

el desarrollo de un solo pensamiento. Síguese de ahí que todas sus partes mantienen estrechas relaciones entre sí. No sólo cada una de ellas está en relación necesaria con la que le precede inmediatamente y la supone conocida por el lector, que es el caso en que se encuentran todas las obras de filosofía compuestas de una serie de deducciones, sino que cada parte se relaciona además con todas las otras y supone su conocimiento. Este método exige que el lector tenga presente en su memoria, no sólo lo que inmediatamente precede, sino cuanto ha precedido hasta aquí, de suerte que pueda relacionar el pensamiento actual con todo otro pensamiento anterior, cualquiera que sea la distancia que los separe. Platón exige igualmente esta condición, pues en sus *Diálogos*, cuyo desenvolvimiento es tan complicado, no vuelve á su tema fundamental sino después de largas digresiones que sirven para aclarar su pensamiento. En la presente obra, tal condición es obligada, puesto que el solo medio que tenía yo de exponer mi pensamiento único era descomponerle y presentarle bajo la forma de cuatro consideraciones; pero esta forma, lejos de ser esencial, es enteramente artificial.

Para exponer y hacer comprender más fácilmente mi pensamiento, he separado cuatro puntos de vista principales, formando con cada uno de ellos un libro, y he procurado encadenar bien las materias semejantes ó análogas. Con todo, la índole del asunto no consentía una marcha en línea recta como la de la historia, y me ha impuesto un orden más complicado; de donde resulta la necesidad de leer mi libro varias veces, pues es el único medio de percibir el encadenamiento de cada parte con cada una de las demás, y sólo así, esclareciéndose los cuatro libros recíprocamente, es como su conjunto puede mostrarse con toda claridad.

## § 55.

Que la voluntad es libre se desprende ya de que, tal como nosotros la consideramos, es la cosa en sí, la substancia del fenómeno. Sabemos que éste se halla sometido enteramente al principio de razón, bajo sus cuatro categorías; y como sabemos también que ser necesario es ser efecto de una causa dada, y que estas dos nociones son recíprocas, resulta que todo lo que pertenece al fenómeno, es decir, todo lo que es objeto para el sujeto conociente como individuo, es por una parte causa y por otra efecto, y que en calidad de tal efecto está determinado necesariamente y no puede ser de otro modo que como es. Cuanto encierra la Naturaleza, el conjunto de sus fenómenos, es absolutamente necesario, y la necesidad de cada parte, de cada fenómeno, de cada acontecimiento, puede ser demostrada, puesto que debe ser posible hallar la causa de que la parte, el fenómeno ó el acontecimiento, dependen como consecuencias. Esto no admite excepción alguna y se deduce de la autoridad ilimitada del principio de razón. Por otra parte, este mundo, con todos sus fenómenos, es la objetivación de la voluntad que, como no es fenómeno ni representación, ni objeto, sino cosa en sí, no se halla sometida al principio de razón, que es la forma de todo objeto. No es, pues, efecto de una causa, no es necesaria, ó lo que es lo mismo, es *libre*. El concepto de la libertad es, por tanto, un concepto negativo, puesto que encierra únicamente la negación de la necesidad, ó sea de la relación de efecto á causa, según el principio de razón.

Hallamos aquí bien determinada la solución de ese gran contraste, la unión de la libertad con la necesidad, de que tanto se ha hablado en estos últimos tiempos, pero

sobre la cual no se ha dicho todavía, que yo sepa, nada claro y sensato. Toda cosa como fenómeno, como objeto, es absolutamente necesaria; en sí, es voluntad, la cual es completa y eternamente libre. El fenómeno, el objeto, está necesaria é inmutablemente determinado en el encañamiento de las causas y de los efectos, que no admite interrupción. Pero la existencia en general de ese objeto y su modo de existir, ó sea la Idea que en él se manifiesta, ó en otros términos, su carácter, es fenómeno inmediato de la voluntad. Como ésta es libre, el objeto podría no haber existido, ó ser original y esencialmente otro, pero entonces toda la cadena, de la cual es él un eslabón, y que, por su parte, es también fenómeno de la voluntad, sería diferente; mas una vez realizado el objeto, ha venido á ocupar en la serie de las causas y de los efectos un lugar necesariamente determinado, y no puede ya ni trocarse en otro, es decir, cambiar, ni salir de la serie ó desaparecer. El hombre es como todas las demás partes de la Naturaleza, objetivación de la voluntad, y cuanto acabamos de decir le es aplicable. Así como toda cosa natural tiene sus fuerzas y cualidades, que reaccionan de una manera determinada contra una acción determinada también y constituyen su carácter, de igual modo tiene el hombre su carácter, por virtud del cual los motivos provocan sus actos, con necesidad. En estos actos se manifiesta su carácter empírico que, á su vez, nos descubre el carácter inteligible, la voluntad en sí, de la cual es aquél el fenómeno determinado. Pero el hombre es el fenómeno más perfecto de la voluntad, y su conservación exigía que estuviera asistido por una inteligencia, desarrollada de tal suerte que pudiese elevarse hasta el punto de llegar á formar en la representación una imagen adecuada de la esencia del mundo. Esta reproducción, este espejo que refleja el mundo, es la con-

cepción de las Ideas, como hemos visto en el libro tercero.

Por consiguiente, la voluntad puede llegar en el hombre á la plena conciencia de sí. Puede reconocer clara y completamente su propia esencia, tal como se refleja en el mundo entero. El conocimiento, cuando llega á este grado da origen al arte, como vimos en el libro anterior. Las consideraciones siguientes nos mostrarán otro resultado. Veremos que esa facultad, empleada por la voluntad en estudiarse á sí misma, la permite negarse ó afirmarse en su fenómeno más perfecto; de manera que la libertad, que antes no pertenecía más que á la cosa en sí, puede en este caso manifestarse también en el fenómeno, y como suprime la esencia de éste, mientras que el individuo continúa existiendo en el tiempo, provoca el antagonismo del fenómeno consigo mismo y crea el estado de santidad y de renuncia.

Todo esto no llegará á hacerse comprensible hasta el final del presente libro. Por el momento me limito á indicar aquí de una manera general, que el hombre se distingue de todos los demás fenómenos de la voluntad en que la libertad, es decir, la cualidad de no depender del principio de razón, cualidad que no pertenece más que á la cosa en sí y que está en contradicción con el fenómeno, puede surgir eventualmente en este último, donde se manifiesta fatalmente como una contradicción del fenómeno consigo mismo. En este sentido, se puede decir con certeza que no sólo es libre la voluntad en sí, mas lo es también el hombre y se le puede distinguir, por serlo, de todos los demás seres. Lo que sigue nos enseñará cómo hay que entender esto. Por el momento no nos ocuparemos en tal interpretación.

Ante todo, debemos desechar un error que consiste en creer que la conducta de un individuo determinado no

está sometida á la necesidad, es decir, que el poder del *motivo* es menos fuerte que el de la *causa*, ó que el de una conclusión sacada de ciertas premisas. La libertad propia de la voluntad como cosa en sí, abstracción hecha del único caso excepcional antes mencionado, no se transmite directamente á su fenómeno, ni siquiera á aquél en que esta voluntad aparece más visiblemente ó sea el animal racional, dotado de un carácter individual: la persona humana. Esta no es libre jamás, aunque sea el fenómeno de una voluntad libre, pues ella es precisamente un fenómeno determinado ya por esa voluntad libre, y al someterse á la forma de todo objeto, al principio de razón, desenvuelve la unidad de la voluntad en una pluralidad de acciones, pero esta pluralidad conserva el rigor de una ley natural, á causa de la unidad extratemporal de la voluntad en sí. Al propio tiempo, como esta misma voluntad libre es la que se manifiesta en la persona humana y en toda su conducta, con la cual se relaciona como una noción con su definición, cada acción aislada debe ser atribuída á la voluntad libre, y como libre también se presenta desde luego á la conciencia; he aquí porqué (como dijimos en el segundo libro) todo hombre se cree libre *à priori* (es decir, por un sentimiento primitivo) en cada uno de sus actos, en el sentido de que, en cada caso determinado, cree poder realizar la acción que quiera. Sólo *à posteriori*, por efecto de la experiencia y meditando sobre ella, reconoce que sus actos dependen con entera necesidad de su carácter, combinado con los motivos. Y esto explica también cómo la generalidad de los hombres, y hasta los más incultos entre ellos, no atendiendo más que á su sentimiento, sostienen con calor la libertad perfecta de todas las acciones aisladas, mientras que los grandes pensadores y hasta las doctrinas religiosas más profundas, la niegan. Pero cuando se comprende bien

que toda la esencia del hombre no es más que voluntad, y que el hombre mismo no es otra cosa que el fenómeno de esa voluntad; que el principio de razón, aquí ley de motivación, es la forma necesaria, conocible ya desde el punto de vista subjetivo, de ese fenómeno, no se puede poner en duda la fatalidad de la acción, dados el carácter y los motivos, como no se puede dudar que en el triángulo la suma de los tres ángulos sea igual á dos rectos.

La necesidad de cada acto de la conducta ha sido suficientemente demostrada por Priestley en su *Doctrine of philosophical necessity*, pero á Kant (1) es á quien corresponde el mérito eminente de haber sido el primero en demostrar que esa necesidad es compatible con la libertad de la voluntad en sí, es decir, fuera del fenómeno, mostrando la diferencia entre el carácter inteligible y el carácter empírico. Admito por completo esta distinción, pues el primero es la voluntad como *cosa en sí*, en cuanto aparece, en un grado determinado, en cierto individuo determinado también, y el segundo, es este mismo fenómeno tal como se manifiesta, en el tiempo, en la conducta del hombre, y en el espacio, en su propia corporeidad. La mejor forma para hacer comprender esta relación es la que he empleado en mi disertación sobre el principio de razón, en que digo que el *carácter inteligible* del hombre es un acto extratemporal de la voluntad, acto indivisible é invariable, por consiguiente, cuyo fenómeno, desenvuelto y multiplicado en el tiempo, el espacio y las formas del principio de razón, constituye el carácter empírico, tal como se manifiesta experimentalmente en el conjunto de la conducta y en toda la exis-

(1) *Crítica de la razón pura*, 1.<sup>a</sup> edición, p. 532-558.—*Crítica de la razón práctica*, 4.<sup>a</sup> edición, p. 169-179.

tencia del individuo. Así como el árbol es el fenómeno, incesantemente repetido, de un mismo brote, cuya forma más sencilla es la fibra y cuya aglomeración constante y visible produce la hoja, el tallo, la rama y el tronco, todas las acciones del hombre son la manifestación, siempre renovada y que sólo varía ligeramente en la forma, de su carácter inteligible, y la inducción resultante de la suma de estas acciones es lo que nos da su carácter empírico. Pero no trato de repetir aquí, en otra forma, la inimitable exposición de Kant, puesto que supongo que el lector la conoce.

En 1840, en mi Memoria laureada, traté á fondo, con todos los desenvolvimientos necesarios, la importante cuestión del libre albedrío, y mostré fijamente de dónde nace esa ilusión que hace que creamos descubrir en la conciencia, como hecho real, una libertad absoluta, y empíricamente conocida, de la voluntad, un *liberum arbitrium indifferentiae*, pues en estos términos, acertadamente elegidos, se había planteado el problema para el concurso. Remito al lector á este trabajo, así como al § 10 de mi otra Memoria de concurso, sobre el fundamento de la moral; ambas obras se han publicado reunidas con el título de *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Por consiguiente, suprimo en la presente edición, lo que decía en este lugar de la primera, de un modo muy incompleto aún, sobre la necesidad de los actos voluntarios, sustituyéndolo con una breve explicación encaminada á dilucidar esa ilusión de que antes hablaba.

Aparte de que siendo la voluntad la verdadera cosa en sí, y por tanto primordial é independiente, sus actos, aunque estén ya determinados, deben conservar todavía en la conciencia, el sentimiento de su naturaleza primitiva y autónoma, la apariencia de una libertad empírica de

la voluntad (en lugar de la libertad trascendental que efectivamente le pertenece), es decir, de la libertad de las acciones en particular, proviene de la posición separada y subordinada de la inteligencia respecto de la voluntad. En efecto, la inteligencia no se halla informada de las decisiones de la voluntad, más que *à posteriori* y empíricamente. No posee datos para saber cuál será la decisión cuando se trate de elegir, pues ignora por completo el carácter inteligible por virtud del cual, dados los motivos no hay más que una decisión posible, que es por tanto, necesaria. Sólo puede conocer el carácter empírico, y áun éste sucesivamente por sus actos aislados. Le parece entonces al entendimiento consciente que, presentándose cierto caso, serían igualmente posibles para la voluntad dos resoluciones opuestas. Es como si se dijera de una pértiga vertical que, desviada de su posición de equilibrio, oscila á uno y otro lado, que puede caer á la derecha ó á la izquierda. Este *puede* no tiene más que un sentido subjetivo y significa en realidad: «hasta tanto que nos sean conocidos los datos», pues objetivamente la dirección de la caída está determinada de un modo necesario desde que la oscilación comienza.

Lo mismo exactamente sucede con la voluntad individual. Su decisión no es indeterminada más que para el espectador, que es la inteligencia. Esa indeterminación es relativa y subjetiva, es decir, que no existe más que en relación al sujeto conociente, pero en sí y de una manera objetiva, la decisión se halla determinada inmediatamente y es necesaria. Pero la determinación no llega á nuestro conocimiento más que por la decisión que la sigue. Hay un medio de convencernos empíricamente de que las cosas pasan así. Se ve esto cuando nos hallamos en presencia de una elección difícil é importante, sometida á una condición previa que aún no se ha

cumplido, de manera que por el momento nada podemos hacer y tenemos que permanecer pasivos. Nos ponemos entonces á reflexionar sobre el partido que nos convenirá tomar cuando se realicen las circunstancias que nos dejarán en libertad de acción y de decisión. Las más de las veces ocurre que una de las soluciones está recomendada por la prudencia y la razón, mientras que la otra se halla más conforme con nuestra inclinación inmediata. Mientras permanecemos inactivos, parece estar toda la preponderancia del lado de la razón; pero preveemos ya la fuerza con que nos atraerá la solución contraria, cuando llegue el momento de decidirnos. Hasta entonces procuramos darnos cuenta de los *motivos* que militan en favor de cada una de las dos soluciones; pesamos fríamente el pro y el contra, á fin de que estos motivos puedan obrar con toda su fuerza sobre nuestra voluntad cuando sea llegado el instante, para que la inteligencia no la induzca á decidirse en otro sentido que aquel en que se decidiría si todo obrase uniformemente. Este es el papel de la inteligencia cuando se trata de una elección, pues no puede hacer más que señalar claramente las razones respectivas que hay para hacer esto ó lo otro. Cuanto á la decisión efectiva, la espera con la misma pasividad y con la propia curiosidad febril que si se tratara de una voluntad ajena. Se comprende, pues, que desde su punto de vista, las dos soluciones le parezcan igualmente posibles, y en esto consiste precisamente la ilusión de la libertad empírica de la voluntad. Es cierto que la decisión no llega al conocimiento de la inteligencia más que por la experiencia y como resultado final del asunto; pero nace de la naturaleza íntima del carácter inteligible, de la voluntad individual en su conflicto con ciertos motivos dados, y por consiguiente, con necesidad absoluta. Todo lo que puede hacer la inteligencia

es dilucidar en lo posible y bajo sus distintos aspectos la naturaleza de los motivos, pero no puede determinar á la voluntad misma, pues aparte de que no puede llegar por modo alguno hasta ella, la voluntad, como hemos visto, es incomprendible para la inteligencia.

Si en las mismas circunstancias el hombre pudiera obrar una vez de una manera y otra vez de otra, sería preciso que en el intervalo su voluntad se hubiera modificado: esto supondría que esa voluntad existe en el tiempo, puesto que sólo en él es posible el cambio; y entonces, una de dos: ó la voluntad no es más que fenómeno, ó el tiempo es un atributo de la cosa en sí. Vemos por esto que la discusión acerca de la libertad de cada acto, acerca del *liberum arbitrium indifferencie*, gira, en realidad, en torno del problema de si la voluntad existe ó no en el tiempo. Si, como enseña Kant y como se deduce necesariamente de lo que llevo expuesto, la voluntad es la cosa en sí, colocada fuera del tiempo y de toda forma del principio de razón, infiérese de ahí que el hombre, puesto en las mismas condiciones, debe obrar de la misma manera, y que toda mala acción es segura fianza de infinidad de otras que el individuo *debe* cometer y de que no *puede* abstenerse. Y también se infiere, como dice Kant, que si el carácter empírico y los motivos pudieran ser plenamente conocidos, sería fácil calcular de antemano la conducta futura de los hombres, como se calculan los eclipses del sol y de la luna. El carácter es tan consecuente como la Naturaleza. Todas las acciones, una á una, se realizan en armonía con él, exactamente como todo fenómeno se realiza según su ley natural; la causa en el segundo caso, y el motivo en el primero, no son más que causas ocasionales, como he mostrado en el segundo libro. La voluntad, de la cual son meras manifestaciones la esencia toda y la existen-

cia humanas, no puede desmentirse en los casos aislados, y lo que el hombre quiere en total debe quererlo también en cada instante.

Esa hipótesis de una libertad empírica de la voluntad, de un *libre albedrío de indiferencia* está íntimamente ligada con el hecho de haber colocado la esencia del hombre en un alma que se supone que, originariamente, es un *ser conociente*, ó mejor aún, un *ser abstractamente pensante*, que llega sólo de un modo subsidiario y como consecuencia, á presentársenos como un *ser que quiere*, atribuyendo así á la voluntad una naturaleza secundaria, cuando en realidad lo secundario es el conocimiento. Hasta ha sido considerada la voluntad como un modo del pensamiento é identificada con el juicio, sobre todo en los sistemas de Descartes y de Spinoza. Según esto, cada hombre llega á ser lo que es á consecuencia de su *conocimiento*. Viene al mundo como un cero moral, conoce las cosas y se decide á ser de éste ó del otro modo, á conducirse de ésta ó de la otra manera; como podría, adquiriendo nuevo conocimiento, adoptar otra conducta y por tanto trocarse en otro hombre. Además, según esta teoría, el hombre comienza por conocer que una cosa es *buena* y á causa de ella la quiere, cuando por el contrario lo que ocurre es que la quiere primero y la califica después de buena. En efecto, se desprende del fondo mismo de mi teoría, que la primera de estas opiniones es la inversión completa de la verdadera relación. La voluntad es lo primordial, lo primitivo. La inteligencia ha venido luego á unirse á ella; es un mero instrumento, perteneciente al fenómeno de la voluntad. Todo hombre es lo que es por su voluntad, y su carácter es primordial, puesto que la voluntad es la base de su ser. Por medio del conocimiento que ha venido á unirse á ella, aprende en el curso de la experiencia *lo que es él*, ó en

otros términos, aprende á conocer su carácter. Luego se *reconoce* á consecuencia de su voluntad y conforme la naturaleza de ésta, mientras que según la teoría antigua, *quería* á consecuencia de su conocimiento y de conformidad con él. Según este sistema, el hombre no tendría más que reflexionar *cómo* quería ser y sería así: he aquí lo que se llama el libre albedrío. Este significa, pues, en realidad, que el ser humano es obra de sí mismo, creada á la luz del conocimiento. Por mi parte, digo lo contrario, que es su propia obra antes de todo conocimiento, y que éste viene á unirse meramente á él para alumbrarle. De ahí que no pueda decidir tener este carácter ó el otro, ni cambiar el que tiene; lo que es, lo es de una vez para siempre y lo va conociendo por grados. Según el otro sistema, el hombre *quiere* lo que conoce, según el mío, conoce lo que *quiere*.

Los griegos llamaban al carácter  $\eta\theta\omicron\varsigma$ , y á sus manifestaciones, es decir, á las costumbres,  $\eta\theta\eta$ ; esta palabra se deriva de  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ , hábito; la habían escogido para expresar metafóricamente la constancia del carácter con la constancia del hábito; *a voce  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$  i. e. consuetudo*,  $\eta\theta\omicron\varsigma$  est appellatum: *ethica ergo dicta est apo tou  $\epsilon\theta\iota\zeta\omicron\upsilon\beta\alpha\iota$  sive ab assuescendo*, dice Aristóteles (Eth. magna I, 6; Eth. Eud. p. 1220 y Eth. Nic. p. 1103, edición Berold). Stobeo escribe; *Stoici autem, Zenonis castra sequentes, metaphoricè ethos definiunt vitæ fontem, e quo singulæ manant actiones*. (II cap. 7). En la religión cristiana el dogma de la predestinación, consecuencia de la elección para la gracia y para la desgracia (Ep. á los Rom. 9. 11-24) se deriva evidentemente de la creencia de que el hombre no cambia; de que su vida y su conducta, es decir, su carácter empírico no son más que la manifestación de su carácter inteligible, el desenvolvimiento de disposiciones fijas é invariables, perceptibles ya en el niño; y de que, por