

miento diagonal, está expuesta en la *Crítica de la razón pura*. Siendo la verdad la relación entre un juicio y su principio de conocimiento, tenemos ciertamente el derecho de preguntarnos cómo el individuo que discurre puede creerse en posesión de este principio sin poseerle, es decir, cómo puede producirse el error ó decepción de la razón. Me parece que esta posibilidad es análoga á la de la ilusión ó decepción del entendimiento, que hemos explicado antes. Mi opinión es, (y por esto la cuestión tiene aquí su lugar propio y natural) que *todo error es una conclusión de la causa por el efecto*; esta conclusión es verdadera, siempre que se sabe que el efecto tiene tal causa y no puede tener otra; en todos los demás casos no lo es. O bien la persona que yerra atribuye á un efecto una causa que no puede tener, manifestando así, una falta real de entendimiento, es decir, de la facultad de conocer directamente la relación entre una causa y un efecto; ó bien, y esto es lo más frecuente, atribuye al efecto una causa posible, pero en el silogismo por el cual deduce la causa del efecto, agrega á la mayor que dicho efecto resulta *siempre* de esa única causa que ha enunciado. Sólo una inducción perfecta le daría derecho para semejante conclusión, pero se contenta con admitirla sin haberla realizado; *siempre* es un concepto demasiado extenso, que debe reemplazarse por *muchas veces ó algunas veces*; en estas condiciones la conclusión sería problemática y como tal, no podría ser errónea. Lo que hace obrar de aquella manera á los que yerran, es ó bien la precipitación, ó bien un conocimiento imperfecto de la posibilidad, de donde resulta la ignorancia de la inducción que hubiera debido hacerse.

El error es completamente análogo á la falsa apariencia. Ambos consisten en deducir la causa del efecto. La falsa apariencia se produce siempre en virtud de

la ley de causalidad y por el entendimiento sólo, luego se refiere directamente á la intuición; el error se produce en virtud del principio de razón, bajo todas sus formas, y por el raciocinio, luego afecta al pensamiento propiamente dicho.

Las más de las veces, el error nace asimismo á consecuencia de la ley causal, como lo prueban los tres ejemplos siguientes, que pueden considerarse como tipos ó emblemas de tres especies de errores.

1.º La ilusión de los sentidos (decepción del entendimiento) produce el error (decepción de la razón), por ejemplo, cuando se toma un pintura por un alto relieve y se está convencido de que es efectivamente tal relieve. Esto resulta de una consecuencia sacada de la mayor siguiente: Cuando del gris oscuro se pasa por gradación, á través de todos los matices, hasta el blanco, la causa es *siempre* la luz que alumbra desigualmente las cavidades y los resaltes; *ergo...*

2.º Cuando falta dinero de mi caja, es *siempre* porque mi criado tiene una llave doble, *ergo...*

3.º Si la imagen del sol refractada por un prisma, es decir, desviada hacia lo alto ó hacia abajo, en lugar de ser blanca y redonda como antes aparece alargada y coloreada, esto resulta siempre de que había antes en la luz rayos luminosos homogéneos diversamente coloreados y diversamente refrangibles, los cuales separados por virtud de su diferencia de refrangibilidad, forman entonces esta imagen deformada y coloreada diversamente: *jergo bibamus!*

Todo error puede reducirse de esta suerte á una consecuencia deducida de una mayor, generalizada equivocadamente, hipotética y que procede de la atribución de una causa á un efecto. Aquí no están comprendidos los errores de cálculo, que no son errores propiamente di-

chos, sino simples inadvertencias: en estos casos la operación que indican los conceptos de los números no ha sido efectuada, sino otra en su lugar.

Cuanto al contenido de las ciencias, en general, es siempre la relación mutua entre los fenómenos del mundo conforme al principio de razón y en virtud del *por qué*, al cual sólo este principio da valor y sentido. Mostrar esta relación se llama *explicar*. Una explicación no puede hacer más que mostrar que dos representaciones tienen entre sí la relación indicada por la forma del principio de razón, tal como domina en la clase á que pertenecen estas representaciones. Cuando se llega á este punto no se puede plantear nuevamente la cuestión del por qué, pues la relación así indicada no puede absolutamente ser de otra manera, lo que quiere decir que es la forma de todo conocimiento. No se pregunta por qué $2 + 2 = 4$, ó por qué la igualdad de los ángulos de un triángulo determina la igualdad de los lados, ni por qué de la verdad de las premisas se desprende la de la conclusión.

Toda explicación que no nos conduce á una relación cuyo *porqué* no puede preguntarse ya, se detiene en la hipótesis de una *qualitas occulta*, y las fuerzas elementales de la naturaleza pertenecen todas á esta categoría. Toda explicación en las ciencias naturales debe finalmente detenerse ante una cualidad oculta semejante, es decir, frente á alguna cosa completamente obscura; se ve, pues, obligada á dejar la naturaleza íntima de un guijarro tan sin explicación como la del hombre, y no puede dar cuenta de la gravedad, de la cohesión, de las propiedades químicas del uno, mejor que de las facultades y de las acciones del otro. Así, por ejemplo, la gravedad es una *qualitas occulta*, pues puedo eliminarla con el pensamiento; no está, pues, exigida necesariamente

por la forma de conocimiento; mas la ley de la inercia es una cualidad necesaria, puesto que se deriva de la causalidad, luego toda explicación que nos lleve á ella será suficiente. Dos cosas son inexplicables en particular, es decir, no pueden reducirse á la relación que enuncia el principio de razón, y son: primero, el principio de razón mismo bajo sus cuatro formas porque es el principio de toda explicación y lo que la da significación y sentido; la segunda cosa inexplicable no entra en la esfera del principio de razón, pero es ella la fuente de todos los fenómenos: es la *cosa en sí*, cuyo conocimiento escapa á la autoridad de aquel principio.

Esta última cosa debe quedar por ahora en la penumbra; el segundo libro nos permitirá comprenderla, y al mismo tiempo reanudaremos allí estas consideraciones sobre los resultados accesibles á las ciencias. Pero allí donde las ciencias naturales, ó mejor dicho, donde toda ciencia abandona las cosas, porque no solamente su explicación, sino el principio mismo de esta explicación, ó sea el principio de razón, no llega más allá, la filosofía toma estas mismas cosas para considerarlas á su manera, bien diferente de la otra.

En mi *Disertación sobre el principio de razón*, § 51, he mostrado cómo en las diferentes ciencias, una ú otra de las formas de este principio constituye la regla dominante, y efectivamente se podría quizá hacer sobre esta base una excelente clasificación de las ciencias. Pero toda explicación dada según esta regla no es más que relativa, lo repetimos: muestra bien la relación recíproca de las cosas, mas al propio tiempo debe suponer siempre alguna cosa que no puede explicar. Esta cosa que queda inexplicada es en matemáticas, por ejemplo, el espacio y el tiempo; en mecánica, física y química, la materia, las propiedades, las fuerzas elementales y las

leyes de la naturaleza; en botánica y en zoología, la diversidad de las especies y la vida misma; en historia, el género humano con todas las particularidades del pensamiento y de la voluntad; y en fin, en todas las ciencias, el principio de razón bajo cada una de sus formas respectivamente dominantes.

La filosofía tiene de peculiar y propio el que no admite nada como conocido de antemano; todo le es igualmente desconocido, todo es problema para ella: las relaciones de los fenómenos, como los fenómenos y como el mismo principio de razón. Las demás ciencias se satisfacen cuando lo han reducido todo á este principio, pero la filosofía no conseguiría nada con ello, puesto que cada eslabón de la serie le es tan desconocido como los demás, y aparte de esto, la naturaleza del encadenamiento es también para ella un problema, lo mismo que las relaciones que aquél enlaza, relaciones que le son igualmente desconocidas, antes y después de mostrar su encadenamiento.

Como hemos dicho, el problema propio de la filosofía es precisamente esa cosa que las ciencias admiten como conocida y que sirve de base y de límite á sus explicaciones. En este sentido, la filosofía comienza donde acaban las ciencias. No puede apoyarse sobre pruebas, pues probar significa deducir lo desconocido de lo conocido, y en ella todo es igualmente desconocido y extraño. No puede haber un principio por virtud del cual exista el mundo con todos sus fenómenos, y por esto no se puede deducir demostrativamente la filosofía *ex firmis principiis*, diga lo que quiera Spinoza. Sus principios fundamentales no pueden ser tampoco consecuencias de un principio todavía más general, puesto que es ella la ciencia de lo más general. El principio de contradicción no hace más que comprobar la concordancia entre los conceptos, pero

no la suministra el mismo. El principio de razón explica las relaciones de los fenómenos, mas no los fenómenos. La filosofía no puede, pues, aspirar á hallar una *causa efficiens* ó una *causa finalis* del universo. La filosofía actual, por lo menos, no investiga en manera alguna *de dónde* viene el mundo, ni *por qué* existe, sino solamente lo que es. Pero el *por qué* está subordinado aquí al *qué es*, puesto que el *por qué* forma ya parte del mundo, y su origen está en la forma de los fenómenos, en el principio de razón, que es lo único que le da valor y sentido.

Se dirá tal vez que cada uno sabe, sin necesidad de ayuda, lo que es el mundo, puesto que cada uno es sujeto del conocimiento, y el mundo es su representación. Entendiéndolo de esta manera, es verdad. Sólo que todo esto conocimiento es intuitivo y concreto, y la filosofía tiene precisamente por misión convertirle en abstracto y transformar en saber positivo y duradero la intuición sucesiva y mudable, y en general todo cuanto el concepto del sentimiento abraza en su vasta comprensión y expresa bajo una forma negativa, es decir, como lo que no es un saber abstracto y preciso. Es, pues, la filosofía la llamada á ser la expresión abstracta de la esencia del universo, en su conjunto y en sus partes. Sin embargo, á fin de no perderse en una infinidad de juicios particulares, debe recurrir á la abstracción, y abstrayendo todo lo que es común reunirlo en una proposición general; en seguida abstrae igualmente las diferencias y las reúne á su vez en otra proposición general; así sucesivamente separa y une para poder transmitir al conocimiento de la razón toda la esencia, tan variada del mundo, condensada en un corto número de nociones abstractas. Por medio de estos conceptos, en los cuales fija la esencia de toda cosa, se debe conocer lo general como lo particular, y ambos conocimientos deben estar estrechamen-

te ligados entre sí; por eso la actitud filosófica consiste, como afirmó Platón, en la facultad de reconocer la unidad en la pluralidad y la pluralidad en la unidad.

La filosofía, será, pues, una reunión de juicios muy generales, cuyo principio de conocimiento directo es el mundo en su conjunto sin excluir nada; en resumen, todo cuanto encierra la conciencia humana. Será una *reproducción completa*, por decirlo así, *una imagen del mundo reflejada en nociones abstractas*, y con este fin reúne en un solo concepto todo lo que es esencialmente idéntico, y separa, por medio de otro concepto único, todo lo que es diferente. Esta era la misión que asignaba ya á la filosofía Bacón de Verulam, en las siguientes palabras: *Ea demum vera est philosophia, quæ mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundi conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusque simulacrum et reflectio, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat.* (De *augm. scient.* L. 2, cap. 13.) Pero nosotros lo entendemos en un sentido más amplio que aquel en que podía entenderlo Bacón en su tiempo.

La armonía que reina en el mundo, bajo todos sus aspectos y en todas sus partes, por lo mismo que aquellos y éstas pertenecen á un todo, debe hallarse igualmente en su imagen abstracta. En consecuencia, en esta suma de juicios, cada uno de ellos debe poder deducirse de otro, y recíprocamente. Mas para esto se necesita que existan, y que ante todo se les formule, confirmándolos directamente con el conocimiento del mundo en concreto; con tanto más motivo, cuanto que toda confirmación mediata, y por consiguiente su armonía recíproca, en virtud de la cual confluyen hasta fundirse en un pensamiento único, y cuya fuente está en la armonía y la unidad del mundo intuitivo, principio de conocimiento común á todos estos juicios, no deberá ser llamada á con-

firmarlos la primera; vendrá más tarde, y como por añadidura, á apoyar su verdad. Esta tarea, para resaltar claramente, exige ante todo haber sido realizada.

§ 16.

Expuestas estas consideraciones sobre la razón, como facultad especial de conocimiento, propia exclusivamente del hombre y sobre los resultados y fenómenos que produce, que son igualmente propios de la naturaleza humana tan sólo, debería hablar aún de la razón en cuanto regula los actos del hombre, y se la puede llamar, en este sentido, *razón práctica*. Pero lo que tendría que decir aquí sobre este punto, ha sido ya expuesto en su mayor parte en otro lugar, en el suplemento, donde he discutido la existencia de lo que Kant llama razón práctica, y presenta (lo cual es en verdad muy cómodo) como la fuente de toda virtud y como el asiento de un imperativo categórico (es decir, llovido del cielo). He dado luego en los *Problemas fundamentales de la Ética*, la refutación detallada y completa de este principio moral de Kant. Tengo poco que decir aquí de la influencia real de la razón—en la acepción propia de la palabra—sobre la conducta. Desde el principio de estas consideraciones acerca de la razón, he hecho observar de una manera general la gran diferencia que existe entre el hombre y el animal, en cuanto á los actos y á la conducta, y he mostrado que esta diferencia se debe únicamente á la posesión de nociones abstractas por el hombre. La influencia de los conceptos sobre el conjunto de nuestra existencia, es tan decisiva y tan importante, que establece en cierto grado entre nosotros y el animal, la misma relación que existe entre los animales dotados del sentido de la vista, y los que carecen de él (algunas

larvas, gusanos y zoófitos); estos últimos conocen solo, por medio del sentido del tacto, lo que está inmediatamente cercano á ellos en el espacio, ó aquello con que llegan á tener contacto; los demás perciben en un extenso campo los objetos próximos ó lejanos. De igual manera la falta de la razón reduce á los animales á no tener más que percepciones intuitivas, actualmente presentes en el tiempo, es decir, á no conocer más que los objetos reales.

Nosotros, por el contrario, en virtud del conocimiento en abstracto, además de la estrecha actualidad real, abarcamos el conjunto de lo pasado y de lo porvenir, y el inmenso campo de la posibilidad, contemplamos libremente la vida en todos sus aspectos, llegando más allá de lo presente y de la realidad. Lo que el ojo es en el espacio y para el conocimiento intuitivo, lo es la razón, hasta cierto punto, en el tiempo y para el conocimiento interior. Pero así como la visibilidad de los objetos no tiene valor y significación más que en cuanto indica su tangibilidad, así también toda la importancia del conocimiento abstracto reside siempre en su relación con el conocimiento intuitivo. Por esta razón el hombre natural aprecia más lo que conoce directamente que las nociones abstractas, que los pensamientos, y prefiere el conocimiento empírico al conocimiento lógico.

No es esta la opinión de los que viven más en las palabras que en las acciones, y han mirado más libros y papeles que contemplado cosas de la vida real, y que llegados al colmo de semejante anomalía, se convierten en pedantes. Sólo esto puede hacernos comprender cómo Leibnitz y Wolf, con todos sus sucesores, han podido extrañarse hasta el punto de afirmar, á ejemplo de Duns Escoto, que el conocimiento intuitivo no es más que un conocimiento abstracto confuso. Debo decir, en honor de

Spinoza, que al revés de los filósofos antes citados, declara que todas las nociones generales nacen de la confusión de los conocimientos intuitivos. (*Eth. II*, prop. 40, schol 1). Aquella opinión absurda es la que ha hecho también que se rechace en las matemáticas su evidencia propia para introducir en ellas la evidencia lógica; también ella ha hecho clasificar bajo la amplia denominación de sentimiento todo lo que no es conocimiento abstracto; ella, en fin, ha impulsado á Kant á afirmar en moral que la buena voluntad espontánea, que eleva su voz inmediatamente después de haber adquirido conocimiento de los hechos, y que inclina al hombre á la justicia y al bien, no es más que un vano sentimiento y un arrebató momentáneo, sin valor ni mérito, y que no debe reconocerse valor moral á la conducta más que cuando está dirigida por máximas abstractas.

La perspectiva de conjunto que tiene el hombre de su vida en todas direcciones, facultad que la razón le otorga con exclusión de los animales, puede compararse á un plano geométrico de su ruta terrestre, plano reducido, incoloro y abstracto. La posición del hombre respecto del animal, es como la del navegante que viaja guiándose por su carta, su brújula y su sextante, y que conoce siempre el punto en que se halla respecto de la tripulación, que en su ignorancia no ve más que el cielo y las olas. ¿No es sorprendente, y hasta maravilloso, ver al hombre vivir una segunda vida en abstracto junto á su vida en concreto? En la primera está entregado á todas las borrascas de la realidad y á la influencia del presente; debe agitarse, sufrir, morir, como el animal. Su vida abstracta, tal como se presenta ante la meditación de la razón, es el tranquilo reflejo de la otra y del mundo en que vive; es ese croquis en escala reducida de que hemos hablado antes. Aquí, en la región serena

de la reflexión, todo lo que allí le llenaba de cuidados y le agitaba con violencia, todo esto es frío, incoloro, y por el momento, ajeno á él: no es más que espectador y observador de ello. Al refugiarse de esta suerte en la meditación, parece un actor que acaba su escena, y mientras le toca salir de nuevo á las tablas, se sienta entre los espectadores. Desde su asiento contempla fríamente todos los sucesos que se desarrollan en la escena, hasta los preparativos de su muerte (en la representación), después de lo cual reaparece en el escenario y comienza á obrar y á sufrir de nuevo, como lo pide el drama. Esta existencia doble es la que, diferenciándole de los animales faltos de pensamiento, da al hombre esa sangre fría, con la cual premeditadamente, después de haberse resuelto y haber reconocido que es necesario, sufre con tranquilidad ó efectúa con sus propias manos las cosas más importantes para él, y hasta con frecuencia, más aterradoras: suicidio, pena de muerte, duelos, empresas en que se juega la vida, y en general una multitud de actos contra los cuales se rebela toda su naturaleza animal. En estas circunstancias es cuando se ve hasta qué grado domina la razón á la naturaleza animal, y grita al hombre fuerte: *ἰσχυροῦν νο τοι στήθ!* (*ferreum certe tibi cor!*) Il. 24, 521.

✓ Aquí es donde puede decirse verdaderamente que la razón se muestra *práctica*. Donde quiera que los actos son dirigidos por la razón, ó los motivos son nociones abstractas, donde quiera que ni las representaciones intuitivas aisladas, ni la impresión del momento que guía al animal, son los motivos determinantes, en todos estos casos se manifiesta la razón práctica. ✓

Pero como le he explicado y desenvuelto con ejemplos en el Suplemento, todo esto es totalmente distinto é independiente del valor moral de los actos; he muestra-

do que obrar racionalmente y obrar virtuosamente son cosas muy distintas; que la razón puede unirse á una gran maldad como á una gran bondad, y que, con su concurso, da, tanto á la una como á la otra, una actividad más intensa; he dicho que está tan propicia á servir para la realización metódica y consecuente de un proyecto noble, como de una empresa culpable, de un sabio precepto como de una máxima irracional, y todo esto viene de su naturaleza femenina que tiene el don de la concepción y de la gestación, pero no el de crear por sí misma. El desenvolvimiento más perfecto de la *razón práctica*, en la acepción real y sincera de esta palabra, el punto más elevado que el hombre puede alcanzar por el sólo empleo de la razón, y donde se muestra más claramente su diferencia con los animales, está en el ideal que nos presenta un sabio de la escuela estoica.

La moral estoica no fué esencialmente en su origen una doctrina de la virtud, sino una mera recopilación de preceptos para vivir según la razón, y cuyo fin y resultado es la dicha por medio de la tranquilidad de espíritu. La conducta virtuosa no se encuentra allí más que accidentalmente, por decirlo de esta manera; como medio y no como fin. Por eso la ética estoica es radicalmente distinta en su esencia y en sus principios, de los sistemas de moral que impulsan á la virtud, como los preceptos de los Vedas, de Platón, del Cristianismo y de Kant. El fin de la moral estoica es la felicidad: *Τελος το ευδαιμονειν* (*virtutes omnes finem habere beatitudinem*) dice Stobeo en su exposición sobre el Pórtico. Sin embargo, la moral estoica demuestra que la felicidad no se encuentra seguramente más que en la paz interior y en la serenidad del espíritu (*απαρρηξια*); y que no puede adquirirse más que con la virtud. Esto es todo lo que significa aquella expresión de que la virtud es el bien supremo. Pero cuan-