a priori*. Es una auténtica *petitio principii* lo que declara *Kant* en el § 1 de los *Prolegómenos*: que la metafísica no puede extraer de la experiencia sus conceptos y principios fundamentales. En ello se supone de antemano que solo aquello que conocemos *antes* de la experiencia puede llegar más allá que la experiencia posible. Apoyándose en esto, pasa luego *Kant* a demostrar que todo ese conocimiento no es más que la forma del intelecto en relación con la experiencia y que, por consiguiente, no puede conducir más allá de ella; de donde se infiere correctamente la imposibilidad de toda metafísica. ¿Pero no parece más bien directamente contrario a la verdad que para descifrar el enigma de la experiencia, | es decir, del único mundo que 201
hay ante nosotros, haya que prescindir totalmente de él, ignorar su contenido y adoptar y utilizar como único material las formas vacías conocidas *a priori*? ¿No es más apropiado pensar que la

ciencia de la experiencia en general y como tal se saca también de la experiencia? Incluso su problema está dado empíricamente; ¿Por qué no habría de recurrir también la solución a la experiencia? ¿No es absurdo que quien habla de la naturaleza de las cosas no haya de contemplar las cosas mismas sino solo atenerse a ciertos conceptos abstractos? No es, desde luego, tarea de la metafísica observar las experiencias particulares, pero sí explicar correctamente la experiencia en su conjunto. De ahí que su fundamento haya de ser empírico. Incluso la *aprioridad* de una parte del conocimiento humano la concibe como un *hecho* dado del que infiere su origen subjetivo. Y solo en la medida en que ese conocimiento está acompañado de la conciencia de su aprioridad se denomina en Kant *transcendental*, a diferencia de *transcendente*, que significa «lo que sobrepasa la posibilidad de la experiencia» y tiene su opuesto en *inmanente*, es decir, lo que permanece dentro de los límites de aquella posibilidad. Con sumo gusto apelo al significado originario de esa expresión introducida por *Kant* con la que, igual que con las categorías y otras muchas, ejercitan su juego los actuales monos de la filosofía. — Por lo demás, la fuente cognoscitiva de la metafísica no es solo la experiencia *externa*, sino también la *interna*; incluso lo más característico de ella y lo que posibilita el paso decisivo que permite resolver la gran cuestión, consiste en que, tal y como he mostrado detenida y exhaustivamente en *Sobre la voluntad en la naturaleza* bajo la rúbrica «Astronomía física», la metafísica establece la correcta conexión entre la experiencia externa y la interna, y hace de esta la clave de aquella.

Por supuesto, el origen de la metafísica en fuentes cognoscitivas empíricas que aquí se ha expuesto, y que nadie honradamente puede negar, priva a esta del tipo de certeza apodíctica que solo el conocimiento *a priori* hace posible: esa certeza sigue siendo patrimonio de la lógica y las matemáticas, ciencias que, sin embargo, | 202
en realidad no enseñan sino lo que cada uno sabe por sí mismo, si bien no claramente: a lo sumo pueden deducirse del conocimiento *a priori* los primeros elementos de la doctrina de la naturaleza. Al admitir esto, la metafísica renuncia a una antigua pretensión que, conforme a lo antes dicho, se basaba en un equívoco y en contra de la cual han dado fe en todas las épocas, tanto la diversidad y variación de los sistemas metafísicos como el escepticismo que siempre les ha acompañado. No obstante, esa variación no puede hacerse valer en contra de la posibilidad de la metafísica en general, ya que afecta exactamente igual a todas las ramas de la ciencia natural: química, física, geología, zoología, etc., y ni siquiera la historia ha

permanecido inmune a ella. Pero si alguna vez, en la medida en que lo permitan los límites del intelecto humano, se llega a descubrir un sistema metafísico correcto, entonces le corresponderá la invariabilidad de una ciencia conocida *a priori*: porque su fundamento solo puede ser la *experiencia en general*, no las experiencias particulares y especiales con las que siempre se modifican las ciencias naturales y aumenta el material de la historia. Pues la experiencia en su conjunto y en general nunca cambiará su carácter por uno nuevo.

La siguiente pregunta es: ¿cómo puede una ciencia sacada de la experiencia ir más allá de ella y merecer así el nombre de *metafísica*? — No acaso como a partir de tres cantidades proporcionales se obtiene la cuarta o como a partir de dos lados y un ángulo se descubre el triángulo. Ese fue el camino del dogmatismo prekantiano que, precisamente de acuerdo con ciertas leyes conocidas a *priori*, pretendía inferir de lo dado lo no dado, de la consecuencia la razón y de la experiencia lo que no se puede dar en ninguna experiencia. La imposibilidad de una metafísica por esa vía la demostró *Kant* al poner de manifiesto que aquellas leyes, aunque no se han obtenido de la experiencia, solo tienen validez para ella. Así enseñó con razón que no podemos sobrepasar la posibilidad de la experiencia de esa manera. Pero existe aún otro camino para la metafísica. La totalidad de la experiencia se asemeja a un escrito en clave y la filosofía | a su desciframiento, cuya corrección está avalada por la 203
coherencia resultante. Si esa totalidad se capta lo bastante a fondo y se articula la experiencia interna con la externa, entonces se tiene que poder *interpretar, explicar* por sí misma. *Kant* nos demostró irrefutablemente que la experiencia en general es el resultado de dos elementos, las formas del conocimiento y la esencia en sí de las cosas, y que incluso ambos se pueden delimitar recíprocamente como lo conocido *a priori* y lo que se añade *a posteriori*; y a partir de entonces se puede señalar, al menos en general, qué es lo que en la experiencia dada, que es ante todo mero *fenómeno*, corresponde a la *forma* de ese fenómeno condicionada por el intelecto, y qué le queda tras esa abstracción a la *cosa en sí*. Y aunque nadie puede conocer la cosa en sí a través de la envoltura de las formas de la intuición, por otra parte cada uno la lleva en sí mismo, incluso es ella misma: por eso ha de poder acceder a ella de algún modo dentro de la autoconciencia, aunque sea de manera condicionada. Así que el puente por el que la metafísica accede hasta más allá de la experiencia no es otro más que aquella descomposición de la experiencia en fenómeno y cosa en sí que he considerado como el mayor mérito de *Kant*. Pues en ella se contiene la prueba de un núcleo del

fenómeno totalmente distinto de él. Este no puede, ciertamente, ser totalmente desgajado del fenómeno y considerado por sí mismo como un *ens extramundanum*, sino que se lo conoce únicamente en sus relaciones y conexiones con el fenómeno mismo. Mas la explicación e interpretación de este por referencia a aquel núcleo interior nos puede proporcionar claves sobre él de las que en otro caso no seríamos conscientes. En este sentido, pues, la metafísica va más allá del fenómeno, es decir, de la naturaleza, hasta aquello que se esconde en o tras de ella (τὸ μετά τὸ φυσικόν[14]), pero considerándolo siempre como lo que en ella se manifiesta, y no con independencia de todo fenómeno: por eso sigue siendo inmanente y nunca transcendente. Pues no se desgaja totalmente de la experiencia sino que sigue siendo su mera explicación e interpretación, ya que no habla de la cosa en sí más que en su relación con el fenómeno. Al
204 menos este es el sentido | en el que yo he intentado resolver el problema de la metafísica, teniendo siempre en cuenta los límites del conocimiento humano que *Kant* demostró. Por eso asumo como míos sus *Prolegómenos a toda metafísica*. Esta, por consiguiente, no sobrepasa nunca la experiencia sino que únicamente abre la verdadera comprensión del mundo que en ella se presenta. No es ni una ciencia a partir de meros conceptos, según la definición de la metafísica repetida también por *Kant*, ni tampoco un sistema de conclusiones a partir de principios *a priori*, cuya inutilidad para los fines metafísicos mostró *Kant*. Sino que es un saber que se extrae de la intuición del mundo externo, real, y de la clave que sobre él suministran los más íntimos hechos de la autoconciencia, y se deposita en claros conceptos. Es, por consiguiente, ciencia de la experiencia: pero su objeto y su fuente no son las experiencias particulares sino el conjunto y la generalidad de toda experiencia. Admito plenamente la teoría de *Kant* de que el mundo de la experiencia es mero fenómeno y los conocimientos *a priori* solo tienen validez en referencia a él: pero añado que, precisamente en cuanto fenómeno, es manifestación de aquello que aparece y a lo cual denomino junto con él «cosa en sí». Por eso esta ha de expresar su esencia y su carácter en el mundo empírico, y estos, poder explicarse desde él, pero a partir de la materia y no de la simple forma de la experiencia. En consecuencia, la filosofía no es sino la correcta y universal comprensión de la experiencia misma, la interpretación verdadera de su sentido y contenido. Este contenido es lo metafísico, es decir, lo disfrazado en el fenómeno y envuelto en su forma; es lo que está

14. [Lo que está más allá de la naturaleza.]

con la experiencia en la misma relación que el pensamiento con las palabras.

Tal desciframiento del mundo en relación con lo que en él se manifiesta ha de recibir su acreditación de sí mismo, gracias a la armonía en que pone los diversos fenómenos del mundo y que no se percibe sin él. — Cuando encontramos un escrito cuyo alfabeto es desconocido, intentamos interpretarlo hasta llegar a una hipótesis del significado de las letras | bajo la cual se forman palabras 205
comprensibles y periodos coherentes. Y entonces no queda ninguna duda de la corrección del desciframiento; porque no es posible que la armonía y la coherencia en las que esa interpretación pone todos los signos de aquel escrito fueran meramente casuales, ni que, dando otros valores totalmente distintos a los signos, se pudieran igualmente obtener palabras y periodos en esa combinación. De manera semejante, el desciframiento del mundo ha de acreditarse plenamente por sí mismo. Tiene que arrojar una luz análoga sobre todos los fenómenos del mundo y dar coherencia hasta a los más heterogéneos, de modo que se resuelva la contradicción incluso entre los que más contrastan. Esta acreditación en sí mismo es el signo distintivo de su autenticidad. Pues cualquier desciframiento falso, aunque se adecue a algunos fenómenos, estará con los demás en una contradicción tanto más acusada. Así, por ejemplo, el optimismo de Leibniz contradice la patente miseria de la existencia; la teoría spinoziana de que el mundo es la única sustancia posible y absolutamente necesaria es incompatible con nuestro asombro ante su existencia y su esencia; la doctrina de Wolff según la cual el hombre recibe su existencia y esencia de una voluntad ajena se opone a nuestra responsabilidad moral por las acciones que surgen con estricta necesidad de ellas en su conflicto con los motivos; la teoría, frecuentemente repetida, de un desarrollo progresivo de la humanidad hacia una perfección creciente o, en general, de algún tipo de devenir a través de un proceso universal, la contradice el conocimiento *a priori* de que para llegar a cada instante dado ha tenido que transcurrir un tiempo infinito y, en consecuencia, todo lo que hubiera de acaecer con el tiempo tendría que existir ya; y así se podría recopilar un registro inabarcable de las contradicciones entre los supuestos dogmáticos y la realidad dada de las cosas. En cambio, he de negar que en él se pudiera incluir honradamente alguna de mis teorías filosóficas, precisamente porque cada una de ellas ha sido pensada en presencia de la realidad intuitiva y ninguna tiene ni siquiera su raíz en conceptos abstractos. Y dado que en ella existe un pensamiento fundamental que se aplica a todos los fenó-

206 menos del mundo como su clave, ella misma se acredita | como el alfabeto correcto con cuya aplicación todas las palabras y periodos tienen significado. Cuando se descubre la clave de un enigma, su verdad se demuestra en que todas sus formulaciones están de acuerdo con ella. Y así mi teoría permite ver armonía y coherencia en la contrastante maraña de los fenómenos de este mundo, y resuelve las innumerables contradicciones que este presenta si se lo contempla desde otro punto de vista: en esta medida, se asemeja a un cálculo que sale bien, aunque de ningún modo en el sentido de que no deje ningún problema sin resolver o ninguna pregunta sin respuesta. Afirmar semejante cosa sería una temeraria negación de los límites del conocimiento humano en general. Por muchas antorchas que se enciendan y mucho espacio que se ilumine, siempre quedará nuestro horizonte envuelto en una profunda noche. Pues la solución última del enigma del mundo tendría necesariamente que hablar de las cosas en sí, no ya de los fenómenos. Pero nuestras formas cognoscitivas se aplican exclusivamente a estos: por eso tenemos que comprenderlo todo mediante la yuxtaposición, la sucesión y las relaciones causales. Mas estas formas tienen sentido y significado solo con relación al fenómeno: las cosas en sí mismas y sus posibles relaciones no pueden concebirse a través de ellas. De ahí que la solución real y positiva del enigma del mundo haya de ser algo que el intelecto humano no puede en absoluto concebir ni pensar; de modo que si un ser superior viniera a nosotros y se tomara la molestia de revelárnosla, no podríamos entender absolutamente nada de lo que dijera. Por consiguiente, aquellos que pretenden conocer las últimas —es decir, las primeras— razones de las cosas, o sea, un ser originario, un absoluto o como se le quiera llamar, así como el proceso, las razones, motivos o lo que sea, a resultas de los cuales el mundo surge de él, o brota, o declina, o es producido, puesto en la existencia, «despachado» y mandado a paseo: esos están de broma, son unos fanfarrones, cuando no simples charlatanes.

Considero una gran ventaja de mi filosofía el que sus verdades hayan sido descubiertas independientemente unas de otras, por
207 medio de la consideración del mundo real, y que la unidad y | coherencia de las mismas, de la que yo no me había preocupado, se haya presentado después siempre por sí misma. Por eso es rica y tiene un gran arraigo en el suelo de la realidad intuitiva, de la que brota todo el alimento de las verdades abstractas: y también por eso no es aburrida; cualidad esta que, después de juzgar los escritos filosóficos de los últimos cincuenta años, se ha de tener por esencial

para una filosofía. Cuando, por el contrario, todas las teorías de una filosofía han sido extraídas de otra y en último término de una primera, entonces ha de resultar pobre y estéril y, con ello, aburrida; pues de ninguna proposición puede resultar más de lo que ella propiamente enuncia: además, todo depende entonces de la corrección de *una* proposición, y una sola falta en la deducción pondría en peligro la verdad del conjunto. — Aun menos credibilidad ofrecen los sistemas que parten de una intuición intelectual, de una especie de éxtasis o clarividencia: todo conocimiento así adquirido tiene que ser rechazado como subjetivo, individual y, por consiguiente, problemático. Incluso aunque realmente existiera, no sería comunicable: pues solo el normal conocimiento del cerebro se puede transmitir: si es abstracto, mediante conceptos y palabras; si intuitivo, a través de artificios.

Cuando, como ocurre con tanta frecuencia, se le reprocha a la metafísica el haber progresado tan poco a lo largo de tantos siglos, se ha de tener en cuenta también que ninguna otra ciencia ha crecido bajo tantas presiones como ella, ninguna como ella ha encontrado tantos obstáculos y cortapisas por parte de la religión de cada país que, siempre en posesión del monopolio de los conocimientos metafísicos, la ve como una mala hierba, como un trabajador ilegal, como una horda de gitanos; y, por lo regular, la ha tolerado con la condición de que consienta en servirle y seguirla. ¿Dónde ha existido alguna vez la verdadera libertad de pensamiento? Bastante se ha hecho gala de ella: pero tan pronto como pretendía ir más allá y desviarse acaso de la religión oficial en algún dogma secundario, a los apóstoles de la tolerancia les sacudía un santo horror ante tal osadía, y se decía: ¡Ni un paso | más! — ¿Qué 208
progresos le eran posibles a la metafísica bajo tal presión? — Y no solo a la *transmisión* del pensamiento, sino también al *pensamiento* mismo se extiende aquella violencia que ejerce la metafísica privilegiada al inculcar sus dogmas en la tierna, moldeable, confiada e inconsciente infancia, a través de una estudiada y solemne pantomima; y así los graba con tal firmeza que se desarrollan con el cerebro y casi adoptan la naturaleza de pensamientos innatos, por lo que muchos filósofos los han tomado por tales y todavía más han aparentado hacerlo. Pero nada puede ser tan opuesto a la comprensión siquiera del *problema* de la metafísica como una solución del mismo anticipada, impuesta y tempranamente inoculada: pues el punto de partida necesario de todo auténtico filosofar es el profundo sentimiento de Sócrates: «Solo sé que no sé nada». Los antiguos tuvieron a este respecto ventaja sobre nosotros; porque aunque sus

religiones oficiales restringían en cierta medida la transmisión del pensamiento, no coartaban la libertad del pensamiento mismo, ya que no eran formal y solemnemente inculcadas a los niños ni tampoco en general se las tomaba tan en serio. Por eso los antiguos siguen siendo nuestros maestros en la metafísica.

Además, ante este reproche de los escasos progresos de la metafísica y de que no haya alcanzado su fin a pesar de tan continuados esfuerzos, hay que tener en cuenta que entretanto ha rendido un inestimable servicio, al poner límite a las interminables exigencias de la metafísica privilegiada y actuar al mismo tiempo en contra del naturalismo y el materialismo surgidos como inevitable reacción a aquella. Piénsese hasta dónde llegarían las atribuciones del clero de cada religión si la fe en sus doctrinas fuera tan firme y ciega como él pretende. Echemos una mirada a todas las guerras, revueltas, rebeliones y revoluciones en Europa desde el siglo VIII hasta el XIII : qué pocas se encontrarán que no hayan tenido su núcleo, o su excusa, en algún conflicto de fe, en suma, en un problema metafísico que diera motivo para incitar a un pueblo
209 contra otro. | ¡Todo aquel milenio es un crimen continuo, bien en el campo de batalla, bien en el cadalso o en las calles, a propósito de cuestiones metafísicas! Me gustaría tener un índice auténtico de todos los crímenes que el cristianismo ha impedido realmente y de todas las buenas acciones que efectivamente ha realizado, para poderlos poner en el otro platillo de la balanza.

Finalmente, y por lo que a las *obligaciones* de la metafísica respecta, solo tiene una, ya que es de tal clase que no admite ninguna otra junto a sí: la obligación de ser *verdadera*. Si se pretendiera añadirle alguna otra como acaso el ser espiritualista, optimista, monoteísta, o incluso moral, no se podría saber de antemano si esta se opondría al cumplimiento de aquella primera, sin la cual todos sus demás logros tendrían que carecer de valor. Por lo tanto, una filosofía dada no tiene otra medida de su valor más que la verdad. — Por lo demás, la filosofía es esencialmente *sabiduría del mundo*: su problema es el mundo: solo con él tiene que ver, y deja a los dioses en paz, esperando a cambio que también ellos la dejen en paz a ella.