

ESCRITO CONCURSANTE
SOBRE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD

premiado por la
Real Sociedad Noruega de las Ciencias
en Drontheim, a 26 de enero de 1839

Motto:
«La liberté est un mystère».

1¹⁾ La pregunta planteada por la Real Sociedad reza:

«Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?»

Traducción: «¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconciencia?»

I. DEFINICIONES CONCEPTUALES

En una pregunta tan importante, seria y difícil, que en esencia coincide con un problema central de toda la filosofía medieval y moderna, es pertinente una gran exactitud y, por lo tanto, un análisis de los principales conceptos que concurren en la pregunta.

1. ¿Qué significa libertad?

Este concepto es, considerado con exactitud, *negativo*. Con él pensamos la mera ausencia de todo lo que impide y obstaculiza: en cambio, esto último, en tanto que fuerza que se exterioriza, tiene que ser positivo. En correspondencia con la posible índole de ese obstáculo, el concepto tiene tres subtipos diferentes: libertad física, intelectual y moral.

a. *Libertad física* es la ausencia de impedimentos *materiales* de todo tipo. De ahí que digamos: cielo libre, vista libre, aire libre, campo libre, una plaza libre, calor libre (que no está [4] químicamente ligado), libre electricidad, libre / curso de la corriente —allá donde no está obstaculizado por montañas o

exclusas—, etc. Incluso vivienda libre, libre costo, prensa libre, carta libre de franqueo, indican la ausencia de las condiciones gravosas que suelen ir anejas a tales cosas como impedimentos de su disfrute. Pero el concepto de libertad más frecuente en nuestro pensar es el del predicado de los seres animales, de quienes es propio el que sus movimientos parten de *su voluntad*, son voluntarios y, de acuerdo con ello, son entonces llamados *libres* siempre y cuando ningún impedimento material los imposibilite. Pero, dado que esos impedimentos pueden ser de muy diferente clase mientras que lo que queda obstaculizado por ellos es siempre *la voluntad*, a efectos de simplicidad se comprende el concepto más bien desde el lado positivo, y se piensa con él todo aquello que se mueve únicamente por su voluntad o que sólo por su voluntad actúa: inversión ésta del concepto que, en esencia, no cambia nada. Según esto, los hombres y los animales son llamados libres, en este significado *físico* del concepto de libertad, cuando ni lazos ni cárcel ni parálisis, esto es, en general ningún impedimento *físico, material*, obstaculiza sus acciones, sino que éstas suceden de acuerdo con su *voluntad*.

Este *significado físico* del concepto de libertad, y en especial como predicado del ser animal, es el originario, inmediato y, por tanto, más frecuente; precisamente por eso, el concepto no está, en este significado, sometido a ninguna duda o controversia, sino que su realidad puede ser siempre confirmada por la experiencia. Pues en cuanto un ser animal actúa sólo por su *voluntad* es, en este significado, *libre*: aquí no se toma en consideración lo que acaso pueda ejercer influjo sobre la voluntad misma. Pues solamente al *poder*, es decir, a la ausencia de impedimentos *físicos* de sus acciones, se refiere el concepto de la libertad en éste, su significado originario, inmediato y, por ello, popular. Por eso se dice: el ave está libre en el cielo y el venado en el bosque; el hombre es libre por naturaleza; sólo el libre es feliz. También se llama libre a un pueblo y se entiende por ello que se rige él solo de acuerdo con leyes, pero se ha dado esas leyes a sí mismo: pues entonces obedece, en todo caso, exclusivamente a su propia voluntad. Según esto, la libertad política debe contarse junto con la física.

Pero tan pronto como nos apartamos de esa libertad *física* [5] y consideramos sus otros dos tipos, no nos las vemos ya con

el sentido popular, sino con un sentido *filosófico* del término que, como es sabido, abre camino a muchas dificultades. Este sentido se divide en dos tipos diferentes: la libertad intelectual y la libertad moral.

b. *La libertad intelectual*, «τό ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν»¹ en Aristóteles, será aquí tomada en consideración meramente a efectos de completar la división conceptual; por ello, me permito aquí excluir su elucidación hasta el final de este tratado, en donde los conceptos a emplear en ella habrán encontrado ya su explicación en lo precedente, de modo que aquélla podrá entonces ser tratada brevemente. Sin embargo, en cuanto emparentada ante todo con la libertad física, tenía que ocupar su lugar en la división junto a ésta.

c. Me dirijo ahora a la tercera clase, la *libertad moral*, que constituye propiamente el *liberum arbitrium* del que habla la pregunta de la Real Sociedad.

Este concepto se vincula, por una parte, con el de la libertad física, la cual hace comprensible su surgimiento, necesariamente muy posterior. La libertad física se refiere, como se ha dicho, solamente a impedimentos materiales en cuya ausencia se da aquélla inmediatamente. Pero en algunos casos se observó que un hombre, sin estar obstaculizado por impedimentos materiales, era impedido por meros motivos, tales como amenazas, promesas, peligros y otros por el estilo, a actuar del modo en que, por lo demás, habría sido ciertamente acorde con su voluntad. Se lanzó entonces la pregunta de si tal hombre seguiría siendo *libre* o si un fuerte contramotivo puede realmente obstaculizar e imposibilitar, justo tanto como un impedimento material, la acción acorde con la propia voluntad. La respuesta a esto podía no resultar difícil al sano entendimiento: que un motivo nunca puede actuar como un impedimento físico, ya que es fácil que éste sobrepase de forma incondicionada las fuerzas corporales humanas; y, en cambio, un motivo no puede nunca ser en sí mismo irresistible, nunca puede tener una violencia incondicionada, sino que siempre [6] queda la posibilidad de que un *contramotivo más fuerte* / prevalezca sobre él, sólo con tal de que dicho motivo esté presente

¹ [«Lo voluntario e involuntario según el pensamiento», Aristóteles, *Ethic. Eudem.*, II, 7, p. 1223a].

y el hombre supuesto en este caso individual sea determinable por él; así, vemos frecuentemente que, incluso el que de ordinario es el más fuerte de todos los motivos, la conservación de la vida, es sin embargo dominado por otros motivos; por ejemplo, en el caso del suicidio, así como del sacrificio de la propia vida en favor de otras personas, de opiniones o de intereses diversos; y, al contrario, vemos que todos los grados de los más selectos tormentos en la cámara de tortura se superan a veces con el mero pensamiento de perder la vida en caso contrario. Pero aun cuando de aquí resultara que los motivos no llevan consigo una violencia puramente objetiva y absoluta, podía corresponderles una subjetiva y relativa, a saber, la que se refiere a la persona del interesado, lo cual venía a resultar lo mismo. Por ello, se mantenía la pregunta: ¿es la voluntad misma libre? Aquí el concepto de libertad, que hasta el momento se había pensado solamente en referencia al *poder*, había quedado establecido en relación al *querer*; y había surgido el problema de si el querer mismo era *libre*. Pero considerándolo más de cerca, el concepto de libertad originario, puramente empírico y, por ello, popular, se muestra incapaz de aceptar esa conexión con el *querer*. Pues, de acuerdo con aquél, «*libre*» significa «*acorde con la propia voluntad*»: si uno pregunta si la voluntad misma es libre, está preguntando si la voluntad es acorde consigo misma: lo cual, desde luego, va de suyo, pero con lo cual tampoco se ha dicho nada. Según el concepto empírico de la libertad, se dice: «Yo soy libre si puedo *hacer lo que quiero*»: y con el «lo que quiero» está aquí ya decidida la libertad. Pero ahora, puesto que preguntamos por la libertad del *querer* mismo, se plantearía la pregunta de este modo: «¿Puedes también *querer* lo que quieres?». Lo que viene a ser como si el querer dependiera aún de otro querer que radicase tras él. Y, en el supuesto de que esa pregunta se respondiera afirmativamente, surgiría enseguida la segunda: «¿Puedes también querer lo que quieres querer?». Y así se remontaría hasta el infinito, en tanto que siempre pensaríamos *un* querer como dependiente de uno anterior o situado más hondo, y aspiraríamos en vano a terminar alcanzando, por ese camino, uno que tuviéramos que pensar y aceptar como no dependiente de nada en absoluto. Pero si estuviésemos dispuestos a aceptar un querer tal, / podríamos exactamente igual to- [7]

mar a discreción el primero por el último, con lo que la pregunta se retrotraerá a la forma simple «¿Puedes querer?». Mas lo que se quiere saber, y queda todavía sin resolver, es si la mera respuesta afirmativa a esa pregunta decide la libertad del querer. Así pues, el concepto de libertad originario, empírico y extraído del hacer, se niega a aceptar una conexión directa con el concepto de la voluntad. Por ello, para poder aplicar el concepto de la libertad a la voluntad habría que modificarlo, entendiéndolo como más abstracto. Eso se lograría entendiéndolo con el concepto de la *libertad* sólo la ausencia de cualquier *necesidad* en general. En esto el concepto mantiene el carácter *negativo* que inmediatamente le atribuí al principio. En consecuencia, ante todo habría que dilucidar el concepto de *necesidad*, en cuanto concepto *positivo* que da significado a aquel concepto *negativo*.

Así pues, preguntamos: ¿Qué significa *necesario*? La explicación habitual: «Necesario es aquello cuyo opuesto es imposible o lo que no puede ser de otra manera», es una mera explicación verbal, una paráfrasis del concepto que no aumenta nuestro conocimiento. Como explicación real se plantea, en cambio, ésta: *necesario es lo que se sigue de una razón suficiente dada*: proposición ésta que, como toda definición correcta, puede también invertirse. Según sea aquella una razón suficiente lógica o matemática o física —denominada esta última «causa»—, la *necesidad* será lógica (como la de la conclusión cuando están dadas las premisas), matemática (por ejemplo, la igualdad de los lados del triángulo si los ángulos son iguales), o física, real (como la aparición del efecto si se da la causa): pero, una vez que la razón está dada, la necesidad se une a la consecuencia con el mismo rigor en todos los casos. Únicamente en la medida en que concebimos algo como consecuencia de una razón dada, lo conocemos como necesario; y, a la inversa, en cuanto conocemos algo como consecuencia de una razón suficiente, comprendemos que es necesario: pues toda razón es concluyente. Esta explicación real es tan adecuada y exhaustiva, que necesidad y consecuencia de una razón dada son realmente conceptos intercambiables, es decir, en todos los casos / puede uno ser puesto en lugar del otro ². Según

² La explicación del concepto de la necesidad se encuentra en mi Tratado sobre el Principio de razón, segunda edición, § 49.

ello, la ausencia de necesidad se identificaría con la ausencia de una determinada razón suficiente. Como lo opuesto a lo *necesario* se concibe, en cambio, lo *casual*; lo cual no ocasiona aquí conflicto alguno. Todo lo casual lo es sólo *relativamente*. Pues en el mundo real, único lugar donde se puede encontrar lo casual, todos los acontecimientos son *necesarios* con respecto a su causa: en cambio, son *casuales* con respecto a todo lo demás con lo que coinciden en espacio y tiempo. Pero entonces lo libre, dado que su característica es la ausencia de necesidad, tendría que ser estrictamente lo que no depende de causa alguna, con lo cual tendría que definirse como lo *absolutamente casual*: un concepto éste altamente problemático, cuya inteligibilidad no garantizo y que, sin embargo, coincide de forma especial con el de *libertad*. En cualquier caso, lo *libre* sigue siendo lo que no es en ningún respecto necesario, lo cual quiere decir que no depende de ninguna razón. Aplicado a la voluntad del hombre, este concepto significaría que una voluntad individual no estaría determinada en sus exteriorizaciones (actos de voluntad) por causas o razones suficientes en general; porque, en otro caso, y dado que la consecuencia a partir de una razón dada (de cualquier tipo que sea), es siempre *necesaria*, sus actos no serían libres sino necesarios. Aquí se basa la definición de *Kant* según la cual la libertad es la facultad de iniciar *por sí mismo* una serie de cambios. Pues ese «por sí mismo» significa, remitido a su verdadero significado, «sin causa precedente»: pero esto es idéntico a «sin necesidad». De modo que, si bien aquella definición da enseguida al concepto de libertad la apariencia de ser un concepto positivo, en una consideración más cercana vuelve a surgir, no obstante, su naturaleza negativa. Así, una voluntad libre sería aquella que no estuviera determinada por razones; y, puesto que todo lo que determina otra cosa tiene que ser una razón y, dentro de las cosas reales, una razón real, es decir, una causa, una voluntad libre sería la que no estuviera determinada por nada en absoluto; aquella cuyas exteriorizaciones individuales (actos de voluntad) surgieran estricta y originariamente de sí misma, / [9] sin ser producidas de forma necesaria por condiciones precedentes, o sea, sin ser tampoco determinadas por nada de acuerdo con regla alguna. En este concepto se nos acaba la claridad de pensamiento, ya que aquí debe dejarse en suspenso, en to-

dos sus significados, el principio de razón que constituye la forma esencial de toda nuestra facultad de conocer. Pese a ello, no falta un *terminus technicus* para ese concepto: se llama *liberum arbitrium indifferentiae*. Por lo demás, es éste el único concepto claramente definido, sólido y determinado, de aquello a lo que se llama libertad de la voluntad; de ahí que uno no se pueda alejar de él sin ir a parar en explicaciones oscilantes y nebulosas, tras las cuales se esconde una vacilante insuficiencia: lo mismo que cuando se habla de razones que no producen necesariamente sus consecuencias. Toda consecuencia a partir de una razón es necesaria y toda necesidad es consecuencia de una razón. La consecuencia próxima de la aceptación de un tal *liberi arbitrii indifferentiae*, consecuencia que caracteriza al concepto mismo y que, por consiguiente, ha de asentarse como distintivo suyo, es que a un individuo humano dotado de ese arbitrio, bajo circunstancias exteriores dadas y definidas de forma totalmente individual y sin excepción, le resultan igualmente posibles dos acciones diametralmente opuestas.

2. ¿Qué significa autoconciencia?

Respuesta: la conciencia *de sí mismo*, en oposición a la conciencia *de otras cosas* que es la facultad de conocer. Ésta encierra, con anterioridad a que se presenten en ella aquellas otras cosas, ciertas formas del modo y manera de ese presentarse; las cuales, por lo tanto, son condiciones de la posibilidad de su existencia objetiva, es decir, de su existencia como objetos para nosotros: tales formas son, como es sabido, tiempo, espacio y causalidad. Aunque esas formas del conocer se encuentren en nosotros, lo están sólo a efectos de que podamos llegar a ser conscientes de las *otras cosas* como tales y en referencia general a ellas: de ahí que no podamos considerar esas formas, aun cuando radiquen en nosotros, como pertenecientes a la *autoconciencia*, sino más bien como posibilitadoras de la *conciencia de otras cosas*, esto es, del conocimiento objetivo.

[10] Por otra parte, no permitiré que el doble sentido de la palabra *conscientia* utilizada en la cuestión me induzca a insertar en la autoconciencia los conocidos impulsos morales del

hombre, designándolos con el nombre de la conciencia moral o también de la Razón práctica con el imperativo categórico que *Kant* le atribuyó; en parte, porque esos impulsos sólo surgen como consecuencia de la experiencia y la reflexión, o sea, como consecuencia de la conciencia de otras cosas; y, en parte, porque aún no está nítida e incontrovertidamente trazada la línea divisoria entre aquello que en ellos pertenece originaria y propiamente a la naturaleza humana, y lo que la formación moral y religiosa añade. Además, puede muy bien no ser el propósito de la Real Sociedad el ver trasladada la pregunta al terreno de la moral por medio de la implicación de la conciencia moral en la autoconciencia, y repetida la prueba o, más bien, el postulado moral de la libertad, que *Kant* deduce a partir de leyes morales conocidas *a priori* y en virtud de la inferencia «puedes, porque debes»³.

De lo dicho resulta que la mayor parte, con mucho, de nuestra conciencia total, no es la *autoconciencia* sino la *conciencia de otras cosas* o la facultad de conocer. Ésta, con todas sus capacidades, está dirigida hacia afuera y es el escenario (desde una perspectiva de investigación más profunda, incluso la condición) del mundo externo real, al que en un primer momento capta intuitivamente para después, como rumiando lo que ha obtenido por esa vía, transformarlo en conceptos, en cuyas infinitas combinaciones, realizadas con ayuda de las palabras, consiste *el pensar*. Así, la *autoconciencia* sería, ante todo, lo que nos quedase después de sustraer esa mayor parte de nuestra conciencia total. Ya desde aquí divisamos que su dominio no puede ser grande: por eso, si los datos que buscamos para probar la libertad de la voluntad hubieran de encontrarse en ese dominio, podemos esperar que no se nos escapen. Como órgano de la autoconciencia se ha establecido un *sentido interno*⁴ que, sin embargo, ha de entenderse más en sentido figura/tivo que en sentido propio: pues la autoconciencia [11]

³ «Debes, luego puedes»: Formulación del imperativo categórico dada por Michelet, *Antropología y psicología*, p. 444. Schopenhauer la refiere a los *Epigramas* de Schiller (383), donde aparece a la inversa: «Puedes, luego debes» [N. de la T.].

⁴ Se encuentra ya en Cicerón como *tactus interior*: *Acad. quaest.*, IV, 7. Más claramente en Agustín, *De lib. arb.*, II, 3 ss. Luego en Descartes: *Princ. phil.*, IV, 190; y, totalmente desarrollado, en Locke.

cia es inmediata. Sea como fuere, nuestra próxima pregunta es: ¿qué contiene la autoconciencia? O: ¿cómo se hace el hombre inmediatamente consciente de su propio yo? Respuesta: en todo caso, como *volente*. Al observar la propia autoconciencia, cada uno se percata enseguida de que su objeto es, en todo momento, su propio querer. Pero por éste no se pueden entender únicamente los actos de voluntad decididos y llevados inmediatamente a efecto, así como las resoluciones formales junto con las acciones resultantes de ellas; sino que cualquiera que sea capaz de retener lo esencial aun dentro de distintas modificaciones de grado y tipo, no tendrá ningún reparo en contar también entre las exteriorizaciones de la voluntad todo afán, aspiración, deseo, exigencia, anhelo, esperanza, amor, alegría, júbilo, etc.; y ello, no en menor medida que el no querer o la repugnancia, la abominación, la huida, el temor, la ira, el odio, la tristeza y el dolor [*Schmerzleiden*]; en resumen, todos los afectos y pasiones; porque esos afectos y pasiones son movimientos más o menos débiles o fuertes, bien violentos e impetuosos o bien suaves y ligeros, de la propia voluntad impedida o liberada, satisfecha o insatisfecha; y todos se refieren, en una diversidad de aplicaciones, a la consecución o no de lo querido y al sufrimiento [*Erdulden*] o superación de lo rechazado: así que son afecciones enérgicas de la misma voluntad que actúa en las resoluciones y acciones ⁵. Pero también pertenecen a ella los denominados sentimientos de placer y dis-placer: éstos existen, ciertamente, en una diversidad de grados [12] y tipos, pero siempre pueden reducirse / a afecciones de atracción o repulsión, o sea, a la voluntad que se hace consciente de sí como satisfecha o insatisfecha, impedida o liberada: esto

⁵ Es muy de tener en cuenta que ya el Padre de la Iglesia Agustín supo esto perfectamente, mientras que tantos modernos, con su supuesta «capacidad de sentir», no lo han visto. En concreto, en *De civ. Dei*, Lib. XIV, c. 6, Agustín habla de las *affectionibus animi* que en el libro anterior ha reducido a cuatro categorías, *cupiditas*, *timor*, *laetitia*, *tristitia*, y dice: «*voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus?*» [«La voluntad está ciertamente en todas o, más bien, todas ellas no son nada más que voluntades: ¿pues qué es el deseo y la alegría sino voluntad en el consentimiento de aquello que queremos? ¿Y qué es el miedo y la tristeza más que voluntad en la desaprobación de aquello que no queremos?»].

se extiende incluso a las sensaciones corporales, agradables o dolorosas, y a todas las innumerables que se encuentran entre esos dos extremos; porque la esencia de todas esas afecciones consiste en que irrumpen inmediatamente en la autoconciencia como acordes con la voluntad o contrarias a ella. Incluso, si lo consideramos con exactitud, uno es inmediatamente consciente de su propio cuerpo como del órgano de la voluntad que actúa hacia afuera y la sede de la receptividad de sensaciones agradables o dolorosas; pero éstas mismas, como se ha dicho, remiten a afecciones totalmente inmediatas de la voluntad, acordes o contrarias a ella. Además, incluyamos o no en ellas esos meros sentimientos de placer o displacer, en cualquier caso nos encontramos con que todos aquellos movimientos de la voluntad, aquel cambiante querer y no querer que, en su permanente flujo y reflujo, constituye el único objeto de la autoconciencia —o, si se quiere, del sentido interno—, está en relación general y reconocida desde todos los aspectos con lo percibido y conocido en el mundo externo. En cambio, esto último, como se dijo, no se encuentra ya en el ámbito de la *autoconciencia* inmediata, a cuyos límites, rayanos en el dominio de la *conciencia de otras cosas*, hemos llegado tan pronto como tocamos el mundo externo. Mas son los objetos percibidos en éste los que constituyen la materia y el motivo de todos aquellos movimientos y actos de la voluntad. Esto no se interpretará como una *petitio principii*: pues nadie puede negar que nuestro querer tiene siempre como objeto cosas externas a las que está dirigido, sobre las que gira y que, por lo menos, lo provocan como motivos; pues a quien esto negase, le quedaría una voluntad totalmente aislada del mundo externo y encerrada en el oscuro interior de la autoconciencia. Por ahora, sólo nos sigue resultando problemática la necesidad con la que aquellas cosas ubicadas en el mundo externo determinan los actos de la voluntad.

Así, encontramos a la autoconciencia ocupada intensa, en realidad hasta exclusivamente, con la *voluntad*. / Nuestra atención se dirige ahora a ver si en ésta, su única materia, encuentra [13] aquélla datos de los que resulte la *libertad* de aquella voluntad en el sentido arriba establecido y también el único claro y definido; a ello queremos ahora contribuir, tras habernos acercado ya considerablemente al tema aunque sólo sea bordeándolo.

[14] II. LA VOLUNTAD ANTE LA AUTOCONCIENCIA

Si un hombre *quiere*, quiere también algo: su acto de voluntad está siempre dirigido a un objeto y sólo puede pensarse en relación a él. ¿Pero qué significa querer algo? Significa: el acto de voluntad, que en principio no es sólo objeto de la autoconciencia, surge con ocasión de algo que pertenece a la conciencia *de otras cosas*, o sea, que es un objeto de la facultad de conocer; objeto que, en esa relación, es denominado *motivo* y constituye la materia del acto de voluntad en tanto que éste está dirigido hacia él, es decir, se propone algún cambio en él, reacciona a él: en esa *reacción* consiste toda su esencia. De aquí se infiere ya que el acto no puede producirse sin él; pues carecería tanto de motivo como de materia. Pero surge la pregunta de si, una vez que ese objeto existe para la facultad de conocer, el acto de voluntad *tiene que producirse* también; o si, por el contrario, podría ser que no se presentase y que no se produjese ninguno, o bien uno completamente distinto e incluso diametralmente opuesto; o sea, si aquella reacción podría no producirse o, bajo circunstancias completamente iguales, resultar distinta y hasta contraria. En resumen, esto quiere decir: ¿se provoca necesariamente el acto de voluntad con el motivo? ¿O más bien la voluntad mantiene una total libertad de querer o no querer cuando aquél irrumpen en la autoconciencia?

[15] Aquí el concepto de la libertad se toma en aquel / sentido abstracto que se explicó arriba y se mostró como único aquí aplicable: como mera negación de la necesidad; y con ello queda fijado nuestro problema. Pero los datos para su resolución tenemos que buscarlos en la *autoconciencia* inmediata y los comprobaremos exactamente al final de su exposición; pero no cortaremos el nudo mediante una decisión sumaria, como *Descartes*, que afirmó sin más: *s: «Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita ta conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus»*⁶. (*Princ. phil.*, I, § 41). Lo insostenible de esta afirmación lo reprochó ya *Leibniz* (*Théod.*, I, § 50 y III, § 2^o 292), quien sin embargo en este

⁶ [«En cambio, somos tan conscientes de la libertad y la indeterminación que existe en nosotros que no hay nada que percibamos de forma más evidente y perfecta»].