

SCHOPENHAUER

EL MUNDO COMO
VOLUNTAD Y COMO
REPRESENTACION

2

B3138

.S6

v. 2

1818



1020024795



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
FONDO RICARDO COVARRUBIAS
DIRECCION GENERAL DE BIBLIOTECAS



EL MUNDO
COMO VOLUNTAD
Y
COMO REPRESENTACIÓN

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



OBRAS PUBLICADAS

por LA ESPAÑA MODERNA, que se hallan de venta en su Administración, Cuesta Sto. Domingo, 16, Madrid, y que recomendamos especialmente á nuestros favorecedores.

AGUANNO.—La Génesis y la evolución del derecho civil, 15 pesetas.

GIURIATI.—Los Errores judiciales, 7 pesetas.

GRAVE.—La Sociedad futura, 8 pesetas.

GROSS.—Manual del Juez, 12 pesetas.

KELLS-INGRAM.—Historia de la Economía Política, 7 pesetas.

KOCHS.—Higiene general, 3 pesetas.

KRUGER.—Historia, fuentes y literatura del Derecho romano, 7 pesetas.

LOMBROSO, FERRI, GAROFALO y FIORETTI.—La Escuela criminológico-positivista, 7 pesetas.

MARTENS.—Derecho internacional, público y privado (3 tomos), 22 pesetas.

MAX-MULLER.—Origen y desarrollo de la religión, 7 pesetas.

MOMMSEN.—Derecho público romano, 12 pesetas.

ROGERS.—Sentido económico de la historia, 10 pesetas.

SOHM.—Historia é Instituciones de Derecho Privado Romano, 14 pesetas.

STAHL.—Historia de la Filosofía del Derecho, 12 pesetas.

SUMNER-MAINE.—El Antiguo derecho y la Costumbre primitiva, 7 pesetas.—La Guerra, según el derecho internacional, 4 pesetas.—Historia del Derecho, 8 pesetas.—Las Instituciones primitivas, 7 pesetas.

WESTERMARCK.—El Matrimonio en la especie humana, 12 pesetas.

Obras de Spencer publicadas por LA ESPAÑA MODERNA

Comprenden: Los Datos de la Sociología, 2 tomos, 12 pesetas.—Las Inducciones de la Sociología y las Instituciones domésticas, 9 pesetas.—Las Instituciones sociales, 7 pesetas.—Las Instituciones políticas, 2 tomos, 12 pesetas.—Las Instituciones eclesiásticas, 6 pesetas.—Las Instituciones profesionales, 4 pesetas.—Comprenden: La Moral de los diversos pueblos y La Moral personal, 7 pesetas.—La Justicia, 7 pesetas.—La Beneficencia, 6 pesetas.—El Organismo social, 7 pesetas.—El Progreso, 7 pesetas.—Exceso de legislación, 7 pesetas.—De las leyes en general, 8 pesetas.—Ética de las prisiones, 10 pesetas.—Las Instituciones industriales (en prensa).

BIBLIOTECA DE JURISPRUDENCIA, FILOSOFÍA É HISTORIA

EL MUNDO

COMO VOLUNTAD

Y

COMO REPRESENTACIÓN

POR

ARTURO SCHOPENHAUER

100385

MADRID
LA ESPAÑA MODERNA
Cuesta Sto. Domingo, 16.

36908



121
S.

B3138
56
V. 7
1879



FONDO
RICARDO COVARRUBIAS

CAPILLA ALFONSINA
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
U. A. N. L.

ES PROPIEDAD

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
FONDO RICARDO COVARRUBIAS

DIRECCION GENERAL DE BIBLIOTECAS

EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y COMO REPRESENTACIÓN

SEGUNDA PARTE

ADICIONES AL LIBRO PRIMERO

Teoría de la representación intuitiva (1).

En el espacio infinito hay innumerables esferas luminosas; alrededor de cada una gira cerca de una docena de globos más pequeños, iluminados por ellas, calientes en lo interior, revestidos de una corteza sólida y fría, sobre la cual una capa de moho ha dado origen á seres vivos y conscientes. Esta es la verdad empírica, ésta la realidad, éste el mundo. Y es verdaderamente una posición embarazosa para un ser que piensa el hallarse colocado, sin saber cómo ni para qué, sobre uno de esos globos innumerables que giran libremente en el espacio sin límites, y ser no más que una criatura entre la multitud inmensa de criaturas semejantes que se agitan, se oprimen y se atormentan unas á otras; que nacen y mueren sin cesar tras una corta vida, en un tiempo sin principio ni fin. Todo esto, sin que haya nada permanente, salvo la materia y el retorno de las mismas formas orgánicas, por virtud de ciertas vías y medios dados de una vez para siempre. Todo lo que la ciencia empírica puede

(1) Refiérese á los párrafos 1 á 7 del primer volumen.

enseñarnos, es las condiciones precisas y las reglas de esos procedimientos.

La filosofía de los tiempos modernos, representada principalmente por Berkeley y Kant, ha comprendido al cabo que todo esto no es más que un *fenómeno cerebral*, acompañado de condiciones subjetivas tan numerosas, tan importantes y diversas, que la realidad, que se supone absoluta, de todo aquello, desaparece, dejando el paso franco á un orden de cosas diferente, base de aquél fenómeno, es decir, que tiene con él la relación que media entre la cosa en sí y su mera manifestación.

El mundo es mi representación: he aquí un principio, que al igual de los axiomas de Euclides, ha de reconocer como verdadero cada cual así que lo comprenda, aunque nadie lo comprende de repente. El carácter distintivo de la filosofía moderna, es haber establecido esta tesis y haber restaurado el problema de la relación entre lo real y lo ideal, es decir, entre el mundo que existe en el cerebro, y el mundo que existe fuera de él, así como el problema de la libertad moral. Después de haber pasado largos siglos filosofando *objetivamente*, se ha descubierto que entre las muchas circunstancias que hacen del mundo una cosa tan enigmática y digna de meditación, la primera y principal es esta: que por macizo é inmenso que sea el mundo, su existencia pende en cualquier momento de un hilo único, de la conciencia, en la cual aparece. Esta condición, irrevocablemente unida á la existencia del mundo, le imprime, á pesar de toda su realidad *empírica*, el sello de la *idealidad*, y por tanto, le da el carácter de *puro fenómeno*. De donde resulta que estamos obligados á reconocerle, bajo un aspecto al menos, cierto parentesco con el ensueño, y aun á clasificarle

en esta categoría. La función cerebral que, durante el sueño, hace aparecer, como por encanto, un mundo enteramente objetivo, visible y hasta palpable, concurrir de un modo necesario y en la misma medida, á la representación del mundo objetivo durante la vigilia. Estos dos mundos, aunque difieran por su sustancia, están fundidos en efecto, en el mismo molde: la inteligencia, la función cerebral.

Descartes fué acaso el primero que en los esfuerzos de su meditación supo descubrir verdad tan profunda, é hizo de ella, aunque bajo la forma provisional de la duda escéptica, el punto de partida de su filosofía. Al no admitir como cierto más que su *Cogito ergo sum* y al dar provisionalmente como problemática la existencia del mundo, halló el único punto de partida exacto y á la vez la verdadera base de toda filosofía. Esta base es esencial y necesariamente lo *subjetivo*, la *conciencia propia*. Ella sola es lo que nos es dado inmediatamente; todo lo demás, sea lo que quiera, tiene su fuente y su condición en la conciencia, de la cual depende, pues, por completo. Por eso se considera á Descartes justamente como el padre de la filosofía moderna. Berkeley, adelantando más en este camino, llegó casi al *idealismo* propiamente dicho. Reconoció que lo que es extenso en el espacio, es decir el mundo objetivo, el mundo material, no existe en esa forma más que en nuestra representación, siendo falso y hasta absurdo el atribuirlo una existencia fuera de la percepción é independiente del sujeto que percibe, y por consiguiente el admitir una materia que exista en sí, de una manera absoluta. Esta opinión tan exacta y tan profunda constituye toda la filosofía de Berkeley, el fruto total de su pensamiento.

La verdadera filosofía debe ser *idealista* y tiene que

serlo, si quiere ser sincera, pues es cierto que nadie puede salir jamás de su propio individuo para identificarse directamente con las cosas que están fuera de él, y todo lo que conoce con certeza, es decir, de un modo inmediato, está en su conciencia. Más allá de ésta no puede haber certeza inmediata, y los primeros principios de una ciencia necesitan de esa certeza inmediata.

El punto de vista empírico en que se colocan todas las demás ciencias les permite considerar el mundo objetivo como si existiese de una manera absoluta, pero esto no le es posible á la filosofía, que se remonta al origen primero de las cosas. Como la conciencia es lo único que nos es dado inmediatamente, la filosofía no puede fundarse más que sobre los hechos de conciencia, por donde debe ser esencialmente idealista.

El realismo, que tiene fácil acceso á los espíritus incultos, por sus apariencias positivas, parte, al contrario, de una hipótesis arbitraria y es un edificio sin cimientos, pues descuida ó niega el primero de todos los hechos, que es que cuanto conocemos se halla en la conciencia. El hecho de que la existencia *objetiva* de las cosas tiene por condición un sujeto que las perciba, de donde se infiere que, el mundo objetivo no existe más que como representación, no es una hipótesis ó una proposición establecida por autoridad y menos una paradoja sentada para la discusión. Es la verdad más cierta y más sencilla, cuyo conocimiento sólo es difícil por su sencillez misma y porque todos no tienen la facultad de meditación necesaria para remontarse á los elementos primeros de su conciencia de las cosas. No puede haber una existencia *objetiva* en sí, absoluta, ni siquiera la razón puede concebirla, pues lo ob-

jetivo por ser tal, tiene siempre su existencia en la conciencia de algún sujeto. El objeto no es más que la representación del sujeto; está condicionado por éste y además por las formas de la representación, que pertenecen al sujeto y no al objeto.

A primera vista parece efectivamente que el mundo objetivo existiría aunque no hubiera sobre la tierra ser alguno que le conociese, porque esto puede ser pensado en abstracto sin que se manifieste la contradicción que encierra. Más cuando se quiere dar realidad á una tal abstracción, es decir, convertirla en percepciones intuitivas, únicas que pueden darle contenido y verdad (como á todas las abstracciones); cuando se trata de imaginar un mundo objetivo sin sujeto conocedor, se advierte que lo que se imagina es lo contrario de lo que se pretendía, es decir que lo que de este modo se imagina no es más que la operación de la inteligencia de un sujeto conocedor que percibe intuitivamente el mundo objetivo, y esto era lo que se quería excluir. Siendo evidentemente el mundo real é intuitivo un fenómeno cerebral, hay contradicción en suponer que, como mundo objetivo, pueda existir con independencia de todos los cerebros.

La objeción que podría oponerse á esta idealidad necesaria y esencial de las cosas, objeción que entrevé cada uno en su espíritu con más ó menos claridad, es esta: Mi persona es también objeto para otro individuo, es también su representación y sin embargo es indudable para mí que yo seguiría existiendo, aun fuera de la representación de ese individuo. Y como la misma relación que existe entre mi persona y la inteligencia de otro, existe entre esa inteligencia y los demás objetos, estos seguirían existiendo aunque ese otro ser no los percibiera. •

He aquí la respuesta: ese otro ser, del cual es representación mi persona en este momento, no es el sujeto *absoluto*, es sólo un individuo que conoce. Así, pues, aun cuando no existiera, más aún, aunque no hubiere ser alguno consciente fuera de mi propio individuo, no resultaría de ahí la supresión del *sujeto* en cuya representación existen únicamente los objetos. Yo mismo soy sujeto, como otro ser cualquiera que conozca, y por consiguiente, en el caso propuesto, mi persona seguiría existiendo efectivamente, pero como representación, es decir, en mi conciencia. Porque yo mismo no la conozco más que mediatamente y nunca de un modo inmediato, puesto que toda percepción es mediata. No percibo mi cuerpo como algo extenso, es decir, como algo figurado en el espacio y activo, más que en la intuición de mi cerebro. Esta intuición se opera por mediación de los sentidos, y con los datos de éstos cumple mi entendimiento intuitivo su función de pasar del efecto á la causa. Porque mi ojo ve y mis manos palpan mi cuerpo, elabora mi entendimiento su figura y dimensiones, figura que se representa entonces en el espacio con la forma de mi cuerpo. Jamás se conoce directamente, como, por ejemplo, por la sensibilidad general del organismo ó por la conciencia interior de sí, alguna extensión, alguna figura ó alguna actividad que coincidan con mi propio ser, cual si éste no tuviera para existir necesidad de otro ser alguno en cuya conciencia hubiera de representarse. Esa sensibilidad general, y lo mismo la conciencia de sí, no existen más que para la voluntad, como sentimiento de buena ó mala disposición, y como conciencia de actividad en los actos de aquélla que se manifiestan al exterior como acciones del cuerpo. Siguese de ahí que la existencia de mi persona ó de

mi cuerpo, como objeto extenso y activo, supone siempre algo que difiera ella y que esté dotado de conocimiento, pues aquélla subsiste esencialmente en la aprehensión, en la representación; es *una existencia para otro*.

Se trata un fenómeno cerebral, en efecto, y es indiferente para el caso que el cerebro en el cual se manifieste sea el mío ó el de otra persona. En el primer caso, mi propia persona se desdobra en ser conocedor y cosa conocida, sujeto y objeto, que aquí, como en todas partes, existen el uno en presencia del otro, sin que puedan ni separarse ni confundirse. Si, pues, mi propia persona, para existir como tal, necesita de un sujeto conocedor, les sucederá otro tanto á los demás objetos, á los cuales pretendía atribuir la objeción antes citada una existencia independiente del conocimiento y del sujeto que conoce.

Mas esta existencia, que tiene por condición un ser consciente, es sólo la existencia en el espacio, la existencia del objeto extenso y activo; esto sólo es lo que cae en la esfera del conocimiento: la *existencia para otro*. Todo lo que existe de este modo puede tener además una existencia en sí, para la cual no necesite de sujeto alguno. Pero esta existencia en sí no puede componerse de extensión y actividad (las cuales reunidas forman la figuración en el espacio). Es necesariamente de distinta naturaleza; es una existencia de *cosa en sí* que, como tal, no puede ser jamás *objeto*. He aquí la respuesta á la objeción antes indicada, y que como hemos visto no consigue desvirtuar la verdad de aquel principio de que el mundo objetivo no existe más que en la representación, ó sea para el sujeto.

Merece consignarse también que Kant, al menos

mientras permaneció consecuente consigo mismo, no pudo considerar como cosas en sí á los objetos. La razón es obvia; probó que el espacio y el tiempo no son más que formas de nuestra percepción intuitiva y no pertenecen, por consiguiente, á la cosa en sí, y como lo que no está en el espacio ni el tiempo no es objeto, se infiere que la existencia de las *cosas en sí* no puede ser objetiva, sino que debe ser de otra naturaleza, es decir, metafísica. Por tanto la proposición de Kant encierra esta otra: el mundo objetivo no existe más que como representación.

El idealismo ha sido mal comprendido en todos los tiempos, y el error acerca de él se renueva constantemente, á pesar de cuanto se dice para disiparle. Este error consiste en creer que el idealismo niega la realidad empírica del mundo exterior. Tal es el origen de esos perpetuos llamamientos que se hacen al buen sentido, y que se traducen en multitud de fórmulas y se muestran con variedad de disfraces. La escuela escocesa, por ejemplo, habla de la certeza fundamental; Jacobi, de la *fe* en la realidad del mundo exterior. Pero lo malo es que el mundo exterior no se da como materia de creencia, ni lo acepta nadie bajo palabra ó como artículo de fe; se da como lo que es y cumple cuanto promete. Es de advertir que este Jacobi, que estableció el sistema del mundo admitido bajo palabra y consiguió con él embaucar á algunos profesores de filosofía, que por espacio de treinta años desarrollaron y revendieron al por menor dicho sistema, era aquel mismo Jacobi á quien Lessing había denunciado como Spinozista y á quien más tarde acusó Schelling de ateo, dirigiéndole la severa reprimenda, que todo el mundo conoce y que tenía bien merecida.

En aquel arranque de celo que le hizo rebajar el

mundo á la categoría de artículo de fe, su intención no era otra que abrir un portillo á la fe en general, sentando de antemano la autoridad de aquello que más tarde tenía que ser impuesto por vía de autoridad. Caso semejante al de aquel que queriendo emitir papel moneda, pretendiera que el valor del numerario metálico depende en absoluto del sello que le imprime el Estado. Jacobi, con su filosofismo de la realidad del mundo exterior, aceptada como artículo de fe, es el tipo condenado por Kant (*Critica de la razón pura*, primera edición, p. 369) del «realista trascendental que juega al idealista empírico».

Por el contrario, el idealismo verdadero no es empírico sino trascendental. Este último no toca á la realidad empírica del mundo. Sostiene solamente que todo objeto, y toda la realidad empírica, en general, está condicionada en dos sentidos por el sujeto: primero *materialmente*, ó como objeto en general, porque una existencia objetiva no se concibe más que en relación á un sujeto y como representación de éste; y después, *en cuanto á la forma*, porque el modo de existir el objeto, es decir, la forma de su representación (espacio, tiempo y causalidad) se deriva del sujeto y en él está dispuesta de antemano. Con el idealismo simple de Berkeley, que concierne al objeto en general, se enlaza directamente el de Kant, que se refiere en particular *al modo de la existencia del objeto*.

Demuestra el último que el conjunto del mundo material, con sus cuerpos extensos en el espacio y enlazados entre sí en virtud del tiempo, por relaciones de causalidad, con todas sus consecuencias, no existe independientemente de nosotros, sino que depende, como de una condición fundamental, de las funciones del cerebro, por medio de las cuales y en las cuales

tan sólo es posible esa ordenación objetiva de las cosas, pues el tiempo, el espacio y la causalidad, fundamentos en que se apoyan todos esos fenómenos reales y objetivos, no son sino funciones del cerebro, y por tanto, ese orden invariable que forma el criterio y la guía de la realidad empírica de las cosas, procede asimismo del cerebro, que es lo único que da testimonio de él.

Esto es lo que Kant demostró á fondo y detalladamente, si bien no dice cerebro, sino facultad de conocimiento. Y hasta trató de demostrar que, pensándolo bien, este orden objetivo en el tiempo, el espacio, la causalidad, la materia, etc., sobre el cual descansan en definitiva todos los hechos del mundo real, no puede ser concebido como existente por sí mismo, es decir, como un orden de cosas en sí, con realidad y existencia absolutas. A esto tendía al proponer las antinomias; pero fracasó en el ensayo.

Sin embargo, la teoría de Kant, sin necesidad del concurso de las antinomias, nos lleva á comprender que las cosas y la naturaleza de su existencia están inseparablemente ligadas á nuestra conciencia, y el que ha comprendido bien esto, comprende en seguida cuán absurdo es admitir que las cosas, como tales, puedan existir fuera de nuestra conciencia é independientemente de ella. Si la inteligencia y las cosas fueran dos entidades diferentes, sería imposible que nos hallásemos tan profundamente sumergidos en el tiempo, en el espacio, en la causalidad y en toda la corriente regular de la experiencia que resulta de ellos, y que los seres humanos (y hasta los animales) se hallasen desde su nacimiento tan familiarizados con este orden de cosas. Sólo se explica esto considerando que inteligencia y cosas forman un todo; que la intelligen-

cia misma crea ese orden, y que no existe más que para las cosas, como éstas no existen más que para la inteligencia.

Pero dejemos á un lado estas profundidades de la filosofía kantiana, pues entiendo que lo inadmisibile de la tesis del realismo absoluto, sostenida tan tenazmente, se puede demostrar de un modo directo ó al menos se puede hacer visible, con sólo explicar su significación, por medio de consideraciones como las siguientes. Pretende el realismo que el mundo, tal como le conocemos, es independiente del conocimiento. Suprimamos, pues, por un instante todos los seres conscientes; dejemos sólo la naturaleza inorgánica y el reino vegetal. Las rocas, los árboles, los arroyos seguirán en su sitio y el cielo azul en el suyo; el sol, la luna y las estrellas alumbrarán el mundo, pero inútilmente, puesto que no habrá ojo alguno que lo vea. Pero introduzcamos en escena un ser dotado de conocimiento. El mundo adquirirá una segunda representación en el cerebro de este ser; se repetirá con los mismos rasgos que ofrecía antes, fuera de aquel cerebro. Tal como el mundo *objetivo* se hallaba constituido en el espacio objetivo infinito, así idénticamente aparecerá el mundo subjetivo de la intuición en el espacio subjetivo percibido. Mas este último mundo tiene la ventaja de saber que el espacio que se extiende fuera de él es infinito y hasta puede indicar de antemano exacta y minuciosamente, sin examen previo, el orden de todas las eventualidades posibles y aún no realizadas. Puede anunciar ese orden, lo mismo en lo concerniente á la sucesión en el tiempo, que en lo que toca á la relación de causa á efecto que regula los cambios exteriores.

Paréceme que esto es lo bastante absurdo, para que se convenza cualquiera de que aquel primer mundo

absolutamente objetivo, que al principio creíamos posible concebir, situado fuera del cerebro, independiente de la inteligencia y anterior á todo conocimiento, es el mismo que presentábamos como un segundo universo, el mundo conocido subjetivamente, el mundo de la representación, el único que en realidad podemos concebir. Por consiguiente, forzoso es admitir que el mundo, tal como le conocemos, no existe más que para el conocimiento, más que en la representación, sin que tenga un duplicado fuera de ella (1).

De ahí resulta que la cosa en sí, ó sea aquello que existe independientemente de nuestro conocimiento y de todo conocimiento en general, debe ser considerado como algo distinto por completo de la representación y de todos sus atributos, y, por tanto, de la objetividad. El segundo libro está consagrado á mostrar de qué naturaleza es esta cosa.

La hipótesis que acabo de criticar, de la existencia en el espacio de un mundo subjetivo y un mundo objetivo y la imposibilidad de establecer una transición del uno al otro, un puente que los una, forman el asunto de la disputa sobre la realidad del mundo exterior, que examiné en el párrafo 5 del primer volumen. A lo dicho entonces añadiré lo que sigue:

Lo subjetivo y lo objetivo no se continúan sin interrupción. El conocimiento directo (lo subjetivo) está

(1) Recomiendo particularmente este pasaje de Lichtenberg (Obras diversas. Gotinga, 1801, vol 2.º, pág. 12). «Dice Euler en sus cartas sobre diversas cuestiones de física (vol 2.º, página 228), que habría truenos y relámpagos, aunque no existiera hombre alguno á quien pudiese matar el rayo. La frase es bien sencilla, pero confieso que no consigo comprenderla. Me parece que la noción de existencia está tomada de nuestro pensamiento, y que cuando no hay criaturas que sientan y piensen, nada puede existir.»

limitado por la piel ó más bien por las extremidades de los nervios que parten del sistema cerebral. Más allá está situado un mundo, del que no tenemos conocimiento más que por las imágenes de nuestro cerebro. Y la cuestión es saber si á estas imágenes corresponde y en qué proporción, un mundo existente fuera de nosotros. La relación entre ambos términos sólo podría ser determinada por la ley de causalidad, única que conduce de una cosa dada á otra que difiere esencialmente de ella. Mas esta misma ley debería acreditar previamente su validez. No puede tener más que uno de dos orígenes: subjetivo ú objetivo, y en ambos casos se hallará situada en una ó en otra orilla y no podrá servir de puente para su comunicación.

Si como pensaban Locke y Hume es una ley *a posteriori*, deducida de la experiencia, será de origen objetivo, pertenecerá ella misma á ese mundo exterior puesto en problema y no podrá garantizar su realidad, pues en tal caso, siguiendo el método de Locke, la ley de causalidad se comprobaría por la experiencia y la realidad de la experiencia por la ley de causalidad.

Si, por el contrario, como Kant enseña, con razón, es una ley *a priori*, su origen es subjetivo, y no puede sacarnos ella, evidentemente, de lo subjetivo. En la percepción intuitiva el único dato verdaderamente empírico es el nacimiento de una impresión en el órgano sensible, y cuando admitimos, aunque sea de una manera general, que esta impresión debe tener alguna causa, tal suposición se funda en una ley arraigada en la forma de nuestro conocimiento; es decir, en las funciones de nuestro cerebro, ley de origen tan subjetivo como la misma impresión sensible. La causa que, por virtud de esta ley, atribuimos á la

impresión recibida, se nos representa en la percepción como un objeto que tiene por formas de su manifestación el espacio y el tiempo. Pero estas formas, son á su vez, de origen enteramente subjetivo, puesto que consisten en la manera especial de ser de nuestra facultad de intuición.

El tránsito de la impresión sensible á su causa, que, como he repetido muchas veces, forma la intuición de los sentidos, basta para indicarnos la presencia empírica en el tiempo y en el espacio de un objeto empírico. Satisface, pues, plenamente las necesidades de la vida práctica, pero es insuficiente para ilustrarnos sobre la existencia y la esencia íntima de los fenómenos que de este modo se manifiestan, ó más bien sobre su *substratum* inteligible. El hecho de que con ocasión de ciertas impresiones que nacen en los órganos de mis sentidos, se produzca en mi cerebro una intuición de objetos figurados en el espacio; con una duración en el tiempo y una actividad causal, no me autoriza en manera alguna para admitir la existencia *en sí* fuera de mi cerebro y con independencia de él, de esos mismos objetos con esas mismas cualidades con que los percibo.

Tal es la consecuencia legítima de la filosofía de Kant, que se relaciona con un resultado anterior, igualmente exacto, pero más fácil de comprender, de la filosofía de Locke. Aun admitiendo, como lo permite la teoría de este último, que los objetos exteriores sean exclusivamente las causas de las impresiones sensibles, no puede haber semejanza alguna entre la *sensación* que constituye el *efecto* y la *naturaleza* objetiva de la *causa* que lo produce; pues siendo la sensación una función orgánica, está determinada principalmente por la disposición compleja é ingeniosa de

los órganos de los sentidos. La causa exterior se limita á estimularla, tras lo cual se produce la sensación con arreglo á sus propias leyes, por manera que es del todo subjetiva. La filosofía de Locke era la crítica de las funciones sensibles. La de Kant nos ha dado la crítica de las funciones cerebrales.

Conviene añadir á todo esto la siguiente consecuencia restaurada por mí, de la filosofía de Berkeley, á saber: que todo *objeto*, cualquiera que sea su origen, está condicionado, como tal objeto, por el sujeto, en cuya representación existe esencialmente. El fin á que tiende el realismo es el objeto sin sujeto, ó sea un resultado que ni siquiera puede concebirle el pensamiento.

De todo lo expuesto resulta con certeza y claridad, que cuando se quiere llegar á la esencia en sí de las cosas, no es posible lograrlo por la vía del simple conocimiento y de la percepción, pues como este camino está fuera de las cosas, nos dejará siempre fuera de ellas. Ese fin sólo sería realizable si pudiéramos hallarnos nosotros mismos en el interior de las cosas, único medio que nos permitiría conocer directamente su esencia íntima. En examinar si esto es posible, se ocupa el segundo libro. Pero mientras nos mantenemos en el punto de vista objetivo, que es el de este primer libro, es decir, en el terreno del conocimiento, el mundo es para nosotros pura representación, puesto que no tenemos sendero que nos conduzca más allá.

El mantenerse en el punto de vista del idealismo, sirve además de contrapeso necesario contra el materialismo. La controversia entre lo real y lo ideal puede considerarse también como una controversia relativa á la existencia de la materia, pues, en definitiva,

el objeto de la disputa no es otro que la realidad ó idealidad de aquélla. La materia, como tal, ¿existe sólo en nuestra representación ó existe independientemente de nosotros? En el segundo caso, sería la cosa en sí, y cuando se admite la existencia en sí de la materia, para ser consecuente hay que ser materialista, esto es, hay que considerar á la materia como el principio que explica todas las cosas. Si, por el contrario, se niega que aquella sea la cosa en sí, el que así opina es *eo ipso* idealista. Entre los modernos, sólo Locke ha afirmado francamente y sin rodeos la realidad de la materia; su doctrina, extendida por Condillac, condujo al sensualismo y al materialismo de la escuela francesa.

Berkeley ha sido el único que ha negado abiertamente y sin vacilaciones la materia. Los resultados respectivos de estas dos direcciones opuestas han sido el idealismo y el materialismo, representados en sus conclusiones extremas, aquél por Berkeley y éste por los materialistas franceses, v. gr., Holbach.

No se puede mencionar aquí á Fichte, porque no merece que se le coloque entre los verdaderos filósofos, entre esos elegidos de la humanidad, que trabajan seriamente, no por su interés, sino por la verdad, y á los cuales no se les debe confundir con aquellos que, so pretexto de filosofía, no tienen otra mira que su utilidad personal. Fichte es el padre de la pseudo filosofía, de ese método desleal que tiende á engañar con lo ambiguo de las expresiones, con lo incomprensible del lenguaje y con los sofismas que emplea. Es de aquellos que procuran imponerse dándose tono de importantes, con lo cual burlan á las gentes que desean instruirse. Este sistema, después de haber sido practicado también por Schelling, llegó á su apogeo con

Hegel, en quien degeneró ya en puro charlatanismo. Citar seriamente á Fichte después de Kant, atestigua ignorancia de lo que el último vale.

Tiene el materialismo su parte de verdad. Tan verdadero es que el sujeto que conoce es un producto de la materia, como que ésta es una mera representación de aquél. Pero ambas proposiciones son incompletas, tanto una como otra. El materialismo es un sistema en que el sujeto hace sus cuentas sin contarse á sí mismo. Por esto, frente á la afirmación, de que el sujeto es una mera modificación de la materia, es indispensable formular esta otra afirmación de que la materia no existe más que en la representación del sujeto, segunda afirmación no menos fundada que la primera. Una noción vaga de esta manera de ser de las cosas, parece haber inspirado aquella sentencia de Platón: ὅλη ἀληθινὸν ψεῦδος, *materia mendacium verax*.

Como hemos dicho, el *realismo* conduce necesariamente al materialismo. Pues si la percepción empírica nos da la cosa en sí, tal como existe independientemente de nuestro conocimiento, entonces la experiencia nos suministrará también el orden de las cosas en sí, ó sea la verdadera y única ordenación del mundo. Por donde se llega á admitir que no existe más que una cosa en sí: la materia, cuyas modificaciones constituyen todo lo demás, puesto que el orden de la naturaleza es el único y absoluto orden de las cosas. Para evitar estas consecuencias, cuando el realismo se hallaba en boga, inventóse el *espiritualismo*, que consistía en admitir fuera de la materia y al lado de ella otra sustancia; una sustancia inmaterial. Este dualismo, este espiritualismo, que carecía igualmente del apoyo de la experiencia, ó sea de pruebas y de comprensibilidad, fué negado por Spinoza, y Kant demostró después que era

falso, con la autoridad con que podía hacerlo, puesto que venía á sustituirle con el idealismo.

Con el *realismo* viene á tierra por sí sólo el *materalismo*, como contrapeso del cual habíase inventado el espiritualismo, puesto que entonces la materia y el orden natural no son ya más que percepciones condicionadas por el conocimiento, en cuya representación se resume la existencia que tienen. El espiritualismo no es, pues, más que un remedio aparente y falso contra el materialismo; el remedio verdaderamente eficaz es el idealismo. Este, mostrando que el mundo material *depende* de nosotros, es el único que establece el contrapeso necesario del poder de la materia, bajo la dependencia de la cual nos coloca el orden natural de las cosas. El mundo, de que yo me separo por la muerte, no es, por otra parte, más que mi representación. El centro de gravedad de la existencia vuelve al sujeto. El idealismo afirma que la materia depende del sujeto, mientras el espiritualismo afirmaba que el sujeto era independiente de la materia. Ciertamente, el idealismo es menos fácil de comprender y de uso menos cómodo que el espiritualismo con sus dos substancias, pero *χαλεπα τα καλα*.

Por el momento, hallamos frente al punto de partida subjetivo, que dice: *el mundo es mi representación*, el punto de partida objetivo, igualmente justificado, que afirma: *el mundo es materia*, ó bien, *sólo la materia tiene una existencia absoluta* (puesto que es lo único que ni se crea ni perece) ó *todo lo que existe es materia*. Tal es el punto de partida de Demócrito, de Leucippo y de Epicuro. Pero, bien considerado, es preferible partir del sujeto, y la ventaja que se logra está plenamente demostrada, pues la conciencia es nuestro dato inmediato y hay que saltar por encima

de él para hacer de la materia el punto de partida. Por otra parte, admitiendo ese punto de partida debería ser posible reconstruir el mundo por medio de la materia y de sus atributos, con la condición de conocerlos todos perfectamente (de lo cual nos hallamos muy lejos), pues todo cuanto existe se ha producido por virtud de causas que no han podido obrar en concurrencia, á no ser por las fuerzas elementales de la materia, y todavía se necesitaría poder demostrar éstas, al menos objetivamente, ya que subjetivamente no llegaremos jamás á conocerlas. Mas, sin embargo, esta manera de explicar y de reconstruir el mundo, no sólo estaría basada en la hipótesis de una existencia absoluta de la materia (cuando en realidad se halla condicionada por el sujeto), sino que se vería además en la obligación de dejar á todas las propiedades primitivas de la materia en la categoría de *qualitates occultae* ó sea de cosas inexplicables en absoluto (veáanse los párrafos 26 y 27 del primer volumen), pues la materia no es más que el sustantivo de esas fuerzas, como la ley de causalidad no es más que la ordenación de sus manifestaciones.

Por consiguiente, esa explicación del mundo sería siempre relativa y condicional; sería la obra de una física que aspiraría á cada paso á trocarse en metafísica. Por otra parte, si examinamos el punto de partida subjetivo, hallaremos que su principio fundamental: *el mundo es mi representación*, contiene algo inadecuado, en primer término porque es incompleto, puesto que el mundo es algo más que eso (á saber, la cosa en sí, la voluntad), y hasta porque el ser representación no es para él más que un atributo contingente, y luego, porque sólo enuncia que el objeto está condicionado por el sujeto, sin indicar al mismo tiempo

que el sujeto, como tal, está condicionado á su vez por el objeto. Tan falso es pretender, cual pretenden los espíritus incultos que «el mundo, el objeto, existiría aunque no hubiera sujeto,» como afirmar que «el sujeto sería un ente conocedor aún en el caso de que no hubiera objeto alguno que conocer, es decir ninguna representación.» Una conciencia sin objeto no es conciencia. El sujeto dotado de pensamiento posee *las nociones* de los objetos; el sujeto dotado de percepción sensible posee los objetos acompañados de las condiciones que corresponden á su organización. Si despojamos al sujeto de todas las condiciones directas y de todas las formas de su conocimiento, el objeto queda despojado también de todas sus propiedades y no resta de él más que la materia sin cualidades, ni forma materia tan imposible de hallar empíricamente como un sujeto sin las formas del conocimiento. Sin embargo puede existir aquélla con relación á un sujeto despojado de tal suerte, más sólo en el estado de reflejo del sujeto, que no puede desaparecer sino con él. Aunque el materialismo imagina no establecer en sus postulados más que una materia constituida de esta manera, como los átomos, por ejemplo, agrega no obstante, sin duda alguna, no sólo el sujeto, sino el tiempo, el espacio y la casualidad, que descansan sobre determinaciones especiales del sujeto.

El mundo como representación, el mundo objetivo, tiene, pues, por decirlo así, dos polos diametrales, á saber: el mero sujeto conocedor, sin las formas de su conocimiento, y la materia bruta, sin forma ni cualidades. Ninguno de los dos puede ser conocido: el sujeto, porque es quien conoce; la materia, porque sin forma ni cualidad no es posible percibirla. Pero ambos son las condiciones fundamentales de toda percepción em-

pírica. Así, frente á la materia bruta, informe, inanimada (es decir, sin voluntad), que la experiencia no nos ofrece nunca, aunque la presupone siempre, hallamos el sujeto puramente conocedor que la experiencia presupone de igual modo. Este sujeto no existe en el tiempo, pues el tiempo no es más que la forma primera bajo la cual percibe; por tanto, la materia que le corresponde es eterna, persiste al través de todos los tiempos. No es siquiera extensa, puesto que la extensión da la forma; no existe en el espacio. Todo lo demás está constantemente ocupado en nacer y desaparecer, mientras que el sujeto y la materia son los dos polos inmóviles del mundo como representación. Puede decirse, pues, que la permanencia de la materia es el reflejo del sujeto, colocado fuera del tiempo y considerado meramente como condición de todo objeto. Ambos (sujeto y materia) pertenecen al fenómeno, no á la cosa en sí. Mas son las bases fundamentales del fenómeno. Ni uno ni otra son dados directamente y en sí; no se llega á ellos más que por la abstracción.

El error capital de todos los sistemas filosóficos está en desconocer que la inteligencia y la materia son términos correlativos: es decir que existen el uno para el otro; que existen y desaparecen juntos; que son cada cual reflejo del otro y ambos una misma cosa mirada por sus dos caras opuestas, y esta cosa, lo anticipo ahora, no es sino el fenómeno de la voluntad ó de la cosa en sí. Ambos son, pues, secundarios; de donde se infiere que ni en el uno ni en el otro puede hallarse el origen del mundo. Mas todos los sistemas (excepto el de Spinoza tal vez), á consecuencia de aquella confusión, han tratado de hallar en uno de esos dos principios el origen de todas las cosas. Así, en efecto,

establecen una inteligencia (*νοῦς*) como principio primero y creador (*δημιουργός*), y le atribuyen una representación de las cosas y del mundo, anterior á su realidad. De esta suerte crean una distinción falsa entre el mundo real y el mundo como representación, y la materia, que es lo que establece la diferencia entre ambos, se convierte en la cosa en sí. De ahí viene una gran dificultad: ¿cómo introducir esa materia, esa *ὄλη*, á fin de que, agregándose al mundo como representación, le dé realidad? Se necesita, ó bien que la inteligencia primera descubra en alguna parte á la materia, y entonces sería ésta un primer principio como aquélla y habría dos: el *δημιουργός* y la *ὄλη*, ó bien la crea de la nada, hipótesis que rechaza el entendimiento, que no puede comprender más que modificaciones, pero no una creación ni un aniquilamiento de la materia, á causa de ser ésta precisamente su correlativo esencial.

Los sistemas opuestos á este, es decir los que toman por primer principio el segundo de aquellos términos correlativos, ó sea la materia, admiten una materia que existe sin representarse, hipótesis que según hemos demostrado encierra una manifiesta contradicción, puesto que concebir la existencia de la materia no es sino concebir su perceptibilidad. Para estos se presenta la dificultad de agregar á esa materia, que es su principio primero, la inteligencia que ha de percibirla. En el párrafo 7.º del primer volumen expusimos este punto flaco del materialismo.

Por el contrario, en mi sistema, materia é inteligencia son correlativos inseparables, que no existen más que el uno para el otro, ó sea relativamente: la materia es el objeto de la representación de la inteligencia; la inteligencia es aquello en cuya representación existe

únicamente la materia. Reunidos constituyen el mundo como representación, ó el *fenómeno* de Kant, es decir, algo secundario. Lo primario es lo que se manifiesta en el fenómeno, la cosa en sí, la *voluntad*, como veremos más adelante. Esta, considerada en sí, no es ni quien percibe, ni lo percibido; es algo que esencialmente difiere de su forma fenomenal.

Para terminar con un resumen preciso estas consideraciones tan arduas cuanto importantes; voy á personificar aquellas abstracciones y á fingir un diálogo entre ellas á la manera del *Prabodha Tschandro Daya*, ó como el de la Materia y la Forma, en Raimundo Lulio (*Duodecim principia philosophiae* c. 1 y 2.)

El Sujeto.

Existo y nada hay fuera de mí, puesto que el mundo es mi representación.

La Materia.

¡Ilusión temeraria! Yo soy quien existe y fuera de mí nada tiene existencia. El mundo es mi forma pasajera. Tu no eres más que un mero resultado parcial de esa forma y un puro accidente.

El Sujeto.

¡Presunción insensata! Ni tú ni tu forma existiríais sin mí. Estáis condicionadas por mí. Quien me elimina en su pensamiento y cree poder concebirnos todavía, es víctima de una ilusión grosera, pues vuestra existencia, fuera de mi representación, es un contradictorio manifiesto, un *sideroxylon*. Que *existis* no sig-

nifica sino que sois percibidas por mí. Mi representación es el lugar de vuestra existencia. Por eso soy yo su condición primera.

La Materia.

Felizmente tu osada pretensión, va á ser refutada por los hechos y no por simples palabras. Unos instantes más, y dejarás de ser. Con todas tus frases re-tumbantes volverás á la nada.

Habrás pasado como una sombra, sufriendo la suerte reservada á cada una de mis formas perecederas. En tanto, yo permanezco intacta y completa al través del tiempo infinito, y contemplo imperturbable, como un juego, el mudar de mis formas. .

El Sujeto.

Ese tiempo infinito, que te vanaglorías de recorrer, ese espacio infinito que llenas, no existen más que en mi representación. No son más que las formas pre-determinadas que llevo en mí; en ellas te manifiestas, ellas te sustentan, sólo por ellas existes. Cuanto al aniquilamiento con que me amenazas, no es á mí á quien alcanza, pues tú quedarías aniquilada conmigo; no afecta más que al individuo, que es mi sustentáculo pasajero y que es también mi representación, como todo lo demás.

La Materia.

Aun haciéndote la concesión de admitir que tu existencia, tan indisolublemente ligada á la de esos fugitivos individuos, es algo que existe por sí mismo, no

deja de ser por eso dependiente de la mía. Tú no eres sujeto más que en cuanto tienes un objeto y el objeto soy yo. Yo soy la medula y la sustancia, lo permanente en ti, lo que en ti mantiene la coherencia, sin lo cual serían tus representaciones tan inconsistentes como los ensueños y las fantasías de tus individuos, aunque estas quimeras tomen también de mí su apariencia de contenido.

El Sujeto.

Haces bien en no negar mi existencia porque esté unida á la de los individuos, pues si yo estoy encadenado inseparablemente á ellos, también tú lo estás, tan estrechamente, á tu hermana la Forma, sin la cual jamás apareciste. Ni á ti ni á mí nos ha visto ojo alguno desnudos y aislados, porque ambos no somos más que abstracciones. En el fondo no existe más que un solo ser, sujeto y objeto de su propia intuición, mas cuya naturaleza no puede consistir ni en percibir ni en ser percibido, porque percepción y perceptibilidad están, entre nosotros dos, repartidas.

Ambos.

Estamos, pues, indisolublemente unidos, como partes necesarias de un todo que á ambos nos abarca y que subsiste por nosotros. Sólo una mala inteligencia puede colocarnos frente á frente como enemigos, é impulsarnos á combatir mutuamente nuestra existencia, puesto que la de cada uno de nosotros, persiste ó se deshace con la del otro.

Este todo que á ambos les abarca es el mundo como representación, el fenómeno. Si se le elimina, no queda más que el elemento metafísico puro, la cosa en sí, que, como el segundo libro nos enseña, es la *Voluntad*.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

CAPITULO II

DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO INTUITIVO Ó DEL ENTENDIMIENTO

A pesar de su idealidad trascendental, el mundo objetivo conserva su realidad empírica. Aunque el objeto no sea la cosa en sí, en cuanto objeto es real. Verdad es que el espacio no existe más que en mi cabeza, pero empíricamente mi cabeza se halla en el espacio. La ley de causalidad no puede suprimir la idealidad, puesto que no es una transición que nos conduzca al conocimiento de la cosa en sí y afirme de este modo la realidad absoluta del mundo que se representa, siguiendo la aplicación de dicha ley; mas esto no impide la relación causal entre los objetos, ni por consiguiente la que existe sin duda entre el cuerpo del ser que conoce y los demás objetos materiales. Empero la ley de causalidad no relaciona más que fenómenos; no pasa de ahí. Con ella estamos y permanecemos en el mundo de los objetos, es decir, de los fenómenos, ó mejor todavía, de las representaciones. El conjunto del mundo experimental está condicionado, primeramente, por la conciencia de un sujeto en general, sujeto que aquel mundo presupone necesariamente, y luego por las formas de nuestra intuición y de nuestra aprehensión; pertenece pues á la categoría del puro fenómeno y no tiene pretensión alguna de ser el mundo de las cosas en sí. El mismo sujeto (en cuanto es meramente conocedor) pertenece al fenómeno; es la otra mitad complementaria.

Este todo que á ambos les abarca es el mundo como representación, el fenómeno. Si se le elimina, no queda más que el elemento metafísico puro, la cosa en sí, que, como el segundo libro nos enseña, es la *Voluntad*.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

CAPITULO II

DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO INTUITIVO Ó DEL ENTENDIMIENTO

A pesar de su idealidad trascendental, el mundo objetivo conserva su realidad empírica. Aunque el objeto no sea la cosa en sí, en cuanto objeto es real. Verdad es que el espacio no existe más que en mi cabeza, pero empíricamente mi cabeza se halla en el espacio. La ley de causalidad no puede suprimir la idealidad, puesto que no es una transición que nos conduzca al conocimiento de la cosa en sí y afirme de este modo la realidad absoluta del mundo que se representa, siguiendo la aplicación de dicha ley; mas esto no impide la relación causal entre los objetos, ni por consiguiente la que existe sin duda entre el cuerpo del ser que conoce y los demás objetos materiales. Empero la ley de causalidad no relaciona más que fenómenos; no pasa de ahí. Con ella estamos y permanecemos en el mundo de los objetos, es decir, de los fenómenos, ó mejor todavía, de las representaciones. El conjunto del mundo experimental está condicionado, primeramente, por la conciencia de un sujeto en general, sujeto que aquel mundo presupone necesariamente, y luego por las formas de nuestra intuición y de nuestra aprehensión; pertenece pues á la categoría del puro fenómeno y no tiene pretensión alguna de ser el mundo de las cosas en sí. El mismo sujeto (en cuanto es meramente conocedor) pertenece al fenómeno; es la otra mitad complementaria.

Sin la aplicación de la ley causal no podría producirse nunca la intuición del mundo objetivo, pues esta intuición, como varias veces he manifestado, es esencialmente intelectual y no meramente sensible. Los sentidos sólo nos dan la sensación, la cual dista de ser una percepción intuitiva. Locke distinguió la parte que en la percepción corresponde á la impresión de los sentidos, designándola con la denominación de *cualidades secundarias*, cualidades que negó, con razón, á las cosas en sí. Kant, siguiendo el método de Locke, separa además, y niega también á las cosas en sí, todo lo perteneciente á la elaboración de estos materiales (las sensaciones) por el cerebro. Y como quiera que esta operación comprende todo lo que Locke había dejado á las cosas en sí, con el nombre de *cualidades primarias*, á saber: la extensión, la forma, la solidez, etc., en la filosofía de Kant, la cosa en sí, queda reducida á una incógnita, á una *x*.

Según Locke, la cosa en sí no tiene, en verdad, color, ni sonido, ni olor, ni gusto; no es caliente ni fría, dura ni blanda, lisa ni áspera, pero posee la extensión, la forma, la impenetrabilidad, el reposo ó el movimiento, el número y medida. En la filosofía de Kant, por el contrario, carece también de estas últimas cualidades, porque no son posibles más que en virtud del tiempo, del espacio y de la causalidad que tienen su origen en la inteligencia (el cerebro) así como los olores, colores y sonidos nacen de los nervios sensitivos. La *cosa en sí* no tiene extensión, forma, ni cuerpo. Lo que los sentidos aportan á la percepción del mundo sensible guarda la misma relación con lo que aporta la función *cerebral* (espacio, tiempo y causalidad), que la masa de los nervios sensitivos con la masa del cerebro, deduciendo de ésta la parte correspondiente

al *pensamiento* propiamente dicho, es decir, á la representación abstracta, parte de que carecen los animales. Pues si los nervios de los órganos sensitivos dan á los objetos presentes el color, el sonido, el gusto, el olor, la temperatura, etc.; el cerebro les da la extensión, la forma, la impenetrabilidad, la movilidad, etc.; en suma, todo aquello que es perceptible por virtud del tiempo, del espacio y de la causalidad. Fácil es convencerse de cuán corta es la parte de los sentidos en relación con la de la inteligencia, comparando el aparato nervioso destinado á recibir las impresiones con el órgano que las elabora, pues la masa de los nervios sensibles de todos los órganos sensitivos es mínima comparada con la del cerebro, y esto sucede hasta en los animales, cuyo cerebro no les sirve más que para la intuición, puesto que no tienen pensamientos propiamente dichos, es decir, pensamientos abstractos, y en los cuales, sin embargo (al menos en aquellos cuya intuición es perfecta, como los mamíferos) la masa cerebral es considerable, aun deduciendo el cerebelo, cuya función consiste en la coordinación de los movimientos.

La excelente obra de Tomás Reid titulada *Inquiry in to the human mind* (1.^a edición, 1764; 6.^a edición), presenta pruebas convincentes de la insuficiencia de los sentidos para producir la intuición objetiva de las cosas, así como del origen no empírico de la percepción del espacio y del tiempo, lo cual puede servir de comprobación, por vía negativa, de las verdades establecidas por Kant. Reid refuta la teoría de Locke, según la cual la percepción es un producto de los sentidos, demostrando con vigor y profundidad que ninguna impresión sensible tiene la menor semejanza con el mundo intuitivamente conocida y sobre todo

que las cinco cualidades primarias de Locke (extensión, forma, solidez, movimiento y número) no puede suministrarnos sensación alguna, y como consecuencia de esto, abandona, por absolutamente insoluble, la cuestión del origen y el modo de producirse la intuición. Aunque Kant le era completamente desconocido, Reid nos da por la *regula falsi*, una prueba cierta de la intelectualidad de la percepción (intelectualidad que he sido el primero en proclamar, como consecuencia de la teoría de Kant) y del origen *a priori* atribuido por Kant á los elementos fundamentales de esa percepción: tiempo, espacio y causalidad, de donde se derivan las cualidades primarias de Locke y por medio de los cuales pueden reconstruirse fácilmente éstas. El libro de Tomás Reid es muy instructivo y merece leerse mejor que cuanto se ha escrito después de Kant sobre filosofía.

Otra prueba indirecta de la misma teoría, la hallamos en los filósofos sensualistas franceses, aunque su doctrina sea falsa. Desde que Condillac empezó á seguir las huellas de Locke, la escuela sensualista francesa ha puesto gran empeño en demostrar que en realidad la percepción y el pensamiento se derivan únicamente de sensaciones (pensar es sentir) á las que llaman, siguiendo á Locke, *ideas simples*, cuya combinación y cuya comparación hacen surgir en nuestra cabeza todo el mundo objetivo. Estos señores tienen *ideas bien simples* en verdad; da risa ver cómo, sin llegar á la profundidad de los filósofos alemanes ni á la sinceridad de los ingleses, dan vueltas en todos sentidos á la sensación y tratan de darle importancia, para hacer salir de ella el sorprendente fenómeno del mundo de la percepción y del mundo del pensamiento. Mas suponiendo que hubiesen llegado á reconstituir el

hombre, el creado por ellos, sería anatómicamente hablando, un *Anencephalus*, un ser dotado solamente de aparatos sensitivos y desprovisto de cerebro. Para no citar más que dos de los mejores, entre los innumerables ensayos de esta escuela, citaré el comienzo de la obra de Condorcet *Des progrès de l'esprit humain*, y á Tourtual *Sobre la vista*, en el segundo volumen de los *Scriptores ophthalmologici minores*, edición de Justus Radius (1828).

La insuficiencia de las sensaciones para explicar la percepción salta á la vista también, en la hipótesis, emitida poco antes de la aparición de la filosofía de Kant, de que la sensación no provoca meras *representaciones* ó imágenes de las cosas, sino que percibimos las cosas mismas, aunque estén colocadas fuera de nosotros, lo cual es absolutamente incomprensible. Y esto no se entendía en sentido idealista, sino que se afirmaba categóricamente desde el punto del realismo. Euler en sus cartas á una princesa alemana, vol. 2.º pág. 68, enuncia de una manera exacta y concisa esta opinión: «Creo—dice—que esas impresiones (de los sentidos) contienen más de lo que los filósofos piensan. No son solamente vanas percepciones de impresiones recibidas por el cerebro; no dan al alma sólo ideas de las cosas, sino que representan realmente los objetos que existen fuera de aquélla, aunque no pueda comprenderse de qué modo se verifica esto.»

Veamos lo que ha dado origen á esta opinión. Aunque la aplicación de la ley de causalidad, que nos es conocida *a priori*, es el intermediario de la percepción intuitiva, sin embargo, en la visión no tenemos conciencia clara del acto intelectual por cuya virtud pasamos del efecto á la causa; así la impresión sensible no se distingue de la representación que crea en seguida

el entendimiento con aquella materia prima. No podemos, pues, hallar diferencia, ni en realidad existe, entre el objeto y su representación, sino que *percibimos directamente los objetos mismos*, y los percibimos como objetos exteriores, aunque es cierto que el único hecho inmediato es la sensación, la cual se halla limitada á la capa subcutánea.

Se explica esto, porque la noción de lo *exterior* es exclusivamente una condición de espacio, y el espacio mismo una forma de nuestra facultad de percepción, es decir, una función cerebral; luego esa exterioridad en la cual proyectamos los objetos á seguida de la percepción visual, está también en nuestro cerebro y reside en él. Es como un teatro donde vemos un bosque, una montaña, el mar, aunque todo eso no esté más que en la escena.

Puede comprenderse, pues, cómo percibiendo *inmediatamente* los objetos, los percibimos situados *exteriormente*, en lugar de percibir una imagen interior separada de los objetos exteriores. Los objetos no existen en el *espacio*, y por consiguiente *fuera de nosotros*, más que en tanto nos los representamos. Esas cosas, de las cuales no vemos una simple imagen, sino que las vemos directamente á ellas mismas, no son más que nuestras representaciones, y, como tales, sólo existen en nuestra cabeza. No es que percibamos directamente, como decía Euler, las cosas mismas situadas al exterior, sino que las cosas que nosotros percibimos como situadas fuera, son nuestras representaciones, y por eso las percibimos directamente. La observación de Euler, que hemos citado textualmente, y que es exacta, comprueba una vez más la verdad de la estética trascendental de Kant y de la teoría de la percepción, tal como la he formado, con arreglo

á los datos de este filósofo, y comprueba también el idealismo en general. Lo repentina é inconscientemente que se efectúa en la intuición el paso de la sensación á su causa, puede comprenderse por una operación análoga que se verifica en la representación abstracta, en el acto del pensamiento. Cuando leemos ó escuchamos leer no recogemos más que palabras; pero pasamos tan inmediatamente de ellas á los conceptos que representan, que nos parece que recogemos inmediatamente los conceptos mismos, pues no tenemos conciencia de la transición. Esto hace que, á veces, no sepamos en qué lengua hemos leído la vispera una cosa que vuelve á nuestra memoria. Pero la realidad de esta transición se hace sensible cuando por azar no llega dicha transición á efectuarse, es decir, cuando distraídos leemos sin fijarnos en el objeto de nuestra lectura; entonces advertimos en seguida que sólo hemos recogido palabras, pero noción ninguna. Únicamente en los casos en que pasamos de nociones abstractas á imágenes de la fantasía tenemos conciencia de la transformación operada.

Además, en la percepción empírica, la inconsciencia con que se efectúa el paso de la sensación á su causa no existe en el fondo más que para la intuición en sentido estricto, ó sea para la visión. En todas las demás percepciones sensibles, se opera ese paso con más ó menos conciencia, de manera que en la aprehensión realizada por los otros cuatro sentidos más groseros, la realidad de la transición puede ser observada directa y efectivamente. En la obscuridad palpamos un objeto por todos lados, hasta que, por medio de las impresiones que experimentan nuestras manos, podemos reconstruir la causa de esas impresiones bajo una forma precisa. Asimismo, cuando algu-

na cosa nos da la sensación de una superficie lisa, nos preguntamos á veces si tendremos los dedos grasientos; ó experimentando la sensación de frío, creemos tener las manos ardiendo.

Cuando percibimos un sonido, ocurre con frecuencia que no sabemos si la modificación causada en nuestro oído es sólo interior ó viene realmente de fuera; dudamos además si el sonido es próximo y débil ó lejano y fuerte, qué dirección lleva, si es voz humana, de animal ó de un instrumento músico; en todos estos casos, dado el efecto, investigamos la causa. En cuanto al olfato y al gusto, la incertidumbre sobre la naturaleza de la causa objetiva de la sensación, es de todos los instantes; hasta tal punto se distingue aquí la causa del efecto.

La razón por la cual se verifica inconscientemente en la visión el paso del efecto á la causa, lo que da á esta clase de percepciones la apariencia de actos inmediatos, consistentes únicamente en la sensación, sin operación alguna del entendimiento, está, en parte, en la gran perfección del órgano, y en parte en la acción exclusivamente rectilínea de la luz. Por esta segunda condición la sensación misma nos guía al lugar que ocupa su causa, y como el ojo tiene la facultad de percibir inmediatamente y con una finura maravillosa todos los matices de luz, de sombra, de color y de contorno, así como los datos por los cuales aprecia el entendimiento la distancia, resulta que en las sensaciones visuales, la operación del entendimiento se efectúa con una rapidez y una seguridad que apenas dejan tiempo para que se tenga conciencia de ella, como sucede con el delecto en la lectura; de ahí viene la apariencia de que la sensación por sí misma nos suministra la visión de los objetos.

Con todo, en la visión es donde es más considerable aquel trabajo del entendimiento que consiste en investigar la causa por medio del efecto. En virtud de esta operación intelectual vemos simple lo que sienten doble nuestros dos ojos; ella hace que de la impresión que se efectúa invertida en la retina (lo de arriba abajo y viceversa) por efecto del cruzamiento de los rayos luminosos en la pupila, salga la imagen en su posición natural, porque al perseguir la causa se desanda el camino andado en dirección opuesta. En el lenguaje vulgar se llama esto ver los objetos derechos, aunque su imagen esté trastrocada en la retina. Por ese mismo trabajo del entendimiento, estimamos, en la intuición inmediata, el tamaño y la distancia de los objetos, con arreglo á cinco datos especiales que Tomás Reid describe con admirable exactitud. Expuse esta operación con las pruebas que demuestran irrefutablemente la intelectualidad de la percepción intuitiva, en 1816, en mi tratado *De la vista y de los colores*, cuya segunda edición (1854) ha sido corregida y considerablemente aumentada por mí. Mi traducción latina apareció quince años después de la primera fecha, con el título *Theoria colorum physiologica eademque primaria*, en la colección publicada por Justus Radius en 1830, de los *Scriptores ophthalmologici minores*. Pero mi trabajo más completo sobre este asunto se encuentra en la disertación sobre el principio de razón, § 21, á la cual remito al lector en lo tocante á esta materia, para no extenderme demasiado las presentes explicaciones.

Sin embargo, hay una observación que entra en el dominio de la estética y tiene aquí su lugar propio. A causa de la intelectualidad, plenamente demostrada, de la intuición, el aspecto de las cosas bellas, v. gr., de

un hermoso panorama, es también un fenómeno cerebral. Su pureza y su perfección no dependerán sólo del objeto, sino también de la constitución del cerebro, es decir, de su forma, de su tamaño, de la calidad de su textura y de la excitación de su actividad por las pulsaciones de las arterias cerebrales. Por consiguiente, la imagen del mismo paisaje, suponiendo fuerza visual idéntica, debe ser tan distinta en cabezas diferentes como la primera y la última prueba de un grabado, del que se tiran numerosos ejemplares. De ahí viene la gran diversidad que existe en las aptitudes para apreciar la hermosura de la naturaleza y para copiarla, ó sea para reproducir el mismo fenómeno cerebral por medio de una causa de distinta naturaleza, á saber: por medio de manchas de colores en un lienzo.

Por otra parte, ese carácter inmediato que en apariencia tiene la percepción intuitiva por virtud de su intelectualidad, y que hace, como Euler dijo, que nos parezca que efectuamos la aprehensión de los objetos mismos y como exteriores á nosotros, es semejante á la manera de sentir las partes de nuestro propio cuerpo, sobre todo cuando nos duelen, que es el caso más frecuente de que las sintamos. Así como creemos percibir directamente las cosas allí donde se encuentran, cuando en realidad las percibimos en el cerebro, nos parece también que experimentamos el dolor en el miembro enfermo, cuando le sentimos en el cerebro, adonde es conducido por el nervio de la parte doliente. Por eso no sentimos más que los dolores de aquellas partes cuyos nervios van al cerebro, y no los de las partes cuyos nervios pertenecen al sistema ganglionar, á menos que una excitación muy violenta de estos últimos llegue por rodeos hasta el cerebro, donde se ma-

nifestará como un malestar sordo y sin indicación precisa de su situación. Por la misma razón no se sienten las lesiones de un miembro cuyo tronco nervioso ha sido cortado ó ligado: y á ella se debe también el que un hombre que ha perdido un miembro crea sentir á veces dolores en aquel lugar, puesto que los nervios que se dirigían al cerebro están intactos.

En los dos fenómenos que acabamos de comparar percibimos como situado al exterior lo que pasa en el cerebro; en la intuición, por mediación del entendimiento que envía sus tentáculos á palpar el mundo exterior; en la sensación de los miembros, por conducto de los nervios.

CAPITULO III

DE LOS SENTIDOS

No me propongo en mis escritos repetir lo dicho por otro. Así pues no voy á exponer aquí más que algunas observaciones sueltas que me pertenecen.

Los sentidos son prolongaciones del cerebro por las cuales recoge éste (en forma de sensaciones) los materiales que elabora para transformarlos en representaciones intuitivas. Entre las sensaciones, las que están destinadas á servir principalmente para la comprensión objetiva del mundo exterior no pueden ser por sí mismas agradables ni desagradables, lo cual significa que no deben afectar en nada á la voluntad. Sin esto, la sensación misma sería la que fijase nuestra atención, y nos detendríamos en el efecto sin pasar á la *causa*, que es aquí el fin que se persigue; pues la preferencia de que goza siempre, en nuestra consideración, la voluntad sobre la mera representación, hace que no nos dirijamos á esta última sino cuando no nos habla la primera. Según esto, los colores y los sonidos por sí mismos y mientras su impresión no excede de la medida normal, no nos dan sensaciones gratas ni penosas; se producen con esa indiferencia que les hace propios para ser asunto de percepciones puramente objetivas. Sucede ésto, en cuanto es posible, con un organismo que en sí es totalmente voluntad, y es caso, en tal respecto, maravilloso. La razón psicológica está en que, en los órganos de los sentidos nobles, ó sea los de la vista y el oído, los

nervios destinados á recibir las impresiones específicas de lo exterior, no son susceptibles de sensación dolorosa. No son absolutamente sensibles más que á la sensación que les es específicamente propia para servir á la mera percepción. La retina y el nervio óptico, así como el auditivo, son insensibles á toda lesión; en ambos órganos (ojos y oído) sólo sienten el dolor las partes que rodean su nervio sensitivo especial, mas nunca el nervio mismo. En el ojo, la conjuntiva, y en la oreja, el conducto auditivo son principalmente las partes accesibles al dolor. Lo mismo sucede con el cerebro que, atacado directamente por encima, no experimenta sensación alguna. Por virtud de esta indiferencia especial respecto de la voluntad, las sensaciones visuales son aptas para proporcionar al entendimiento datos tan varios y finamente matizados, con los cuales, mediante la aplicación de la ley causal y sobre la base de las intuiciones puras del tiempo y del espacio, se construye en nuestra cabeza el mundo maravilloso de los objetos.

Esta misma impotencia de obrar sobre la voluntad, da á la sensación de los colores, cuando su energía se ve acrecentada por la transparencia como en las puestas de sol, en la luz vista al través de vidrieras de colores, etc, la facultad de transportarnos fácilmente al estado de pura contemplación objetiva, sin mezcla de voluntad que, como he demostrado en el tercer libro, forma parte esencial de la impresión estética. Esa misma indiferencia respecto de la voluntad, hace á los sonidos aptos para suministrar á la razón variedad infinita de nociones.

Como el sentido externo, es decir la receptividad para las impresiones externas que sirven de datos al entendimiento, está repartido en cinco sentidos, éstos

se acomodan á los cuatro elementos, es decir á los cuatro estados de agregación, y á más, á la imponderabilidad. El tacto es apropiado á lo sólido (tierra); el gusto á lo líquido (agua); el olfato á los vapores, ó sea á lo volátil (perfumes, etc.); el oído á lo que se halla en estado fluido permanente (aire), y la vista á lo imponderable (fuego, luz). El calor, imponderable también, no es en realidad objeto de los sentidos, sino de la sensibilidad general; por eso obra siempre sobre la voluntad directamente, como sensación agradable ó desagradable.

De esta clasificación resulta también la nobleza relativa de los sentidos. La vista tiene la primera categoría, por ser su esfera más amplia y su sensibilidad más perfecta, lo cual viene de que el elemento que la excita es imponderable, algo que casi no es material, que es semi-espiritual, en fin. Viene luego el oído, correspondiente al aire. El tacto es un erudito adornado de conocimientos profundos y numerosos, pues mientras los otros sentidos no nos indican más que una sola propiedad especial de los objetos, como su sonido ó su relación con la luz, el tacto, estrechamente unido á la sensación general y á la fuerza muscular, suministra al entendimiento, á la vez, los datos concernientes á la forma, el tamaño, la dureza, el pulimento, la textura, la solidez, la temperatura y el peso de los cuerpos, y todo con la menor cantidad posible de probabilidades de error ó de ilusión, á que los otros sentidos se hallan expuestos. Los dos sentidos inferiores, el olfato y el gusto, no son extraños ya á la excitación inmediata de la voluntad; esto es, son siempre impresionados agradable ó desagradablemente; son sentidos subjetivos mas bien que objetivos.

Las percepciones del oído pertenecen exclusiva-

mente al tiempo. La esencia de la música consiste en la medida de los tiempos, sobre la cual descansa la calidad ó altura de los sonidos que resultan de las vibraciones, y también su cantidad ó duración, en virtud de la medida. Las percepciones de la vista, por el contrario, conciernen en primer lugar al espacio, y sólo secundariamente, por efecto de su duración, existen también en el tiempo.

La vista es el sentido del entendimiento, de la percepción intuitiva; el oído el de la razón que piensa y concibe. Los signos visibles interpretan imperfectamente los sonidos; dudo que un sordomudo que supiera leer, mas no tuviese representación alguna del sonido de las palabras, pudiese operar con los signos visibles que representan las conceptos, tan rápidamente como nosotros con los signos reales, es decir, con los sonidos perceptibles al oído. El sordomudo que no sabe leer, es comparable á un animal desprovisto de razón, mientras que el ciego de nacimiento es un ser racional.

La vista es un sentido activo, el oído un sentido pasivo. Los sonidos obran hostilmente sobre nuestro espíritu, y tanto más cuanto más activo es más y desarrollado está; diseminan los pensamientos y perturban la meditación. En cambio, por los ojos no se introduce ninguna perturbación análoga. Lo que se ve, en cuanto efecto óptico, no ejerce influencia alguna inmediata sobre la actividad del pensamiento (prescindiendo, naturalmente, del influjo de los objetos vistos sobre la voluntad). La mayor variedad de objetos que se ofrezca á nuestros ojos, no impide al pensamiento seguir su curso tranquilamente y sin obstáculos. La meditación está constantemente en paz con los ojos y en guerra con los oídos.

Este contraste entre los dos sentidos se comprueba por el hecho de que los sordomudos curados por la electricidad palidecen de espanto al primer sonido que oyen (Gilbert, *Anales de Física*, vol. 10, pág. 382), y al contrario, los ciegos de nacimiento curados, reciben con encanto la primera impresión de la luz, y se dejan poner, con pena, la venda.

Todo lo que acabamos de decir, se explica porque la audición se produce mediante un movimiento mecánico del nervio auditivo, que instantáneamente se propaga hasta el cerebro, mientras que la visión es una verdadera acción de la retina, acción excitada y provocada tan sólo por la luz y sus modificaciones, como lo he explicado largamente en mi teoría fisiológica de los colores, contraria en todo á esa teoría de una especie de éter colorido que viene á tamborilear en la retina. Esta última teoría pretende rebajar la sensación luminosa en el ojo á un movimiento mecánico, como el que se produce realmente en el oído, cuando nada hay más heterogéneo que la dulce y pacífica acción de la luz y el tambor de alarma que bate en el oído. Si con esto relacionamos la circunstancia de que á pesar de tener dos oídos, de sensibilidad muy diferente á veces, jamás oímos un sonido doble, cuando sucede con frecuencia ver imágenes dobles con los ojos, llegaremos fácilmente á la hipótesis de que la sensación auditiva no se produce en el laberinto ó en el caracol, sino en el lugar donde los dos nervios se juntan, bien profundamente en el cerebro, y que allí es donde la impresión se hace simple. Este punto se encuentra en el lugar donde el puente de Varolio abraza la medula oblonga, es decir, en aquel sitio eminentemente peligroso en que una lesión produce la muerte en el acto, y desde el cual el nervio acústico reco-

re breve trayecto hasta el laberinto, lugar donde se efectúa el movimiento sonoro. Esta proximidad á un lugar tan peligroso, del cual parten también todos los movimientos de los nervios, hace que un ruido repentino nos sobresalte, lo cual no sucede con una claridad súbita, un relámpago, v. gr. El nervio óptico, por el contrario, deja sus *thalami* mucho antes en el cerebro (aunque su origen se halle acaso detrás de éstos), y en todo su trayecto está cubierto por los lóbulos anteriores, aun estando siempre separado hasta el punto de que al salir del cerebro se despliega en la retina. En ésta es donde nace verdaderamente la sensación á consecuencia de la excitación producida por la luz; aquél es su asiento propio, como lo demuestra mi tratado de la luz y los colores.

El origen del nervio acústico explica también la turbación que producen los ruidos á la inteligencia, lo cual hace que los pensadores, y en general las personas muy inteligentes, no puedan soportar el bullicio, que estorba el incesante curso de sus pensamientos é interrumpe y paraliza su meditación, porque el movimiento del nervio acústico se propaga muy hondo en el cerebro, cuya masa toda experimenta entonces de una manera muy marcada las oscilaciones provocadas por el nervio, pues el cerebro de tales hombres es más accesible á las vibraciones que el de los sujetos vulgares. La movilidad y conductibilidad extraordinarias del cerebro de los hombres superiores hacen que un pensamiento evoque tan fácilmente en ellos los que con él se relacionan ó guardan analogía. De ahí resulta que las semejanzas, las analogías y las relaciones se presentan á estos espíritus con tal rapidez y tal facilidad, que un mismo caso que se había presentado antes á millones de cabezas vulgares sugiere á un espíritu se-

lecto una idea ó un descubrimiento, y aquellos otros se sorprenden luego de no haber concebido esa idea ó no haberle hecho ellos también ese descubrimiento; pero las inteligencias mediocres, si pueden reflexionar sobre los pensamientos ajenos, no tienen el don de pensar espontáneamente. El sol lucía sobre todas las estatuas, mas sólo la de Memnon vibraba. Kant, Goethe, Juan Pablo eran muy sensibles á cualquier ruido, según cuentan sus biógrafos (1). Goethe en los últimos años de su vida compró una casa ruinoso lindante con la suya, tan sólo para no oír el ruido de las reparaciones que en aquel edificio se hacían.

Nada consiguió, pues, en su juventud, cuando buscaba el redoblar de los tambores para acostumbrarse al ruido. No es esta cuestión de hábito. En cambio la indiferencia verdaderamente estoica de las personas vulgares es, en este punto, sorprendente. No hay ruido que les estorbe el meditar, el leer y escribir, mientras que cualquiera imposibilita para ello á un espíritu superior. Pero lo que tan insensibles les hace á cualquier especie de ruidos, les hace insensibles también á lo bello en las artes plásticas, á un gran pensamiento ó á una expresión finamente acabada en las artes de la elocuencia; en suma, á todo lo que no toca á su interés personal. La siguiente observación de Lichtenberg puede aplicarse á la acción paralizadora que ejerce el ruido sobre las personas de talento. «Es buena señal en los artistas que les perturben bagatelas en el ejercicio de su arte. F... sumergía las manos en polvo de licopodio cada vez que iba á tocar el piano...

(1) Lichtenberg en su *Miscelánea* (Göttinga, 1808, v. I, p. 43) dice: «Soy extraordinariamente sensible á cualquier ruido, pero lo tolero cuando responde á un fin razonable.»

Un espíritu vulgar no se hubiera sentido molesto por tan poco: es una criba de agujeros grandes» (*Vermischte Schriften*, v. I, p. 398). Por mi parte creo con firmeza, desde hace mucho tiempo, que la cantidad de ruido que puede soportar cada uno sin enfado, está en razón inversa de sus facultades intelectuales y hasta puede servir de medida aproximada de ellas. Cuando oigo aullar á los perros largo tiempo en el patio de una casa, sin que se procure hacerlos callar, se á qué atenerme sobre la inteligencia de los moradores. El hombre que habitualmente cierra de golpe las puertas en vez de hacerlo con cuidado, ó consiente que lo hagan en su casa, no sólo está mal educado, sino que muestra ser inculto y obtuso. En inglés *sensible* significa también inteligente, y esta coincidencia revela una observación exacta y delicada. No estaremos completamente civilizados mientras los oídos estén expuestos á todo género de licencias y mientras se pueda perturbar las meditaciones de un ser inteligente con silbidos, gritos, martillazos, restallar de látigos ó ladridos de perros tolerados por su amo, á mil pasos á la redonda del que medita. Los sibaritas habían relegado fuera de su ciudad todos los oficios ruidosos; la respetable secta de los shakers, de la América del Norte, no consiente ruido alguno inútil en sus aldeas, y lo mismo se dice de los hermanos Moravos. En el segundo volumen de *Parerga*, cap. 30, se hallarán más pormenores acerca de este punto.

A la naturaleza *pasiva* del oído se debe también el efecto, tan penetrante, inmediato é infalible, de la música sobre el espíritu, así como el particular estado de exaltación que provoca á veces. Las vibraciones de los sonidos, nacidas de relaciones numéricas combinadas racionalmente, comunican á las fibras del

cerebro ese mismo estado vibratorio. Por el contrario, la naturaleza *activa* de la vista, enteramente opuesta á la del oído, nos hace comprender por qué no puede existir para los ojos algo análogo á la música. El teclado de los colores no ha pasado de ser una tentativa desgraciada y ridícula. Por la naturaleza *activa* de la vista se explica el que este sentido esté tan desarrollado en los animales cazadores ó de presa. Por el contrario, el sentido *pasivo* del oído es extraordinariamente sutil en los animales tímidos, que se sustraen á las persecuciones por medio de la fuga. El oído les advierte la aproximación del enemigo que se acerca galopando rápidamente ó que se arrastra sin hacer ruido.

Si la vista es el sentido del entendimiento y el oído el de la razón, el olfato puede ser considerado como el sentido de la memoria, pues mejor que otra cosa alguna, nos recuerda inmediatamente la impresión de un acontecimiento ó de una localidad, por remota que esa impresión sea.

CAPITULO IV

DEL CONOCIMIENTO «A PRIORI»

Del hecho de que podemos enunciar y determinar por nosotros mismos las leyes de las relaciones en el espacio, sin necesidad de la experiencia, deducía Platón (Meno, pág. 383, Bip.), que aprender es recordar. Kant deduce, por el contrario, que el espacio tiene por condición el sujeto y no es más que una forma de la facultad de conocimiento. ¡Cuán elevado está Kant sobre Platón, en este punto!

Cogito ergo sum es un juicio analítico. Parménides pensaba que es hasta un juicio idéntico *το γαρ αυτο νοειν εστι τε και ειναι* (*nam intelligere et esse idem est*. Clem. Alex. Strom. VI, 2, § 23). Como tal juicio idéntico, ó simplemente como analítico, no nos enseña gran cosa, ni siquiera nos la enseñaría, si profundizando más se le quisiese derivar, como conclusión, de la mayor: *non entis nulla sunt predicata*. Lo que Descartes quiso enunciar en realidad fué esa gran verdad de que no hay certeza inmediata más que en la conciencia de sí, para lo subjetivo; de lo objetivo, ó sea de todo lo demás, no hay certeza más que de una manera mediata, por *mediación* de lo subjetivo. Siendo, pues, secundario lo objetivo, debe ser considerado como problemático. Este es el verdadero valor de esa proposición célebre. Formulando su antítesis, en el espíritu de la filosofía kantiana, podemos decir: *cogito, ergo est*. Quiero decir, que las relaciones (matemáticas) deben realizarse en toda experiencia posible, idénticamente tales como

cerebro ese mismo estado vibratorio. Por el contrario, la naturaleza *activa* de la vista, enteramente opuesta á la del oído, nos hace comprender por qué no puede existir para los ojos algo análogo á la música. El teclado de los colores no ha pasado de ser una tentativa desgraciada y rídica. Por la naturaleza *activa* de la vista se explica el que este sentido esté tan desarrollado en los animales cazadores ó de presa. Por el contrario, el sentido *pasivo* del oído es extraordinariamente sutil en los animales tímidos, que se sustraen á las persecuciones por medio de la fuga. El oído les advierte la aproximación del enemigo que se acerca galopando rápidamente ó que se arrastra sin hacer ruido.

Si la vista es el sentido del entendimiento y el oído el de la razón, el olfato puede ser considerado como el sentido de la memoria, pues mejor que otra cosa alguna, nos recuerda inmediatamente la impresión de un acontecimiento ó de una localidad, por remota que esa impresión sea.

CAPITULO IV

DEL CONOCIMIENTO «A PRIORI»

Del hecho de que podemos enunciar y determinar por nosotros mismos las leyes de las relaciones en el espacio, sin necesidad de la experiencia, deducía Platón (Meno, pág. 383, Bip.), que aprender es recordar. Kant deduce, por el contrario, que el espacio tiene por condición el sujeto y no es más que una forma de la facultad de conocimiento. ¡Cuán elevado está Kant sobre Platón, en este punto!

Cogito ergo sum es un juicio analítico. Parménides pensaba que es hasta un juicio idéntico *το γαρ αυτο νοειν εστι τε και ειναι* (*nam intelligere et esse idem est*. Clem. Alex. Strom. VI, 2, § 23). Como tal juicio idéntico, ó simplemente como analítico, no nos enseña gran cosa, ni siquiera nos la enseñaría, si profundizando más se le quisiese derivar, como conclusión, de la mayor: *non entis nulla sunt predicata*. Lo que Descartes quiso enunciar en realidad fué esa gran verdad de que no hay certeza inmediata más que en la conciencia de sí, para lo subjetivo; de lo objetivo, ó sea de todo lo demás, no hay certeza más que de una manera mediata, por *mediación* de lo subjetivo. Siendo, pues, secundario lo objetivo, debe ser considerado como problemático. Este es el verdadero valor de esa proposición célebre. Formulando su antítesis, en el espíritu de la filosofía kantiana, podemos decir: *cogito, ergo est*. Quiero decir, que las relaciones (matemáticas) deben realizarse en toda experiencia posible, idénticamente tales como

mi razón las atribuye á las cosas. Es esta una observación importante, profunda y tardía, que ha aparecido bajo la forma de la *posibilidad de los juicios sintéticos a priori* y positivamente ha abierto el camino para grandes descubrimientos. Este problema es característico de la filosofía kantiana, como aquella máxima lo es del cartesianismo y muestra $\epsilon\zeta\ \alpha\iota\omega\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \alpha\iota\alpha$.

Kant, al colocar sus investigaciones acerca del tiempo y del espacio á la cabeza de todas las demás, les dió el lugar que les corresponde. En todas las especulaciones del espíritu las primeras cuestiones que se plantean son éstas: ¿qué es el tiempo? ¿qué es esa cosa que no consiste más que en movimiento separado de lo que se mueve? y luego: ¿qué es el espacio? ¿qué es esa nada presente en todas partes, y de la cual no puede salir cosa alguna sin dejar de ser?

La absoluta imposibilidad de hacer abstracción del tiempo y el espacio cuando es tan fácil al pensamiento abstraer todo lo que en ellos se representa, prueba que el tiempo y el espacio son inherentes al sujeto, que son el modo especial de efectuarse en el cerebro la apercepción objetiva. La mano puede soltar cualquier cosa menos á sí misma. Con todo, quiero añadir á las pruebas de esta verdad aducida por Kant, algunos ejemplos y algunas aclaraciones, no para responder á ciertos necios reparos, sino para ayudar á los que enseñen en lo sucesivo las doctrinas de Kant.

Un *triángulo rectángulo equilátero* es una expresión que no encierra ninguna contradicción lógica, pues sus atributos, separadamente, no suprimen el sujeto, ni son inconciliables entre sí. Su incompatibilidad en el mismo objeto la manifiesta la construcción á la intuición pura. Si se quisiera ver en esto una contradicción, habría que calificar del mismo modo toda impo-

sibilidad física de las que han tardado siglos en descubrirse, por ejemplo, un metal compuesto de elementos, ó un mamífero de más ó menos de siete vértebras cervicales (1), ó un animal con cuernos é incisivos. Sólo la imposibilidad lógica constituye una contradicción, mas no la imposibilidad física ni la matemática. *Equilátero* y *rectángulo* no son términos contradictorios (existen en el cuadrado), y ninguno de estos atributos, considerado separadamente, contradice la idea del triángulo.

Por esto la incompatibilidad de los anteriores conceptos no puede ser reconocida por el mero razonamiento y es la intuición quien nos la muestra; pero esta intuición no necesita experiencia alguna de objeto alguna real, es una intuición puramente mental. A esta categoría pertenece también la proposición de J. Bruno, que debe de hallarse también en Aristóteles: «un cuerpo infinitamente grande es necesariamente inmóvil.» Esta proposición no puede apoyarse ni en la experiencia ni en el principio de contradicción, puesto que trata de cosas que no pueden hallarse en experiencia alguna y puesto que los conceptos *infinitamente grande* y *móvil* no se contradicen. Sólo la intuición pura demuestra que el movimiento exige un espacio exterior al cuerpo, espacio que la infinidad, en el supuesto dicho, no consiente.

Sobre el primer ejemplo, sacado de las matemáticas, podría objetarse lo siguiente: todo depende de la noción más ó menos completa que tenga del triángulo el que discurre; si esta noción fuera perfecta, con-

(1) Parece haberse rectificado la opinión errónea que atribuía al perezoso Tridactilo nueve vértebras cervicales; sin embargo, Owen le menciona todavía en su *Osteología comparada*, p. 405.

tendría la imposibilidad que hay de que el triángulo, sea á la vez rectángulo y equilátero. He aquí la respuesta á la objeción: admito que la noción del triángulo que posee el que razona no sea bastante completa, pero entonces puede extender esta noción, sin acudir á la experiencia, con solo construir el triángulo en la imaginación, y se convencerá de la imposibilidad de aquel encadenamiento de conceptos; mas esta operación es precisamente un juicio sintético *a priori*, es decir, un juicio por el cual adquirimos ó completamos nociones sin experiencia alguna, y sin embargo, con certeza valedera para siempre. En general no se puede determinar, en cada caso dado, si el juicio es analítico ó sintético más que según sea más ó menos completa la noción correspondiente en el espíritu del que enuncia el juicio. El concepto *gato* era, sin duda, para Cuvier cien veces más comprensivo que para su criado; así los mismos juicios que serían sintéticos para el uno, serían para el otro meramente analíticos. Pero si se consideran las nociones objetivamente y se quiere averiguar si un juicio es analítico ó es sintético, se debe sustituir al atributo su término contradictorio, y agregarlo, sin cópula, al sujeto; si resulta una *contradictio in adjecto*, el juicio será analítico, si no sintético.

La Aritmética está basada en la intuición pura del tiempo, como la Geometría en la del espacio; pero la evidencia no es tan manifiesta en la primera como en la segunda (1). Con todo, puede hacerse la demostra-

(1) Esto no excusa á cierto profesor de filosofía, que desde la cátedra de Kant pronunció las palabras siguientes: «Es exacto que las matemáticas comprenden la aritmética y la geometría; pero es erróneo considerar la Aritmética como la ciencia del tiempo. No hay para ello otra razón que la de dar un pen-

ción siguiente: Toda numeración consiste en enunciar y repetir constantemente la unidad, y sólo para saber en cualquier momento cuántas veces la hemos repetido, es por lo que la damos cada vez un nombre diferente: los nombres de los números. Mas la repetición es una operación sucesiva, y como tal serie sucesiva se funda directamente en la intuición del tiempo, que es lo que la da significación; luego la numeración es posible merced al tiempo.

Se ve esto asimismo en que la multiplicación se indica en todas sus lenguas por la palabra *veces*, que es un concepto de tiempo; se dice *sexies*, *ἕκκις*, *seis veces*, *sechs Mal*, *six times*, *sis foix*. La mera numeración es una multiplicación por uno. En el sistema de Pestalozzi, los niños multiplican en esta forma: «dos veces dos hacen cuatro veces uno». Aristóteles conoció y expuso el estrecho parentesco de las cifras con el tiempo en el capítulo XIV del libro IV de la Física. Para él el tiempo es *el número del movimiento* (ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶ κινήσεως). También plantea la cuestión profunda de si podría

dant á la geometría, como ciencia del espacio» (Rosenkranz, en el *Deutschen Museum*. 1857, 14 de Mayo, núm. 20). Estos son los frutos de hegelianismo; cuando una cabeza está totalmente trastornada por un galimatías sin sentido, se hace incapaz de apreciar seriamente la filosofía de Kant. Además, los hegelianos han heredado del jefe de aquella escuela el descaro de desatinar sobre cosas que no comprenden, llegando hasta á condenar con tono dogmático y decisivo las doctrinas de un espíritu superior, cual si se tratase de arlequinadas á lo Hegel. Pero no debemos consentir que estos tales se permitan pisar sobre las huellas de los grandes pensadores. En vez de rozarse con Kant deberían contentarse con dar á su público noticias de Dios, del alma, de la libertad efectiva de la voluntad y de todo lo subsiguiente, sin perjuicio de que en la oscuridad de su trastienda, en su diario filosófico, se entreguen á sus placeres particulares. Allí pueden hacer cuanto les plazca.

existir el movimiento si el alma no existiera, y la resuelve negativamente. Si la Aritmética no tuviera por base la intuición pura del tiempo sería una ciencia *a priori*, y sus principios no tendrían una certeza infalible.

Aunque el tiempo, como el espacio, sea una forma de conocimiento del sujeto, se presenta, sin embargo, de igual modo que el espacio, como si fuese independiente y completamente objetivo. Corre ó se retarda sin saberlo nosotros y aun contra nuestra voluntad; se habla del tiempo y se pregunta la hora como si se tratase de algo objetivo. ¿Y qué puede ser este algo objetivo? ¿La marcha de los astros? ¿La del péndulo? No, pues esta marcha no sirve sino para medir la del tiempo. Es algo que difiere de todos los objetos, aunque, como ellos, es independiente de nuestra voluntad y nuestro saber. Este algo no existe más que en el cerebro de los seres conscientes, mas la regularidad de su marcha y su independencia de la voluntad le dan pleno derecho á la objetividad.

El tiempo es, ante todo, la forma del sentido íntimo. Anticipándome al libro siguiente, diré que el único objeto del sentido íntimo es la propia *voluntad* del sujeto consciente. Por tanto, el tiempo es la forma única, mediante la cual la voluntad individual que primitivamente y en sí misma es inconsciente, puede adquirir conciencia de sí. En el tiempo, su esencia, simple é idéntica en sí, se manifiesta desarrollada en la forma de una existencia entera. Precisamente esa simplicidad y esa identidad primitivas hacen que el carácter de la *voluntad* sea siempre el mismo. Por eso toda la existencia conserva el mismo tono fundamental, y las escenas y acontecimientos diversos de la vida no parecen sino variaciones sobre el mismo tema.

En general, los filósofos ingleses y franceses no han llegado á comprender del todo la *aprioridad* de la ley de causalidad; algunos la han entendido mal; de ahí que prosigan las tentativas anteriores para descubrir un supuesto origen empírico de aquella ley. Maine de Biran ve este origen en el hecho experimental de que el acto de la voluntad como causa va seguido del movimiento de nuestro cuerpo como efecto; pero el hecho en sí mismo es falso, pues no consideramos el verdadero acto inmediato de la voluntad como algo distinto de la acción del cuerpo, y ambas cosas como términos de una relación causal, sino que, al contrario, forman un todo indivisible. No hay sucesión entre uno y otro, son simultáneos; forman una misma cosa percibida bajo dos aspectos. Aquello que se manifiesta á la percepción interna (conciencia íntima) como verdadero *acto de la voluntad*, se muestra al mismo tiempo á la percepción externa, en la cual el cuerpo existe *objetivamente*, como acción de ese cuerpo. El hecho psicológico de que la acción nerviosa precede á la muscular, no debe ser tomado aquí en consideración, puesto que no tenemos conciencia de ello ni se trata de la relación entre músculos y nervios, sino entre la volición y el acto corporal. Este último no se nos presenta en una relación de causalidad. Si así fuera, no nos parecería tan incomprensible como nos parece el enlace entre el acto de la voluntad y el del cuerpo. Lo que comprendemos como efecto de una causa lo comprendemos tan perfectamente como podamos comprender otra cosa cualquiera.

Pero el mover nuestros miembros por un mero acto de voluntad, es un milagro en que no paramos la atención, por repetirse á cada instante; mas cuando en él nos fijamos, lo que de incomprensible tiene nos impre-

siona vivamente, pues nos hace ver un hecho que no podemos explicarnos como efecto de alguna causa. La percepción no nos conducirá jamás á concebir una causalidad que no existe.

El mismo Maine de Biran reconoció la simultaneidad entre el acto volitivo y el movimiento (*Nouvelles considérations des rapports du physique au moral*, páginas 377 y 378). En Inglaterra, T. Reid (*On the first principles of contingents truths*. Ess., VI, c. 5) había afirmado ya que el conocimiento de la relación de causalidad estaba fundado en la naturaleza misma de nuestra facultad cognoscitiva.

Recientemente T. Brown, en una obra muy prolija (*Inquiry into the relation of cause and effect*, 4.^a edición, 1835) dice, sobre poco más ó menos, lo mismo, es á saber, que aquel conocimiento se deriva de una convicción innata, intuitiva é instintiva; está, pues, en el camino de la verdad. Por una ignorancia imperdonable, este libro de 470 páginas, de las cuales 130 están consagrados á refutar á Hume, no hace la más ligera mención de Kant, que setenta años antes había dilucidado ya la cuestión. Si el latín hubiera seguido siendo la lengua exclusiva de la ciencia, no habría podido ocurrir esto.

A pesar de las explicaciones, exactas en conjunto, de Brown, se ha difundido en Inglaterra una variante de la teoría de Maine de Biran acerca del origen empírico del conocimiento primero de la relación de causalidad, acaso porque tiene á su favor algunas apariencias. Según esta nueva teoría, la ley de causalidad es abstraída de la acción de nuestro cuerpo sobre los demás objetos, acción que percibimos experimentalmente. Hume refutó ya esta doctrina. A mi vez he demostrado su falsedad en mi obra *De la voluntad en la Na-*

turalidad (p. 75 de la 2.^a edición), alegando que para percibir objetivamente en la intuición del espacio los objetos, incluso nuestro propio cuerpo, necesitamos conocer ya la causalidad, puesto que es condición indispensable para esa percepción. Y realmente, la única prueba verdadera de que la ley de causalidad nos es conocida antes de toda experiencia, es la necesidad que hay, para que lleguemos á la percepción intuitiva del mundo externo, de una transición que nos traslade de la sensación, único dato experimental, á su causa. Por eso he reemplazado con esta demostración la de Kant, cuya inexactitud he demostrado. En la segunda edición de mi estudio sobre el principio de razón, pág. 21, se hallará una explicación más detallada y profunda de ésta cuestión tan importante de la *aprioridad* de la ley de causalidad y del carácter intelectual de la intuición. A ella me remito para no repetir. Allí he señalado la inmensa diferencia que hay entre la mera sensación y la intuición del mundo exterior, así como el abismo que existe entre ambas. Para franquearlo, no tenemos más que la ley de causalidad, la cual supone las otras dos formas aliadas suyas: el tiempo y el espacio.

La representación objetiva se produce por virtud de estas tres formas reunidas. Que la *sensación*, punto de partida para llegar á la percepción, provenga de la resistencia que experimentan nuestros músculos, ó nazca de la impresión luminosa sobre la retina ó de la impresión sobre el nervio acústico es indiferente para lo esencial. La sensación será siempre un mero *dato* para el entendimiento, el cual es lo único capaz de percibirla como efecto de una causa heterogénea percibida por aquél exteriormente, ó lo que es lo mismo, de una causa que el entendimiento coloca en aque-

lla forma, presente asimismo en el intelecto antes de toda experiencia, que llamamos espacio, en figura de objeto que ocupa y llena un lugar en ese espacio. Sin esta operación intelectual, cuyos moldes existen en nosotros, jamás podría surgir de una sensación en la superficie de nuestra piel la intuición del mundo exterior objetivo. ¿Cómo podría bastar para ello el mero hecho de *sentirse impedido* para la ejecución de un movimiento voluntario, hecho que, por otra parte, se presenta también en ciertas parálisis? Unase á esto el que para que yo trate de obrar sobre las cosas exteriores, éstas deben haber obrado antes sobre mí como motivos, lo cual supone ya la aprehensión del mundo externo.

Según la teoría á que me refiero (como digo en mi Disertación) (1), un hombre nacido sin brazos ni piernas, no llegaría á concebir nunca la causalidad, ni podría poseer, por consiguiente, la percepción del mundo exterior. Y esto no sucede, como lo prueba el hecho publicado en las *Frorieps Notizen* de Julio de 1834, núm. 133. Se trata de un extenso informe, acompañado de un grabado, acerca de una cierta Eva Lank, estoniana, de edad de catorce años entonces y que había nacido sin brazos ni piernas. Dicho escrito termina así: «Según dice su madre, esta joven se ha desarrollado intelectualmente con la misma rapidez que sus hermanos, y en particular en lo concerniente al tamaño y distancia de los objetos ha llegado á juzgar con la misma prontitud que aquéllos, sin poder recurrir al tacto. (Dorpat, 1.º de Marzo de 1838. Firma el doctor A. Hueck.)»

Igualmente la teoría de Hume, según la cual la no-

(1) En la disertación sobre el principio de razón.

ción de causalidad nace del hábito de ver dos estados sucederse constantemente el uno al otro, queda refutada por la más antigua de todas las sucesiones, la del día y la noche, que á nadie se le ha ocurrido considerar como sucesión de causa á efecto. El mismo ejemplo refuta también la inexacta suposición de Kant de que no reconocemos la realidad objetiva de una sucesión hasta que comprendemos que entre los dos hechos sucesivos existe una relación de causa á efecto. Aún se da el caso de que sea verdad lo contrario y de que conozcamos *experimentalmente* por su sucesión cuál de dos estados conexos es la causa y cuál el efecto. Por otra parte, la absurda hipótesis de algunos profesores modernos, para los cuales la causa y el efecto son simultáneos, se refuta considerando que aun en los casos en que la sucesión no puede ser percibida por su extremada rapidez, la admitimos, sin embargo, *a priori* y con certeza, así como reconocemos que ha necesitado de algún tiempo para efectuarse. Sabemos, por ejemplo, con certeza que entre la caída del gatillo y la salida de la bala transcurre cierto tiempo, aunque no podamos verlo, y sabemos además que ese lapso de tiempo debe dividirse en muchos estados que se suceden por un orden rigurosamente determinado, á saber: presión sobre el gatillo, producción de una chispa, inflamación, propagación de la ignición, explosión y salida de la bala. Nadie ha podido percibir esta serie de estados, pero como sabemos por cuál estado anterior es producido cada uno de ellos, sabemos también cuál debe preceder á cada uno en el tiempo y asimismo que la serie de todos exige un cierto lapso de tiempo, aunque éste escape á la percepción empírica por su extremada brevedad; mas nadie sostendrá que la salida de la bala coincide con la presión sobre el gatillo.

Así, pues, conocemos *a priori* no solamente la ley de causalidad, sino también su relación con el tiempo y la sucesión necesaria de la causa al efecto. Cuando de dos estados sabemos cuál es la causa y cuál el efecto, tenemos sabido, por lo mismo, cuál de ellos precede al otro en el tiempo; si, por el contrario, sabemos sólo que existe entre ambos una relación de causalidad, sin conocer cuál es la causa y cuál el efecto, tratamos de reproducir la sucesión por medio de experimentos y decidimos con arreglo á lo que resulta de los mismos.

Lo falso de la hipótesis de que causa y efecto son simultáneos, se demuestra además por la consideración siguiente: Una cadena no interrumpida de causas y de efectos llena la totalidad del tiempo (pues si hubiera interrupción el universo se detendría, ó sería menester, para ponerle en movimiento, un efecto sin causa). Si todo efecto coincidiera con su causa, cada uno de ellos se remontaría en el tiempo hasta su causa, y entonces la cadena de las causas y los efectos, aunque fuera infinito el número de sus eslabones, no ocuparía tiempo alguno y menos un tiempo infinito. Todos existirían á la vez en el mismo momento. Por consiguiente, suponiendo simultáneos la causa y el efecto, todo el curso del universo sería cuestión de un instante. Esta demostración es análoga á la de que cada hoja de un libro debe de tener algún espesor, pues de no ser así, el libro, conjunto de todas ellas, no lo tendría tampoco.

Señalar cuándo cesa la causa y cuándo comienza el efecto es siempre difícil, y muchas veces imposible. Los cambios, es decir, la sucesión de los estados, forman una serie continua como el tiempo en que se verifican y divisible como él, hasta lo infinito. Pero

el orden de su sucesión está determinado con tal necesidad y es tan cognoscible como el de los momentos del tiempo. Cada uno de esos cambios se llama *efecto* con relación al que le ha precedido, y *causa* con relación al que le sigue.

«En el mundo material no puede producirse ningún cambio sin haber habido otro que inmediatamente le haya precedido.» Tal es la sustancia, verdadera y completa, de la ley de causalidad. De ningún concepto se ha abusado tanto, en filosofía, como del concepto de causa, y esto por la estratagema ó el error que consisten en hacerle demasiado vasto y demasiado general á fuerza de abstraer. Desde los tiempos de la Escolástica, y hablando con más exactitud, á partir de Platón y Aristóteles, la Filosofía ha sido en gran parte *un abuso continuo de las nociones generales*. A este número pertenecen, por ejemplo, los conceptos de sustancia, principio, causa, bien, perfección, necesidad y muchos otros. En todos los tiempos se han inclinado los espíritus á operar con estas nociones abstractas, entendidas demasiado extensamente, tendencia que proviene acaso de una cierta pereza intelectual que impide comprobar constantemente la razón con la intuición. Poco á poco se llega á hacer de estos conceptos un uso parecido al que se hace de los símbolos algébricos: se les introduce en todo á tuertas y á derechas, y esto hace degenerar la filosofía en meras combinaciones, en una especie de cálculo que (como todo cálculo) no ocupa ni requiere más que facultades de un orden inferior. Al fin y á la postre resulta una confusión de palabras, de lo cual nos da el más detestable ejemplo ese sistema que ha trastornado tantos cerebros: el hegelianismo, donde el galimatías llega hasta la demencia.

También la Escolástica cayó muchas veces en el verbalismo. Hasta los *Tópicos* de Aristóteles, recopilación de preceptos muy generales y abstractos que podían emplearse para disputar en pro y en contra en los asuntos más diversos, y que ofrecían argumentos siempre á mano, nacieron de este abuso de las nociones generales. En los escritos de los escolásticos, y en particular en los de Tomás de Aquino, se hallan innumerables ejemplos de la manera de proceder de aquella escuela, valiéndose de abstracciones. A decir verdad, la filosofía marchó por este camino, abierto por los escolásticos, hasta Locke y Kant, que se cuidaron, al fin, de averiguar el origen de los conceptos. Y al mismo Kant, en sus primeros años, le vemos caminando por esa senda en su «Argumento á favor de la existencia de Dios», (pág. 151 del primer volumen de la edición de Rosenkranz), donde los conceptos de sustancia, principio y realidad se emplean como no hubieran podido emplearse si el autor se hubiera remontado al origen de estas nociones y á su verdadero contenido, tal como su origen lo define y limita. Hubiera visto entonces que el origen y contenido del concepto de sustancia es la materia únicamente, y los del de *principio* la causa tan solo (cuando se trata de cosas reales), es decir, un cambio precedente que origina otro posterior, etc. Verdad es que en el caso de que se trata esto no hubiera conducido al fin que se perseguía. Pero dondequiera que se han empleado, como aquí, conceptos demasiado vastos en los cuales se podía incluir más de lo que permite su verdadero contenido, han resultado proposiciones falsas, y de éstas falsos sistemas. Todo el método de demostración de Spinoza está basado sobre tales conceptos, no comprobados y entendidos demasiado ampliamente. En esto

consiste el mérito eminente de Locke, quien para reaccionar contra tales excesos dogmáticos insistió en el examen del origen de los conceptos é hizo que se volviera á la intuición y á la experiencia. Antes que él había trabajado ya Bacón en el mismo sentido, aunque atendiendo á la física más que á la metafísica. Kant prosiguió la ruta iniciada por Locke, y como ya hemos visto, llegó más lejos y á mayor altura. En cuanto á aquellos que sólo buscan apariencias y que consiguieron apartar de Kant la atención del público para que se volviera hacia ellos, los resultados obtenidos por Locke y Kant les molestarían mucho, pero en casos como éste saben ignorar á los muertos como á los vivos (1). Abandonaron estos á quienes me refiero, con gran desembarazo, la verdadera vía descubierta al cabo por los citados sabios, y se pusieron á filosofar á troche y moche por medio de conceptos tomados de aquí y de allá, sin cuidarse de su origen ni de su contenido, hasta tal punto, que la falsa ciencia hegeliana acabó por afirmar, no sólo que los conceptos no tenían origen, sino que eran ellos el origen de todas las cosas. La falta de Kant consistió en haber descuidado la percepción empírica por la percepción pura, como explíco en mi crítica de su Filosofía. Para mí la intuición es la fuente de todas las nociones. Desde un principio comprendí lo que tienen de seductoras é insidiosas las abstracciones, y desde 1813, en mi disertación sobre el principio de razón, vengo mostrando qué variedad de relaciones abraza el concepto de *causa*. Deben ser las nociones generales el molde en que deposita la filosofía sus conocimientos, mas no la fuente de donde los toma: son el *terminus ad quem*, no á *quo*. La filosofía

(1) Alude Schopenhauer al olvido deliberado en que, según él, le tenían los adversarios de su doctrina.—(N. DEL T.)

no es, como la define Kant, una ciencia extraída de los conceptos, sino depositada en conceptos.

El concepto de causalidad de que ahora hablábamos ha sido interpretado con demasiada extensión por los filósofos en favor de sus intenciones dogmáticas, de suerte que les permitía introducir en él cosas que no forman parte de su contenido. De ahí proposiciones como estas: «todo lo que existe tiene alguna causa»; «el efecto no puede contener más que la causa, ni, por consiguiente, nada que en ella no se contenga», *causa est nobilior suo effectu*, y muchas otras, tan poco fundadas como las anteriores.

Un ejemplo más extenso y luminoso nos suministra la siguiente sutileza del hablador de Proclo en su *Institutio theologica*, párrafo 76. *Quidquid ad immobili causa manat, inmutabilem habet essentiam (sustantiam). 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.* Todo eso está muy bien, mas habría que hallar una *causa inmóvil*, lo cual es imposible. La abstracción ha eliminado en este, como en otros casos, todas las condiciones, salvo la única que se quiere aprovechar, sin ver que ésta no puede existir sin las otras.

El único enunciado exacto de la ley de causalidad es este: *Todo cambio tiene su causa en otro cambio que le precede inmediatamente.* Cuando una cosa sucede, es decir, cuando sobreviene un nuevo estado ó cambia una cosa, es preciso que inmediatamente antes haya cambiado alguna otra cosa, y antes de ésta otra, y así sucesivamente hasta lo infinito, pues una causa primera es tan imposible de concebir, como un comienzo en el tiempo y un límite en el espacio. La ley de cau-

salidad no afirma nada más que lo que hemos dicho, y sólo tiene validez tratándose de cambios. Mientras no hay cambio, no puede hablarse de causa, pues no hay *causa a priori* para deducir de la existencia de las cosas actuales, es decir, de los estados de la materia, su no existencia anterior, ó sea un cambio. Por esto, de la mera existencia de una cosa no se infiere que tenga alguna causa. Puede haber *causas a posteriori*, sacadas de experiencias anteriores, para admitir que el estado actual no viene existiendo eternamente, sino que ha sobrevenido á consecuencia de otro estado, por virtud de un cambio, cuya causa puede buscarse entonces, como después la de esta causa, y así sucesivamente. De esta suerte emprendemos esa marcha retrospectiva hacia lo infinito á que nos conduce en cada caso la aplicación de la ley de causalidad.

Decíamos hace un momento: *cosas* es decir estados de la materia, pues sólo á los estados se refieren los cambios y la causalidad. Estos estados son lo que se entiende por *forma* en la acepción más amplia de la palabra, y sólo las formas cambian, mientras la materia permanece. Pero la *forma* determina la *cosa*, esto es, constituye la diferencia entre las cosas, mientras que la materia debe ser considerada como uniforme en todas. Por eso decían los escolásticos *forma dat esse rei*, y hubieran podido decir más exactamente: *forma dat rei essentiam, materia existentiam*. De ahí que al investigar la causa de una cosa no nos referimos á su materia, sino á su forma, á su estado, á su manera de ser, y eso en cuanto hay razones para admitir que no existe de toda eternidad, sino que ha nacido de un cambio. La unión de la *forma* con la *materia*, y de la *esencia* con la *existencia*, constituye lo concreto, que es siempre un objeto único, una cosa y

la unión de las formas con la materia, es decir, la manifestación material por virtud de un cambio, es lo que se halla sometido á la ley de causalidad. De haber tomado en abstracto el concepto con demasiada extensión, proviene el abuso de extender la causalidad hasta la cosa, considerada en absoluto, es decir, hasta su esencia y su existencia, y por consiguiente, á la materia, llegando por ese camino hasta á arrogarse el derecho de investigar la causa del universo. Tal es el origen de la prueba cosmológica. Esta, parte, en efecto, de la suposición infundada de que de la existencia del mundo puede inferirse su no existencia anterior, y, finalmente, comete la monstruosa inconsecuencia de suprimir esa ley de causalidad, de donde semejante prueba toma toda su fuerza demostrativa, pues se detiene en una causa primera y no quiere ir más lejos. Puede decirse que acaba por ser parricida, como las abejas, que matan á los zánganos cuando éstos han cumplido su misión. Toda la fraseología que se ha prodigado acerca de lo absoluto, no es más que la demostración cosmológica vergonzante y disfrazada, y sin embargo, á pesar de la Crítica de la razón pura, desde hace sesenta años ese *absoluto* pasa en Alemania por filosofía. Porque, en fin, ¿qué significa ese absoluto? Es algo que existe buenamente estando prohibido (bajo pena de multa) preguntar de dónde procede ni por qué existe. Viene á ser una curiosidad buena para guardada bajo un fanal, para uso de los profesores de filosofía.

Con la prueba cosmológica, cuando es expuesta francamente, sucede también esto: puesto que se admite una causa primera, y, por consiguiente, un primer comienzo en el tiempo, que es infinito, ese comienzo se aleja más y más por la pregunta ¿y por qué no

antes?, y tan lejos llega á colocarse, que no puede llegar hasta el presente y causa asombro que lo presente no haya existido ya hace millones de años.

La ley de causalidad se aplica á todo en el mundo, menos al mundo mismo, porque esa ley es *inmanente*, no trascendente; con ella es dado el mundo, y con ella suprimido. Esto consiste en que esa ley es una de las formas de nuestro entendimiento, y éste es su condición, como la del mundo objetivo, que por lo mismo no es más que fenómeno. Así, pues, la ley de causalidad se aplica á todas las cosas del mundo en cuanto á su forma, ó, mejor dicho, en cuanto á la sucesión de sus formas, ó sea á sus cambios; se aplica, pues, á las acciones del hombre como al choque de una piedra, pero siempre, como hemos dicho, con relación á sucesos, á mudanzas. Si haciendo abstracción de su origen intelectual la consideramos sólo objetivamente, hallaremos que su esencia íntima se funda en que todo lo que obra, obra en virtud de su fuerza originaria y eterna, es decir, extra temporal, de donde se sigue que su acción actual hubiera debido ya producirse infinitamente antes, con anterioridad á todo tiempo imaginable, si no hubiera faltado para esto la condición del tiempo; esta es la ocasión, es decir, la causa por virtud de la cual la acción sólo se produce actualmente, y actualmente se produce con necesidad: ella es quien la asigna su lugar en el tiempo.

A consecuencia de esa extensión excesiva atribuida al concepto de causa en el razonamiento, se le ha confundido también con el de fuerza. Esta, aunque completamente distinta de la causa, es lo que comunica á la causa su causalidad, ó sea la posibilidad de obrar, como he demostrado detalladamente en el segundo libro de la primera parte, en *La Voluntad en la natura-*

leza, y, por último, en la segunda edición de mi *Disertación sobre el principio de razón*, § 20, pág. 44. Se nota sobre todo esta confusión en Maine de Biran, pero es frecuente en otros, v. gr.: cuando se inquiera la causa de alguna fuerza natural, como la gravedad. El mismo Kant ¿no llama á las fuerzas naturales «causas activas» y no dice «la gravedad es una causa»? Y, sin embargo, es imposible ver claro en su pensamiento, si no se reconoce la diferencia entre las nociones de fuerza y de causa.

El empleo de los conceptos es lo que conduce á confundir fácilmente ambas nociones, si no se examina su origen. Se abandona el conocimiento *intuitivo* de las causas y de los efectos, basado sobre la forma del entendimiento para atenerse á la noción abstracta de causa. A esto se debe que la noción de causalidad, siendo tan sencilla, haya sido tantas veces erróneamente entendida. Así, en el mismo Aristóteles (*Metafísica*, IV, 2) hallamos las causas divididas en cuatro clases, establecidas falsamente y hasta con ignorancia. Compárese con esta clasificación la que yo he hecho, primero en mi tratado *De la vista y los colores*, capítulo 7.º, después en el § 6 de la primera parte de *El Mundo como voluntad*, y por último y más completamente, en mi memoria laureada *De la libertad de la voluntad*. Sólo dos entidades en la Naturaleza, á saber, la materia y las fuerzas naturales, no dependen de la cadena causal, infinita así hacia adelante como hacia atrás. Estas dos entidades son, en efecto, las condiciones de la causalidad y ésta es á su vez la condición de todo lo restante. Una de ellas (la materia) es aquello en que se manifiestan los estados y sus mudanzas; la otra (las fuerzas naturales), aquello por virtud de lo cual pueden manifestarse. Y no hay que olvidar que en el

segundo libro de la primera parte de esta obra, y luego y con mayor extensión en *La Voluntad en la naturaleza*, he demostrado que las fuerzas naturales son idénticas con la *Voluntad* y que la materia no es más que *voluntad que se ha hecho visible*; de manera que la materia, en cierto sentido, se identifica también con la voluntad. No menos verdadero es lo que digo en el § 4 de la primera parte y en la segunda edición de la *Disertación sobre el principio de razón*, al final del § 21, página 77, es á saber: que la materia es la misma causalidad entendida objetivamente, pues todo su ser consiste en el obrar y ella misma es, por consiguiente, la actividad (*ενεργεια* ó eficacia) general de las cosas, la abstracción, por decirlo así, de sus diferentes actividades. Puesto que la esencia de la materia consiste en el *obrar* en general; puesto que la realidad y existencia de las cosas consiste precisamente en su materialidad, que es á su vez idéntica con el obrar, puede afirmarse que en la materia coinciden esencia y existencia y son una misma cosa, pues no tiene la materia otro atributo que la existencia misma en general y abstracción hecha de todas las demás condiciones del existir. En cambio, toda materia dada empíricamente, ó sea la substancia (que los materialistas actuales confunden en su ignorancia con la materia), ha revestido ya la envoltura de las formas y se manifiesta por sus cualidades y accidentes, supuesto que en el dominio de la experiencia todo obrar es de una naturaleza determinada y especial y no un simple obrar en general.

Por esto, la materia pura es un objeto de razón y no de intuición, lo cual condujo á Plotino y á Jordano Bruno á sostener la paradoja de que la materia no tiene extensión, puesto que ésta es inseparable de la forma, y por consiguiente, que la materia es incorpórea.

Aristóteles enseñaba también que la materia no es un cuerpo, aunque sea corporal (*σώμα μὲν οὐκ ἄν ἐστὶ, σωματικὴ*, Stobeo, *Ecl.*, lib. I, cap. 12, § 5). Efectivamente, por pura materia entendemos sencillamente el *obrar* en abstracto, y no de un modo determinado, y, por tanto, la *causalidad pura*, que como tal, no es entonces *objeto* de experiencia, sino condición de la experiencia, lo mismo que el tiempo y el espacio. He aquí por qué en el adjunto cuadro de nuestros conocimientos fundamentales *a priori*, la materia ha podido ocupar el lugar de la causalidad y figurar al lado del tiempo y el espacio como la tercera forma pura inherente á la inteligencia.

Dicho cuadro presenta todas las verdades fundamentales basadas sobre nuestro conocimiento intuitivo *a priori*, expresadas en forma de preceptos independientes unos de otros. No encierra los principios especiales que forman el objeto de la aritmética y de la geometría, ni aquello que sólo resulta después de la combinación y aplicación de los conocimientos formales *a priori*: esto es el objeto de los *Elementos metafísicos de la ciencia de la naturaleza* expuestos por Kant, obra á la cual el cuadro que se verá luego sirve en cierto modo de introducción y preparación y con la cual se relaciona directamente.

He tenido presente, ante todo, el singular paralelismo que reina entre nuestros conocimientos *a priori*, bases primeras de toda experiencia, y me he guiado además por la consideración de que la materia (lo mismo que la causalidad), como demostré en el párrafo 4.º de la primera parte, debe ser mirada como la unión, ó si se quiere, como la fusión del espacio y el tiempo. Conforme á esto, vemos que lo que la geometría es á la intuición pura del espacio y la arit-

mética á la del tiempo, lo es la foronomía de Kant á la intuición pura de ambos reunidos, puesto que la materia es ante todo lo *móvil* en el espacio. En efecto; como Aristóteles lo prueba (*Física*, VI, 10), ni aun con el pensamiento puede atribuirse la movilidad al punto matemático. Este mismo filósofo dió también el primer ejemplo de una ciencia de este género, determinando *a priori* las leyes del movimiento y del reposo en sus libros V y VI.

Puede considerarse dicho cuadro como la recopilación de los principios eternos del mundo, y por tanto, como la base de una ontología, ó bien como un capítulo de la fisiología del cerebro, según se adopte el punto de vista realista ó el punto de vista idealista, aunque, en último término, la razón esté de parte del segundo.

Hemos explicado ya este punto en el capítulo primero, pero quiero dilucidarle más todavía por medio de un ejemplo. El libro de Aristóteles *De Xenophanes* comienza con estas importantes palabras de Jenófanes: *Aeternum esse, inquit, quicquid esse, si quidem fieri non potest, ut ex nihilo quippiam existat*. Así, pues, Jenófanes discurre sobre el origen primero de las cosas, acerca del cual no podía tener experiencia alguna ni aun por analogía: por eso no invoca ninguna experiencia; luego juzga apodícticamente, *a priori*. ¿Como podría hacerlo si, á la manera de un extraño y colocado por fuera, contemplase un mundo puramente objetivo, un mundo que existe con independencia de sus representaciones? ¿Cómo él, mortal efímero, á quien sólo se ha concedido un momento de vida para fijar sus miradas en un mundo de esa naturaleza, podría de antemano y sin experiencia alguna sentenciar apodícticamente sobre la existencia y

el origen posible de ese mundo? La clave del enigma está en que lo que el hombre juzga son sus propias representaciones, que, en concepto de tales, son obra de su cerebro, y cuyas leyes no son sino la manera única como puede la función cerebral cumplirse, es decir, la forma de su representación. No juzga, pues, más que un fenómeno cerebral que le pertenece y enuncia lo que tiene ó no tiene lugar en la forma de ese fenómeno, es decir, en el tiempo, en el espacio y en la causalidad: se encuentra, pues, en su propio terreno y habla apodícticamente. En este sentido ha de entenderse también el cuadro siguiente de los predicados *a priori* del tiempo, del espacio y de la materia.

Predicado *a priori*

DEL TIEMPO	DEL ESPACIO	DE LA MATERIA
1) No existe más que un solo tiempo y todos los diferentes tiempos son partes de él.	1) No existe más que un solo espacio y son partes de él los diferentes espacios.	1) No existe más que una sola materia y todas las diferentes sustancias son estados de ella. En estos estados se denomina sustancia.
2) Los diferentes tiempos no existen simultáneos, sino sucesivamente.	2) Los diferentes espacios no existen sucesiva, sino simultáneamente.	2) Las diferentes materias (sustancias) no se diferencian por la sustancia, sino por los accidentes.
3) El tiempo no puede ser suprimido con el pensamiento, pero se puede abstraer cuanto en él se contiene.	3) El espacio no puede ser suprimido por el pensamiento, pero se puede abstraer cuanto en él se contiene.	3) La destrucción de la materia no puede concebirse, pero sí la de todas sus formas y cualidades.
4) El tiempo tiene tres divisiones, pasado, presente y porvenir, que forman dos direcciones con un punto neutro.	4) El espacio tiene tres dimensiones, longitud, latitud y altura (largor, ancho y grueso).	4) La materia existe, es decir, obra según todas las dimensiones del espacio y en toda la extensión del tiempo. Así los reúne y reuniéndolos los llena. En esto consiste su esencia; es de todo en todo causalidad.
5) El tiempo es divisible hasta lo infinito.	5) El espacio es divisible hasta lo infinito.	5) La materia es divisible hasta lo infinito.

DEL TIEMPO	DEL ESPACIO	DE LA MATERIA
6) El tiempo es un todo homogéneo y continuo, es decir, que ninguna de sus partes se diferencia de las otras, ni está separada de ellas por algo que no sea tiempo.	6) El espacio es un todo homogéneo y continuo, es decir, que ninguna de sus partes difiere de las otras, ni está separada de ellas por algo que no sea espacio.	6) La materia es en un todo homogéneo y continuo, es decir, que no se compone de partes primitivamente diferentes (homologías) ni primitivamente separadas (átomos). No está formada pues por elementos que se encuentren separados por algo que no sea materia.
7) El tiempo no tiene principio ni fin, sino que todo principio y todo fin están en él.	7) El espacio no tiene límites: todos los límites están en él.	7) La materia no nace ni perece, mas en ella nace y perece todo.
8) Por medio del tiempo contamos.	8) Por medio del espacio medimos.	8) Por medio de la materia pesamos.
9) El ritmo sólo existe en el tiempo.	9) La simetría sólo existe en el espacio.	9) El equilibrio no existe más que en la materia.
10) Conocemos <i>a priori</i> las leyes del tiempo.	10) Conocemos <i>a priori</i> las leyes del espacio.	10) Conocemos <i>a priori</i> las leyes concernientes á la sustancia de todos los accidentes.
11) Podemos percibir el tiempo <i>a priori</i> , pero sólo bajo la imagen de una línea.	11) Podemos percibir directamente el espacio <i>a priori</i> .	11) No se puede percibir la materia <i>a priori</i> más que en pensamiento
12) El tiempo no tiene estabilidad, tan pronto como llega, ha pasado.	12) El espacio no puede perecer, subsiste perpetuamente.	12) Los accidentes cambian, la sustancia permanece.

DEL TIEMPO	DEL ESPACIO	DE LA MATERIA
13) El tiempo es incesante.	13) El espacio es inmóvil.	13) La materia es indiferente al reposo y al movimiento; esto es, no tiende primitivamente á uno ni á otro.
14) Todo lo que está en el tiempo tiene alguna duración.	14) Todo lo que se halla en el espacio ocupa algún lugar.	14) Todo lo que es material posee alguna actividad
15) El tiempo no tiene duración, mas toda duración está en él y constituye la permanencia de lo que dura en oposición al curso incesante del tiempo.	15) El espacio no tiene movimiento, pero todo movimiento está en él y constituye el cambio de lugar de lo móvil en oposición al inquebrantable reposo del espacio.	15) La materia es lo permanente en el tiempo, y lo móvil en el espacio. Por la comparación de lo que está en reposo con lo que se mueve, medimos la duración.
16) El movimiento sólo es posible en el tiempo.	16) El movimiento sólo es posible en el espacio.	16) El movimiento sólo es posible para la materia.
17) En igualdad de espacio, la velocidad está en razón inversa del tiempo.	17) En igualdad de tiempo la velocidad está en razón directa del espacio.	17) La cantidad de movimiento á velocidad igual, está en razón directa geométrica con la materia (la masa).
18) El tiempo no es mensurable directamente por sí mismo, sino indirectamente por el movimiento que se efectúa á la vez en el espacio y en el tiempo. Así es como el movimiento del sol y el del reloj miden el tiempo.	18) El espacio es mensurable directamente por sí mismo, é indirectamente por el movimiento que se efectúa á la vez en el tiempo y en el espacio, v. gr. una hora de camino, ó bien, la distancia de las estrellas medida por la velocidad de la luz.	18) La materia como tal (la masa) no puede ser medida, es decir, determinada en cuanto á su cantidad más que indirectamente ó sea tan sólo por la cantidad de movimiento que recibe ó comunica según es rechazada ó atraída.

DEL TIEMPO

19) El tiempo es siempre presente, toda parte del tiempo existe a la vez en todos los lugares, ó sea en todo el espacio.

20) En el tiempo solo, todo existiría nada más que sucesivamente.

21) El tiempo hace posible el cambio de los accidentales.

22) Cada parte del tiempo encierra todas las partes de la materia.

23) El tiempo es el principio de individuación.

24) El presente no tiene duración.

DEL ESPACIO

19) El espacio es eterno, cada una de sus partes existe perpetuamente.

20) En el espacio solo, todo existiría simultáneamente.

21) El espacio hace posible la permanencia de la substancia.

22) Ninguna parte del espacio encierra la misma materia á la vez que otra parte.

23) El espacio es el principio de individuación.

24) El punto no tiene extensión.

DE LA MATERIA

19) La materia es absoluta; no puede nacer ni morir; su cantidad no puede aumentar ni disminuir.

20 y 21) La materia une la fuga inconsistente del tiempo con la rígida inmovilidad del espacio, es la sustancia permanente de los accidentes variables. Esta variación se halla determinada en cada lugar por cada tiempo, por la causalidad que reúne de este modo el tiempo, y el espacio y constituye toda la esencia de la materia.

22) La materia, no sólo es permanente, sino impenetrable.

23) Los individuos son materiales.

24) El átomo no tiene realidad.

DEL TIEMPO

25) El tiempo en sí es vacío é indeterminado.

26) Cada momento está determinado por el anterior, y no existe hasta tanto que éste cesa de existir (Principio de la razón de ser en el tiempo.) Véase mi *Dissertation sobre el principio de razón.*

27) El tiempo hace posible la Aritmética.

28) Lo simple en Aritmética es la unidad.

DEL ESPACIO

25) El espacio en sí es vacío é indeterminado.

26) En el espacio la posición de un límite con relación á otro, determina rigurosamente su posición respecto de todo otro límite posible. (Principio de la razón de ser en el espacio.)

27) El espacio hace posible la Geometría.

28) Lo simple en la Geometría es el punto.

DE LA MATERIA

25) La materia en sí no tiene forma ni cualidad; es inerte, indiferente al reposo y al movimiento, y por lo tanto, indeterminada.

26) Todo cambio en la materia sólo es posible por virtud de un cambio anterior; un primer cambio, y por consiguiente, un primer estado de la materia, es tan inconcebible como un comienzo del tiempo ó un límite del espacio. (Principio de la razón de *devenir* ó venir á ser.)

27) Siendo la materia lo móvil en el espacio, hace posible la foronómia ó mecánica.

28) Lo simple en foronómia es el átomo.

Observaciones relativas al cuadro adjunto.

1.—(Acerca del predicado núm. 4 de la materia.)

La esencia de la materia consiste en el obrar; es la actividad en abstracto, la actividad en general, abstracción hecha de toda diferencia en la manera de obrar; es causalidad pura. Por serlo, está sometida en cuanto á su existencia al principio de causalidad; es increada é indestructible. De otra suerte, el principio de causalidad se aplicaría á sí mismo. Como la causalidad nos es conocida *a priori*, la noción de la materia, como base indestructible de toda existencia, puede incluirse entre nuestros conocimientos *a priori*, en el sentido de que dicha noción no es más que la realización de una forma de conocimiento que poseemos *a priori*. Pues tan pronto como percibimos un agente, se nos presenta *eo ipso* como material, y á la inversa, toda cosa material se nos presenta necesariamente como activa: son nociones recíprocas. Así se emplea en alemán la palabra *wirklich* (de *wirken*, obrar) como sinónima de material; en griego *κατ'ενεργειαν*, en oposición á *κατὰ δύναμιν*, indica el mismo origen puesto que *ενεργεια* expresa el obrar en general; en latín *actu* en oposición á *potentia*, en inglés se usa también *actually* por realmente.

La impenetrabilidad ó cualidad de ocupar espacio, que pasa por ser el carácter esencial de los cuerpos (es decir, de lo material), no es sino el *modo de acción* propio de todos los cuerpos sin excepción alguna, á sa- acción mecánica. Lo que distingue á esta actividad de

todas las demás, tales como la actividad eléctrica, la química, la lumínica, la calorífica, es tan sólo su generalidad, por la cual forma parte de la noción de cuerpo. La impenetrabilidad resulta *a priori* de esta noción y no puede ser abstraída de ella sin suprimir la noción misma. La impenetrabilidad ó actividad mecánica fué descompuesta con acierto por Kant en fuerza de atracción y fuerza de repulsión, á la manera que se descompone en otras dos cualquier fuerza mecánica dada, por medio del paralelogramo de las fuerzas. Pero lo que hizo Kant fué, en realidad, un análisis razonado de los elementos constitutivos del fenómeno. Esas dos fuerzas unidas son lo que mantiene á cada cuerpo dentro de sus límites; es decir, en un volumen determinado. Una de ellas, si obrara sola, aniquilaría al cuerpo esparciéndole por el infinito; la otra, si no estuviera contrarrestada, la encogería hasta reducirle á un punto. A pesar del equilibrio ó mutua neutralización de ambas fuerzas, los cuerpos continúan obrando, en virtud de la primera de ellas, por repulsión, sobre otros cuerpos que les disputan el espacio y en virtud de la segunda, por atracción sobre todos los cuerpos en general, en la gravitación; por donde se ve que estas dos fuerzas no se destruyen en su producto, ó sea en el cuerpo, como, por ejemplo, dos fuerzas iguales y en sentido contrario que chocan, ó como + E y - E, ó bien como el oxígeno y el hidrógeno en el agua. Lo que prueba que la impenetrabilidad y la pesantez guardan íntimo enlace es la imposibilidad de separarlas de un modo experimental; podemos desunirlas con el pensamiento, mas empíricamente, jamás aparece la una sin la otra.

No debo omitir que aquella teoría de Kant que forma la idea fundamental de la segunda sección de sus

Elementos metafísicos de la ciencia de la naturaleza, sección que trata de la dinámica, había sido clara y completamente expuesta antes de que lo hiciera dicho filósofo, por Priestley en su excelente obra *Disquisitiones on matter and spirit*, § 1 y 2, obra que data de 1777 y cuya segunda edición se publicó en 1782, mientras que los *Elementos metafísicos* son de 1786.

Pueden admitirse reminiscencias inconscientes cuando se trata de pensamientos accesorios, de ideas meramente ingeniosas, de comparaciones, etc., mas no cuando se trata de pensamientos capitales. ¿Debemos creer que Kant pudo apropiarse tácitamente una idea de tal importancia, que era de otro? ¿Es verosímil que lo hiciera, con la circunstancia agravante de tratarse de un libro reciente? ¿O bien no conoció dicha obra y lo ocurrido fué que el mismo pensamiento brotó, con breve intervalo, en dos cerebros distintos? La explicación que da Kant en sus *Elementos metafísicos* de la verdadera diferencia entre lo sólido y lo líquido está ya en su parte esencial en Kaspar Fred Wolff, *Teoría de la generación*, Berlín, 1764. Pero ¿qué pensar cuando hallamos la más brillante y la de mayor importancia entre las teorías de Kant, la de la idealidad del espacio y la existencia puramente fenomenal del mundo físico, emitida treinta años antes por Maupertuis (véanse las cartas de Frauenstädt, sobre mi Filosofía, carta 14). Maupertuis enuncia esta doctrina paradójica tan categóricamente, y á la par sin aducir prueba alguna, que hay motivos para creer que él la había tomado á su vez de otra parte. Convendría que se examinara el asunto más á fondo, y como serían necesarias investigaciones largas y penosas, haría bien alguna Academia de Alemania estableciendo un pre-

mio con destino á este problema. Las relaciones que existen en esta materia entre Kant y Priestley, y acaso también entre el primero y Wolff y Maupertuis, existen igualmente entre Kant y Laplace, cuya admirable teoría del origen del sistema planetario, tal como la presenta en su *Exposición del sistema del mundo*, libro V, cap. 2.º, había sido ya emitida en su parte fundamental por Kant en la *Historia natural y teoría del cielo* y aun la desarrolló después en su *Unico argumento posible para la demostración de la existencia de Dios*, cap. 7.º Como en esta última obra da á entender que Lambert (*Cartas cosmológicas*, 1761), le había tomado su teoría sin citarle, y como además dichas cartas se publicaron en francés en la misma fecha (*Lettres cosmologiques sur la constitution de l'Univers*), forzoso es admitir que Laplace conocía la teoría de Kant.

Justo es reconocer que en su calidad de sabio profundamente versado en astronomía, la expuso con mayor sencillez que Kant; mas, sin embargo, el último enunció en términos bien precisos lo principal de ella, y dada la importancia de la materia, hubiese bastado esta teoría para inmortalizar su nombre.

Es doloroso que espíritus esclarecidos aparezcan sospechosos de una deslealtad que aun á espíritus inferiores deshonraría. El robo es menos excusable en el rico que en el pobre. Pero no tenemos derecho á guardar silencio, pues somos aquí la posteridad y á todos debemos justicia, como esperamos que á nosotros nos la haga también la posteridad nuestra.

A los casos citados puedo añadir otro. Las ideas principales de las *Metamorfosis de las plantas* de Goethe, habían sido ya expuestas en 1764 por Kasper Federico Wolff, en su *Teoría de la generación*. Lo mis-

mo sucede con el sistema de la gravitación cuyo descubrimiento sigue atribuyéndose á Newton en el Continente, pero que en Inglaterra, saben, al menos las personas ilustradas, que pertenece á Roberto Hookes, quien en el año 1666 y en una *Communication to the Royal Society* la expuso, si bien es verdad que á título de hipótesis y sin aportar pruebas, pero muy explícitamente.

El pasaje principal de este informe lo reproduce Dugald Stewart (*Philosophy of the human mind*, volumen II, pág. 434, probablemente siguiendo á las *obras póstumas* de R. Hookes). Se hallará el relato de esto, con la confusión de Newton, en la *Biografía universal*, artículo Newton. En una historia compendiada de la astronomía que publicó la *Quarterly Review* (Agosto de 1828), se habla de la prioridad de Hookes como de cosa indisputable. Pueden verse más pormenores en mi *Parerga*, volumen II, § 86. Cuanto á la historia de la caída de la manzana, es un cuento tan extendido como falto de fundamento.

2.—(Acerca del predicado número 18 de la materia.)

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

Sobre esta ley se funda, no sólo la teoría del choque en la dinámica, sino también en estática la del equilibrio. De la fuerza de impulsión que manifiestan dos cuerpos á igual velocidad se puede deducir la relación de sus masas, v. gr., de dos martillos que golpeen con la misma velocidad el de mayor masa clavará antes ó más profundamente un clavo. Un martillo cuya masa sea = 6 y la velocidad = 6, producirá el mismo efecto

que otro martillo cuya masa fuera = 3 y cuya velocidad = 12, pues en ambos casos la cantidad de movimiento es = 36. De dos esferas que rueden con la misma velocidad, la de mayor masa imprimirá más movimiento á una 3.^a esfera en reposo, pues la masa de aquella, multiplicada por la velocidad común, da como producto una mayor cantidad de movimiento.

Sobre la misma ley están basadas la teoría de la palanca y la de la balanza. La masa menor obrando sobre el brazo más largo de la palanca, adquiere durante la caída, una mayor velocidad; y multiplicada por ella, puede igualar y hasta superar en cantidad de movimiento á la masa mayor unida al brazo más corto. En el estado de reposo producido por el equilibrio, la velocidad no existe más que en intención, virtualmente, en potencia y no en acto, pero obra como si estuviera en acto.

Recordado esto será más fácil de comprender la explicación que sigue.

Una *cantidad de materia dada* sólo puede evaluarse según su fuerza, y ésta sólo puede ser apreciada cuando se manifiesta. Esta manifestación, cuando se considera la materia desde el punto de vista de la cantidad y no de la calidad, no puede ser más que *mecánica*, es decir, que no puede consistir más que en el movimiento que imprime á otra materia, pues sólo en el movimiento se torna viva, por decirlo así, la fuerza de la materia; de ahí la denominación de fuerza viva que se aplica para designar la manifestación de la fuerza de una materia en movimiento. Por consiguiente, la única medida de la cantidad de una materia dada, es la cantidad de su movimiento. Pero cuando hemos obtenido ésta, la cantidad de materia aparece combinada con otro factor: la velocidad

que hay que eliminar cuando se quiere conocer la cantidad de materia (masa). Hecha esta eliminación, el factor restante ó sea la masa, no puede ser apreciado más que relativamente por su comparación con otras masas, que á su vez sólo pueden ser evaluadas por sus cantidades de movimiento, en la expresión de las cuales hallamos de nuevo el factor de la velocidad. Entonces hay que comparar una cantidad de movimiento con otra, y eliminar la velocidad en ambas partes, para que resulte en cada una de las cantidades la parte correspondiente á la masa. Se llega á esto por medio del peso comparativo de las masas, comparando las cantidades de movimiento producidas por la atracción terrestre sobre cada una de las dos masas, en virtud de su cantidad de materia solamente. De ahí dos maneras de pesar: ó bien se comunica la misma velocidad á las dos masas que se comparan, para ver cuál de las dos imprime todavía movimiento á la otra, y por consiguiente, cuál posee mayor cantidad de él. Siendo iguales las velocidades, dicha cantidad dependerá del otro factor ó sea de la masa (balanza ordinaria). O bien se investiga qué exceso de velocidad hay que dar á una de las masas sobre la velocidad que posee la otra, para que así esta segunda masa no pueda comunicar velocidad á la primera. En este caso, cuanto mayor es la velocidad que hay que comunicar á la una, tanto más pequeña es su cantidad de materia (balanza romana). Esta evaluación de las masas por medio de pesadas, se apoya en la favorable circunstancia de que la fuerza motriz en sí obra uniformemente sobre ambas masas, y cada una de ellas está en disposición de comunicar directamente á la otra su exceso de cantidad de movimiento, haciéndole visible de este modo.

Los puntos esenciales de esta teoría han sido enunciados ya tiempo por Newton y por Kant. Creo haber facilitado, sin embargo, la explicación, por la claridad y encadenamiento de lo que llevo dicho, con lo cual se consigue hacer comprender bien la verdad del principio contenido en el número 18 del cuadro anterior.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE ESTUDIOS

SEGUNDA PARTE

Teoría de la representación abstracta ó del pensamiento (1).

CAPÍTULO V

DEL ENTENDIMIENTO DESPROVISTO DE RAZÓN

Debería sernos posible conocer perfectamente la conciencia de los animales, puesto que podríamos representárnosla eliminando simplemente ciertas propiedades de la nuestra, si no se complicase aquella con el instinto, que está en todos los animales más desarrollado que en el hombre y que en algunas especies llega hasta á producir la industria.

Los animales tienen entendimiento, mas no razón; por consiguiente, poseen conocimiento intuitivo, pero no abstracto; la percepción en ellos es exacta; aprecian también el encadenamiento causal inmediato y los animales superiores pueden elevarse muchos grados en este encadenamiento, pero el animal no *piensa* en el sentido propio de la palabra, pues le faltan los *conceptos*, ó sea las representaciones abstractas.

(1) Este capítulo y el siguiente se refieren á los párrafos 8 y 9 del primer volumen.

La primera consecuencia que de esto se deriva y que comprende hasta á los animales más inteligentes, es la falta de una verdadera memoria, y esto es lo que principalmente diferencia la conciencia del hombre de la del animal. La inteligencia perfecta descansa sobre el claro conocimiento de lo pasado y de lo por venir como tales y en su relación con lo presente. La memoria propiamente dicha, la que el conocimiento exige, es una memoria racional, ordenada y encadenada, que sólo es posible con el auxilio de las nociones generales. Hasta el recuerdo de las circunstancias de carácter más individual requiere este concurso, si ha de presentarse con orden y enlace. La multitud innumerable de cosas y de acontecimientos idénticos ó semejantes que llenan la existencia no consiente una reminiscencia inmediata, intuitiva é individual de cada pormenor. Ni las fuerzas de la memoria más vasta, ni el tiempo serían suficientes para ello. Esa multitud de hechos sólo puede conservarse agrupándola en conceptos y reduciéndola así á un número relativamente corto de proposiciones, por medio de las cuales tenemos de continuo á nuestra disposición un resumen metódico y suficiente de nuestro pasado. No podemos representarnos intuitivamente más que escenas sueltas de nuestra vida, pero de todo el tiempo transcurrido y de lo que en él se contiene tenemos conciencia en abstracto por medio de conceptos de las cosas y de números que evocan los días y los años con cuanto éstos encierran.

En los animales, por el contrario, la memoria como toda su inteligencia se limita á la intuición; consiste principalmente en que aquella impresión que se repite se anuncia como cosa que ha existido ya en ellos. La percepción actual refresca las huellas de una per-

cepción anterior, y los recuerdos sólo son provocados por lo que real y actualmente existe. Lo presente despierta con nueva vivacidad la impresión producida por el fenómeno anterior. Así es como el perro conoce á las personas á quienes ve con frecuencia, distingue á los amigos de los enemigos, halla el camino perdido y sabe ir á las casas que ya ha visitado; de ahí que la vista de un plato ó de un bastón ejerzan sobre él el influjo consiguiente.

Los procedimientos para adiestrar á los animales están basados en esta memoria intuitiva y en el hábito, cuyo poder sobre las bestias es muy grande, pero esta educación difiere de la humana, como la percepción sensible del pensamiento. También el hombre, cuando la verdadera memoria se le resiste, acude á esta recordación intuitiva, y en tales casos apreciamos bien por la propia experiencia, la diferencia que hay entre ambas clases de memoria; v. gr.: cuando vemos á una persona á quien creemos conocer, sin que podamos recordar cuándo y dónde la hemos visto. De igual manera cuando entramos en una casa donde ya estuvimos en la infancia, antes de la edad de la razón, y cuyo recuerdo habíamos perdido, experimentamos una impresión actual que nos afecta como cosa anteriormente sentida.

De esta índole son todos los recuerdos de los animales. En los más inteligentes, esa memoria puramente intuitiva, se eleva hasta cierto grado de imaginación que le presta su ayuda; así es cómo el perro viendo flotar la imagen de su amo ausente, siente despertar en sí el deseo de verle, y acude á buscarle cuando la ausencia se prolonga.

Se compone, pues, la memoria de los animales de una simple serie de actualidades, pero en la cual nin-

guna se les muestra como cosa por venir antes de verificarse ni como pasado después que se verifica. Esto es lo que la distingue de la conciencia humana.

Por la misma razón los animales sufren menos que nosotros, pues no conocen otros males que los que el presente les trae de un modo inmediato. Pero el presente no tiene extensión, y, en cambio, lo pasado y lo por venir, de donde proviene el número mayor de nuestros dolores, son infinitamente largos, y á su contenido real se une el contenido meramente posible, que abre un campo ilimitado al temor y á la esperanza. El animal á quien no pueden inquietar lo por venir ni lo pasado, goza con calma y serenidad de lo presente, á poco soportable que sea. Bajo este concepto, el hombre poco inteligente se aproxima mucho á las bestias. Además, los dolores que pertenecen sólo al presente no pueden ser más que físicos. A decir verdad, los animales no sienten realmente la muerte, pues no la conocen hasta el momento en que llega, y entonces dejan de existir. La vida del animal es un presente perpetuo. Vive sin reflexión, sumergido siempre y por completo en el momento actual. Verdad es que á la inmensa mayoría de los hombres le sucede casi lo mismo.

Otra consecuencia de la índole de la inteligencia de los animales es la estrecha relación que existe entre su conciencia y los objetos que los rodean. Entre el animal y el mundo exterior no media nada; entre nosotros y el mundo están nuestras reflexiones sobre ese mundo, que ya le hacen inabordable para nosotros ó ya nos tornan inabordables para él. Sólo en los niños y en hombres muy incultos se adelgaza tanto esta barrera, que para apreciar lo que pasa en ellos no hay más que observar lo que sucede á su alrededor.

De ahí que los animales no sean capaces de preme-

ditación ni de disimulo, ni haya en ellos segundas intenciones. Bajo este aspecto el perro es al hombre, lo que un vaso transparente de cristal á un vaso metálico, y esto hace que amemos á los animales por el placer que nos produce ver manifestarse en ellos, abiertamente y sin velos, sus inclinaciones y emociones, cuando nosotros disimulamos las más veces las nuestras. En general puede decirse que los animales juegan á cartas descubiertas; por eso nos place observar su manera de conducirse entre sí, ya pertenezcan á la misma especie, ya á especie diferente. La conducta del animal tiene cierto sello de candor, en oposición á la del hombre, á quien la razón, y por consecuencia la reflexión, despojan de la inocencia de la naturaleza. En cambio la conducta humana lleva el sello constante de la premeditación, mientras que los actos del animal carecen de ella y son determinados por el impulso del momento.

El animal no es capaz de proyectos. Tomar y cumplir una decisión es privilegio del hombre; privilegio de grandes consecuencias. Un instinto como el de las aves emigrantes ó el de las abejas; un deseo vivo y duradero como el del perro, que quiere hallar á su amo ausente, pueden presentar apariencias de proyectos, pero no deben ser confundidos con éstos.

Tiene todo esto su razón de ser en la diferencia que hay entre la inteligencia del hombre y la del animal, diferencia que puede enunciarse así: los animales no tienen más que conocimiento inmediato, los hombres tienen además conocimiento mediato. La ventaja que en algunas cosas ofrece lo mediato sobre lo inmediato; v. gr.: en trigonometría y en análisis, en el trabajo por medio de máquinas en vez del trabajo manual, se observa aquí igualmente. Puede decirse también

que los animales poseen una inteligencia simple y nosotros una inteligencia doble, ó sea un intelecto sensible y un intelecto pensante, de los cuales trabaja muchas veces el uno con independencia del otro; v. gr.: miramos una cosa y pensamos en otra. A veces el uno invade el terreno del otro. Esto hace comprender mejor lo que antes decíamos de la sinceridad y candidez propia de los animales en oposición al disimulo del hombre.

Con todo, el principio *natura non fecit saltus* no se desmiente en lo relativo á la inteligencia animal, aunque el paso que media entre la inteligencia de las bestias y la del hombre sea el mayor que ha dado la naturaleza en la producción de los seres. Vagos asomos de reflexión, de razón, de comprensión de palabras, de pensamientos, de proyectos, de premeditación se manifiestan á veces en individuos escogidos pertenecientes á las especies superiores, despertando en ocasiones nuestra admiración. Los rasgos más sorprendentes de este género nos los ofrece el elefante, cuya inteligencia, muy desarrollada de por sí, crece con el ejercicio y la experiencia de una longevidad, que llega en algunos casos hasta á doscientos años. Este animal ha dado con frecuencia testimonios irrecusables consignados en multitud de conocidas anécdotas, de esa premeditación que es lo que más nos sorprende en las bestias. Entre esas anécdotas merece recordarse la del elefante, que se vengó de un sastre á causa de una picadura de aguja. Merece salvarse del olvido otra historia análoga á ésta, y que ofrece la ventaja de hallarse comprobada por un sumario judicial. En Morpeth (Inglaterra) se abrió el 27 de Agosto de 1830 una *Coroners inquest* sobre la muerte del *cornac* Bautista Bernhard, muerto por su elefante. De las deposi-

ciones de los testigos, resulta que dos años antes Bernhard había maltratado brutalmente al animal, y que éste, sin nuevos motivos, aprovechó un momento favorable para coger al hombre bruscamente y aplastarle. (Véase el *Spectator* y otros periódicos ingleses de aquel tiempo.) Para mayor estudio de la inteligencia de los animales, recomiendo la excelente obra de Leroy: *Sur l'intelligence des animaux*.

CAPITULO VI

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO ABSTRACTO Ó CONOCIMIENTO
DE RAZÓN ✓

La sensación externa y la disposición que provoca por sí misma desaparecen con los objetos. No pueden, pues, fundar de por sí una verdadera experiencia, cuyas enseñanzas guíen nuestros actos en lo por venir. La imagen que la fantasía conserva es desde luego más débil que la impresión misma, va debilitándose cada vez más y se borra por completo con el tiempo. Sólo una cosa no está sujeta á esa extinción instantánea de las impresiones y á ese eclipse gradual de sus imágenes, y es independiente, por tanto, del poder del tiempo: el *concepto*. En conceptos se deben, pues, depositar las instrucciones de la experiencia, y sólo ellos son propios para guiar nuestros pasos en la vida. Séneca dijo con exactitud. *Si vis tibi omnia subjicere, te subjici ratione*. Y yo agrego que en la vida real, para ser superior á los demás, es necesario tener un espíritu reflexivo, proceder por virtud de nociones.

Un instrumento intelectual tan importante como el *concepto*, no puede ser idéntico á la *palabra*, que no es más que un sonido, el cual, como sensación, desaparece con la ondas sonoras; y como fantasma acústico se borra con el tiempo. Sin embargo, el concepto es una representación cuya conciencia precisa y cuya conservación están ligadas á la palabra. Los griegos llamaban *λογος*, no solamente á las palabras, sino á los conceptos, las relaciones, los pensamientos y la razón.

Con todo, el concepto difiere tanto de la palabra, á la que va unido, como de las percepciones de que nace. Es de distinta naturaleza que estas impresiones sensibles. Pero posee la facultad de recoger todos los resultados de la percepción intuitiva, para reproducirlos sin alteración ni disminución en cualquier momento. Así es como nace la experiencia. Lo que conserva el concepto no es la percepción ni la sensación que la acompañó; es su sustancia esencial, bajo una forma del todo diferente, aunque puede suplirlas, á la manera que no pudiendo conservarse las flores, se conserva su aceite esencial, el extracto que guarda el aroma y las virtudes. La acción, guiada por conceptos exactos, coincide en sus resultados con la intención propuesta. Para apreciar el valor inestimable de los conceptos, y por consiguiente, de la razón, no hay más que considerar la multitud innumerable y la variedad de las cosas y de los acontecimientos que se suceden ó coexisten, y darse cuenta de que el lenguaje y la escritura (signos de los conceptos) son capaces de darnos á conocer con precisión cada cosa y cada acontecimiento de cualesquiera lugar y fecha, lo cual es posible, porque un número relativamente mínimo de conceptos abraza y suple infinidad de cosas y de acontecimientos.

En la reflexión, la abstracción tiene el fin de rechazar todo bagaje inútil para manejar más fácilmente las nociones que se comparan. Se deja á un lado todo lo que no es esencial en las cosas reales y podría confundir, y se opera solamente con algunos atributos, poco numerosos pero esenciales, que retiene en abstracto el pensamiento.

Mas por la misma razón de que las nociones generales se forman á fuerza de abstraer y de separar de-

terminaciones, y de que, por consiguiente, cuanto más generales son más vacías, la ventaja que proporciona el valerse de ellas se reduce á combinar conocimientos que ya poseemos y á sacar conclusiones de las premisas en esos conocimientos contenidas. Aspectos nuevos no se pueden sacar, con ayuda del juicio, más que del conocimiento intuitivo, único fértil y fecundo.

Como además la comprensión de los conceptos está en razón inversa de su extensión, es decir, que cuantos más individuos comprendemos en un concepto menos pensamos con ese concepto, resulta que las nociones forman, desde la más particular hasta la más general, una serie gradual, una jerarquía, en cuyas capas inferiores está el realismo escolástico y en cuya cima está el nominalismo, resultando que casi tienen razón ambos, pues la noción más particular es casi el individuo, es decir, algo real, y la noción más general, v. gr. el *ser* (es decir, el infinitivo de la cópula), no es apenas más que una palabra. Por donde resulta que los sistemas filosóficos que se mantienen en el círculo de las nociones más generales, sin descender jamás á la realidad, no son apenas más que combinaciones de palabras. Como la abstracción consiste en eliminar con el pensamiento, cuanto más se elimina menos se conserva. Cuando leo los filosofismos modernos en que se procede constantemente por medio de abstracciones demasiado vastas, me ocurre, á pesar de toda la atención que pongo, que no puedo pensar nada durante este estudio, simplemente porque no ofrece materia al pensamiento. Manejando estas fórmulas vacías se experimenta una impresión análoga á la que se produce al querer lanzar á lo lejos cuerpos muy ligeros; no faltan la fuerza ni el impulso, pero apenas hay objeto en que emplearlos para efectuar el segundo momento

del movimiento. Quien quiera hacer la prueba, lea los escritos de los discípulos de Schelling, ó mejor todavía, los de los hegelianos.

Las nociones *simples*, deberían ser incapaces de descomposición, y por tanto, no podrían ser jamás materia de un juicio analítico. Considero esto imposible, pues desde el instante en que el espíritu posee una noción, debe poder indicar su contenido. Las nociones simples, que ordinariamente se citan como ejemplos, no son tales nociones, son meras sensaciones, como la de un color, ó bien formas de la intuición que nos son conocidas *a priori*; son, pues, los últimos elementos del conocimiento intuitivo. Este es en el conjunto de nuestras operaciones intelectuales lo que el granito en la Geognosia: la última base sólida que sostiene todo lo restante, y más allá de la cual no es posible pasar.

Para la claridad de una noción no basta poderla descomponer en sus atributos distintivos; es necesario que éstos, si son abstractos, puedan ser á su vez analizados hasta que se llegue al conocimiento intuitivo, es decir, á objetos concretos, cuya percepción apoye las últimas abstracciones y confirme su realidad al par que la de todas las abstracciones anteriores. Por eso no se demuestra que una noción es clara cuando se dice, como es costumbre hacerlo, que se pueden detallar sus caracteres, pues el análisis de esos caracteres puede conducir á otras nociones, sin que al fin se encuentren intuiciones que den á todas aquéllas realidad. Tomemos como ejemplo el concepto *espíritu* y descomongámosle en sus elementos: «ser pensante, dotado de voluntad, inmaterial, simple, sin extensión, indestructible»; no hallamos ahí nada que se ofrezca claramente al pensamiento, pues los elementos de esos nuevos

conceptos no pueden ser comprobados por intuición alguna: un ser pensante sin cerebro equivale á un ser que digiere sin estómago. Sólo las intuiciones son verdaderamente distintas, y no los conceptos; éstos á lo más, pueden ser claros. De ahí el error de haber unido y empleado como sinónimos los términos *distinto* y *confuso*, al sostener que el conocimiento intuitivo era un conocimiento abstracto confuso, queriendo afirmar de este modo que sólo el conocimiento abstracto es claro. Dunsio Escotto lo sostuvo el primero; mas Descartes participaba, en el fondo, de esta opinión, sobre la cual descansa su *Identitas indiscirnilium*. Véase la refutación de Kant, p. 275 de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.

Lo que antes hemos dicho de la relación íntima entre el concepto y la palabra, ó entre el lenguaje y la razón, descansa en realidad sobre las consideraciones siguientes. Todo nuestro conocimiento, con su percepción interior y exterior, tiene por forma constante el tiempo. Por el contrario, los conceptos como representaciones nacidas de la abstracción, completamente generales y distintas de todas las cosas individuales, tienen por esta cualidad una cierta existencia objetiva, que no forma parte de serie alguna del tiempo. Por consiguiente, para llegar á estar inmediatamente presentes en la conciencia individual y para formar, parte de una serie temporal, deben ser reducidos en algún modo á la condición de cosas particulares, deben ser individualizados y deben enlazarse con una relación sensible, que es la *palabra*. La palabra es, pues, el signo sensible del concepto, y por este título es medio indispensable para *fixarle* ó sea para mantenerle presente en nuestra conciencia, que es inseparable de la forma del tiempo, y para esta-

blecer por ahí un lazo entre la razón, cuyos objetos son *Universales* sin tiempo ni lugar, y el conocimiento unido al tiempo y á la sensibilidad, que es puramente animal. Ese es el único medio que tenemos para reproducir á voluntad, para conservar y para recordar los conceptos y realizar las operaciones para las cuales nos sirven: como son juzgar, deducir, comparar, limitar, etc. Ocurre ciertamente á veces, que los conceptos ocupan nuestra conciencia, aun estando ausentes sus signos, y que recorremos un encadenamiento de silogismos con tal rapidez, que no habríamos podido en ese tiempo *pensar* las palabras. Pero estas son excepciones que suponen un discurso muy ejercitado, y este ejercicio sólo por medio del lenguaje puede adquirirlo la razón. La conexión íntima que existe entre el uso de la razón y el lenguaje aparece con evidencia en los sordomudos, que cuando no han adquirido especie alguna de lenguaje, apenas muestran la misma inteligencia que un orangután ó un elefante, pues poseen la razón en *potencia*, mas no en *acto*.

Las palabras y el lenguaje son condición indispensable para pensar claramente. Pero como todo intermediario y toda máquina, el lenguaje aporta también sus dificultades y sus resistencias, pues introduce á la fuerza en moldes fijos y constantes, el pensamiento con sus matices infinitos, con su movilidad y su variabilidad, y al fijarle le esclaviza al mismo tiempo. Estos inconvenientes pueden ser evitados en parte con el estudio de varias lenguas, pues mediante este estudio, el pensamiento extravasado de uno en otro molde y modificado un tanto á cada nueva operación, pierde cada vez más de su forma y envoltura, con lo cual su esencia propia aparece más clara ante la conciencia y recobra su variabilidad primitiva. Las lenguas antiguas

son más adecuadas para prestar este servicio que las modernas, pues en razón á la gran diferencia entre las primeras y las segundas, el mismo pensamiento puede ser expresado de distinta manera y tomar un aspecto diverso; además la gramática más perfecta de las lenguas antiguas permite una construcción más ingeniosa y más acabada de los pensamientos y de sus consecuencias. Un griego ó un romano podía contentarse con conocer su lengua. Pero el que no conozca más que uno de nuestros dialectos modernos, mostrará en seguida su penuria así al escribir, como al hablar, pues su pensamiento encadenado indisolublemente á fórmulas pobres y estereotipadas, tendrá una marcha embarazada y monótona. El genio puede vencer esta dificultad, pues lo suple todo, ejemplo: Shakespeare.

Dije en el párrafo 9 del primer volumen que las palabras son perfectamente comprendidas sin provocar representaciones sensibles ó imágenes en nuestra cabeza. Burke en su *Inquiry into the Sublime and Beautiful* expone esta tesis con mucha extensión y muy exactamente, pero saca la conclusión falsa en absoluto, de que oímos, comprendemos y empleamos las palabras sin ligar á ellas representación alguna (*idea*), cuando hubiera debido deducir que todas las representaciones (*ideas*) no son formas visibles (*imágenes*) y que precisamente aquellas que han menester ser designadas por palabras, son simples conceptos (naciones abstractas, que por su índole, no son perceptibles intuitivamente).

Como las palabras no transmiten más que nociones generales (las cuales difieren totalmente de las representaciones intuitivas), ocurre, por ejemplo, que cuando uno relata un acontecimiento, cuantos le escuchan tendrán ciertamente las mismas nociones de lo

sucedido, pero si quieren representarse los hechos de la narración, cada uno se formará en su fantasía una *imagen*, que se diferenciará considerablemente de la única verdadera, de la que vió el testigo ocular. Esta es la razón principal (aunque hay otras) de que un acontecimiento referido sucesivamente por varias personas resulte alterado: en efecto, el segundo narrador comunicará las nociones que ha extraído de la imagen que se formó él del suceso; por medio de estas nociones, el tercero se formará una imagen más lejana y *diferente* todavía de la verdadera, y á su vez la traducirá en nociones, y así sucesivamente. Aquel que tenga la imaginación bastante pobre para atenerse á los conceptos que le hayan sido comunicados y para reproducirlos casi en la misma forma, será el narrador más fiel.

En el libro de Tomás Reid *Essays on the powers of human mind* es donde he hallado la mejor y más racional explicación de la naturaleza y esencia de los conceptos. Ha sido impugnado por Dugald Stewart en su *Philosophy of the human mind*; mas no queriendo yo desperdiciar papel, sólo diré de este último que pertenece al número de los que han conseguido reputación innmerecida gracias al favor y al compadrazgo. Aconsejo, pues, al lector que no pierda el tiempo en leer sus vaciedades.

El escolástico Pico de la Mirandola, de raza de príncipes, comprendió ya que la razón es la facultad de las representaciones abstractas y el entendimiento de las representaciones intuitivas. En su obra *De imaginatione* distingue cuidadosamente ambas facultades y afirma que la razón es la facultad discursiva, propia del hombre; pero que el entendimiento es la facultad intuitiva que se acerca al modo de conoci-

miento de los ángeles y aun de Dios. También Spinoza caracteriza exactamente la razón diciendo que es la facultad de formar naciones generales (Et. II, prop. 40, escolio 2). No habría necesidad de mencionar esto si en los últimos cincuenta años los filosofastros de Alemania no hubiesen abusado de este concepto de la razón. Audaces y nada escrupulosos, querían introducir de contrabando bajo ese nombre, y establecer por medio de mentiras, una facultad de conocimiento inmediato metafísico, ó sea de lo que ellos llaman conocimientos suprasensibles; á la verdadera razón la bautizaban con el nombre de entendimiento, y al verdadero entendimiento (del cual carecían ellos, por de contado), le dejaban á un lado, asignando sus funciones intuitivas á la sensibilidad.

En este mundo cada nuevo recurso, cada ventaja, cada privilegio nuevo trae consigo nuevos inconvenientes. Así, la razón que proporciona al hombre tan grandes ventajas sobre los animales, le reporta también desventajas especiales y le abre caminos que pueden extraviarle y cuyo acceso está cerrado á las bestias. Esa facultad da poder sobre la voluntad á motivos de una naturaleza nueva, y á los cuales no están sometidas las bestias, á los motivos abstractos, á meros pensamientos que por lo general no están sacados de la experiencia propia, sino que proceden muchas veces de los discursos y del ejemplo de otro, y nos llegan por la tradición y la escritura. Lo que nos hace accesibles al pensamiento nos hace á la vez susceptibles de error. Y todo error causa, tarde ó temprano, un perjuicio, tanto más considerable cuanto mayor sea el error. El error individual es expiado algún día, y á veces se paga caro, y lo mismo sucede, en mayor escala, respecto á los errores comunes á todo un pueblo.

Nunca se repetirá demasiado que el error, dondequiera que se le halle, debe ser perseguido y extirpado como un enemigo de la humanidad entera, y que no debe haber error alguno privilegiado, ni, con mayor motivo, sancionado. El pensador tiene la obligación de atacarle aunque la humanidad entera hubiese de lanzar grandes gritos de dolor, como el enfermo á quien el médico toca en la parte dolorida.

El animal no puede jamás apartarse mucho de las vías de la naturaleza, porque todos sus motivos son del mundo intuitivo, donde sólo cabe lo posible ó mejor dicho, lo real. En las nociones abstractas, por el contrario, en los pensamientos y en las palabras cabe todo hasta lo que no es imaginable apenas, y, por consiguiente, caben lo falso, lo imposible, lo absurdo, lo insensato. Como todos poseen razón, aunque muy pocos tienen juicio, resulta que el hombre está muy expuesto al error, y es fácil presa de todas las quimeras imaginables que se le presenten. Estas, influyendo como motivos sobre su voluntad, pueden llevarle á todo género de tonterías y locuras, á las extravagancias más inauditas y también á los actos más opuestos á su naturaleza animal. La verdadera instrucción, aquella en que el conocimiento y el juicio marchan á compás, sólo está al alcance de una corta minoría, y aun es más corto todavía el número de los que puede aprovecharla. Para la gran mayoría está reemplazada por una especie de domesticación, conseguida por el ejemplo, por el hábito y á fuerza de inculcar firmemente al espíritu, desde la edad más tierna, ciertas nociones, antes de que experiencia, el entendimiento y el juicio, puedan impedir sus efectos. De esta manera se llega á inocular pensamientos que se asimilan tan profundamente que ninguna enseñanza puede borrarlos y

que parecen innatos, lo cual ha hecho que los tomen por tales hasta los mismos filósofos. Se puede por este medio inculcar á los hombres con la misma facilidad lo verdadero y lo racional, que lo absurdo. Se les puede habitar, por ejemplo, á acercarse á tal ó cual ídolo poseídos de un santo terror y á humillar en el polvo su cuerpo y su espíritu cuando pronuncian el nombre de aquel ídolo, á sacrificar voluntariamente sus bienes y su vida por palabras, por nombres, por la defensa de los caprichos más fantásticos, á asignar arbitrariamente á tal ó cual cosa el mayor honor ó la mayor infamia, estimando ó despreciando á las gentes en consonancia con esto. Se les puede habitar á prescindir de todo alimento animal como en la India ó á comer, como en Abisinia, la carne todavía caliente y palpitante acabada de arrancar al animal, ó á ser antropófagos como en Nueva Zelanda, ó á sacrificar sus hijos al Moloch, ó á castrarse á sí mismos, ó á lanzarse á la pira de un difunto; en suma, se puede hacer de ellos lo que se quiera. Así es como se explican las cruzadas, las extravagancias de las sectas fanáticas, los chiliastas y los flagelantes, las persecuciones por herejía, los autos de fe, todo aquello en fin de que hay ejemplo en la larga lista de las locuras humanas. Y para que no se crea que sólo los siglos de tinieblas nos ofrecen tales testimonios, voy á citar algunos sacados de los tiempos modernos. En 1818, 7.000 chiliastas emigraron de Wurtemberg hacia el Ararat donde debía comenzar el nuevo Reino de Dios, anunciado por Jung Stilling (1). Gall refiere que en su tiempo una madre mató y asó á su hijo para curar con la grasa

(1) Véase Sugens. *Zeitschrift für historische Theologie* 1839, primer cuaderno, pág. 182.

del niño el reumatismo que padecía el marido de aquel monstruo (1).

En la práctica es donde aparece el lado trágico del error y del prejuicio. En la teoría se muestra el lado cómico. Si, por ejemplo, se persuadiera á tres individuos de que el Sol no es la fuente de donde emana la luz del día, no sería imposible que esta idea llegase á ser general. Un charlatán repugnante y de cortos alcances, un urdidor de absurdos inusitados, Hegel, ha podido pasar en Alemania por el mayor de los filósofos de todos los tiempos, y durante veinte años han estado convencidas de ello millares de personas. Aun fuera de Alemania, la Academia Danesa se creyó en el caso de defenderle contra mí y quiso que se le considerara como un *summus philosophus*. (Vease el Prólogo de los *Problemas fundamentales de la Ética*).

He ahí las desventajas que la posesión de la razón nos ocasiona, por andar tan escaso el juicio. Y á ellas se une la posibilidad de la demencia. Los animales jamás se vuelven locos; únicamente, los carniceros están expuestos á la rabia y los herbívoros á una especie de frenesí.

(1) Gall y Spurzeim. *De las disposiciones innatas*.

CAPITULO VII (1)

DE LA RELACIÓN ENTRE EL CONOCIMIENTO INTUITIVO
Y EL CONOCIMIENTO ABSTRACTO

Hemos dicho que las nociones toman su sustancia del conocimiento intuitivo y que el mundo del pensamiento descansa por entero sobre el mundo de la intuición. Síguese de aquí que debemos siempre poder volver desde el concepto, por grados intermedios, á las intuiciones de donde fué abstraído, ó bien de donde salieron las nociones de las cuales salió aquél á su vez por abstracción. Esto quiere decir que podemos comprobar los conceptos por medio de intuiciones que representan, respecto de la abstracción, el papel de ejemplos.

Las intuiciones suministran la sustancia real de todos nuestros pensamientos, y cuando ellas faltan no queda en nuestro espíritu más que nociones y palabras.

Nuestra inteligencia puede ser comparada en este respecto con un Banco de emisión; su solidez depende de que tenga numerario en caja para pagar, si es preciso, todos los billetes que circulan: las intuiciones son el numerario y las nociones los billetes. En este sentido, se puede llamar con exactitud á las intuiciones representaciones primarias y á las nociones representaciones secundarias; menos exacto es denominar, como hacían los escolásticos, imitando á Aristóteles (*Metaph.*, VI-11; XI, 1), á los objetos reales *substantias primas* y á las nociones *substantias secundas*.

(1) Se relaciona con el § 12 del primer volumen.

Los libros no comunican más que representaciones secundarias. Las meras nociones de una cosa, sin la intuición, dan sólo un conocimiento general. No hay comprensión perfecta de las cosas y de sus relaciones mientras no podemos representárnoslas sin ayuda de palabras, con imágenes claramente dibujadas. Explicar palabras por palabras, comparar conceptos con conceptos—y á esto se limitan la mayoría de las discusiones filosóficas,—no es otra cosa que un juego en que se comparan las esferas de las nociones para ver si caben ó no las unas en las otras.

Todo lo más que así puede conseguirse en las condiciones más favorables son silogismos; pero los silogismos no nos proporcionan conocimientos nuevos, sino que ponen de manifiesto cuanto se contiene en los conocimientos ya adquiridos y lo que es aplicable en cada caso dado. En cambio, ver las cosas, oír las hablar, descubrir nuevas relaciones entre ellas y después depositar los resultados en concepto para conservarlos con seguridad, es lo que nos suministra conocimientos nuevos. Pero cualquiera es capaz, en mayor ó menor grado, de comparar unas nociones con otras; mientras que comparar una noción con las intuiciones correspondientes, pertenece sólo á los elegidos; esta última facultad es la que constituye, según su grado de perfección, el ingenio, el juicio, la perspicacia, el genio. La otra sólo puede producir reflexiones razonables.

La sustancia íntima de todo conocimiento verdadero y útil es una intuición, y toda verdad nueva procede de esta fuente. Todo pensamiento original está formado de imágenes, siendo imaginación, en este respecto, una facultad indispensable. Los pobres de imaginación no crearán jamás nada grande, á no ser en

matemáticas. Los meros pensamientos abstractos, que no tienen medula intuitiva, son parecidos á las figuras que aparentemente forman las nubes y que carecen de realidad. Hasta el lenguaje escrito ó hablado, en la didáctica ó en la poesía, tiene por objeto definitivo el de conducir al lector ú oyente á participar del conocimiento intuitivo que sirvió al autor de punto de partida; si este punto de partida falta, lo demás carece de valor. De ahí que la vista y la observación de lo real, cuando ofrecen al observador algo nuevo, sean más instructivas que todo lo que se puede leer ú oír. Por que, bien mirado, toda verdad y toda sabiduría, hasta la última palabra de las cosas, residen en los objetos reales, aunque están contenidas en ellos, en concreto, como el oro en su mineral y haya que extraerlas. Por el contrario, un libro, aun en caso más favorable, nos da verdades de segunda mano, y aun muchas veces no nos da verdad alguna.

Sucede con la mayoría de los libros, haciendo abstracción de los que son completamente malos, que cuando no tratan de materias empíricas por completo, el autor *ha pensado, pero no ha visto*; ha escrito guiado por la reflexión, no por la intuición, y esto es lo que les hace aburridos y mediocres. Lo que el autor ha pensado, el lector podría haberlo pensado también, poniendo algún esfuerzo, pues todo se reduce á reflexiones racionales y á más amplios desarrollos de lo que implícitamente se contiene en el tema. Esto no crea conocimientos nuevos, los cuales sólo pueden nacer en el momento de la percepción intuitiva, de la aprehensión directa de un aspecto nuevo de las cosas.

Otra cosa es cuando el autor de un libro usa como cañamazo en que bordar sus pensamientos lo que ha visto; entonces es como si describiera un país no vi-

sitado por el lector; todo resulta nuevo, fresco, porque todo está tomado inmediatamente de la fuente original del conocimiento.

Para dilucidar la diferencia á que me refiero expondré un ejemplo fácil y sencillo. Cualquier escritor pintará fácilmente la actitud de inmovilidad de un hombre sumido en hondas meditaciones ó en un asombro que le petrifica, diciendo: *Estaba como una estatua*, pero Cervantes dice: *que no parece sino estatua vestida, que el aire le mueve la ropa* (*Don Quijote*, parte 2.^a, cap. XIX). He aquí cómo los grandes ingenios, cuando piensan, tienen siempre una imagen ante los ojos y no apartan de ella la mirada, mientras su pensamiento trabaja. De ahí que tales autores, aun cultivando los géneros más heterogéneos, se encuentren y coincidan muchas veces en ciertos puntos, pues hablan todos de una misma cosa que han tenido delante de los ojos, á saber: el mundo, la realidad intuitiva; por donde todos dicen, en cierto modo, lo mismo, sin que los demás quieran creerlos. Conócese también esto en la precisión, en la originalidad y en la propiedad de los términos, pues es la intuición quien les inspira, y asimismo en la sinceridad de la expresión, en la novedad de las imágenes, en la sorprendente exactitud de las comparaciones. Estas son las señales que distinguen las obras de los grandes ingenios y que faltan en los escritos de los que no lo son, á los cuales sólo se les ocurren giros vulgares é imágenes gastadas. Estos últimos no pueden permitirse el lujo de ser sencillos, so pena de mostrar su vulgaridad en completa desnudez y tienen que ser rebuscados. Dijo bien Buffón que el estilo es el hombre. En las obras de imaginación, los cerebros vulgares dan á sus personajes un determinado carácter, pasiones, nobles senti-

mientos, etc.; pero todo esto lo toman de la tradición, es convencional, y por consiguiente, conocido por el autor sólo en abstracto. Los personajes son meras personificaciones de esos sentimientos, verdaderas abstracciones que resultan sosas y aburridas. En sus escritos filosóficos, estos autores han heredado vastos conceptos que ponen y trasponen sin cesar, como si se tratase de ecuaciones algébricas, con la esperanza de que así resulte alguna cosa. A lo sumo, lo que se saca en limpio es que todos han leído los mismos autores. Mas esta trasposición perpetua de abstracciones, á la manera usada en Algebra y que en nuestros días se llama dialéctica, no da resultados positivos como en aquella ciencia matemática, porque el concepto representado por la palabra, no es una cantidad constante y bien determinada como la que representan las letras usadas en los cálculos algébricos; hay en él algo dudoso, capaz de muchas explicaciones y que admite mayor ó menor extensión.

Si se estudia minuciosamente el pensamiento, es decir, la combinación de nociones abstractas, se observará que sus materiales son, á lo sumo, reminiscencias de intuiciones anteriores, y aun esto, indirectamente en el sentido de que esas intuiciones forman la base que sostiene todos los conceptos. El verdadero conocimiento, el conocimiento directo, es siempre la intuición, la percepción nueva y fresca.

Los conceptos que la razón ha creado y la memoria conserva, no pueden presentarse jamás á la conciencia todos juntos; sólo podemos recordarlos en corto número cada vez. Por el contrario, percibimos lo presente visible, que encierra virtualmente y representa lo esencial de todas las cosas, con tal energía, que ese presente invade nuestra conciencia con todo su poder

en un solo instante. De ahí la inmensa superioridad del genio sobre el saber; el primero, en relación al segundo, es lo que un texto clásico antiguo respecto á su comentario. Hay que confesarlo: toda verdad y toda sabiduría residen en definitiva en las intuiciones. Desgraciadamente, éstas no pueden conservarse ni transmitirse. A lo sumo, las artes plásticas y más directamente la poesía, pueden presentar á los demás las condiciones objetivas purificadas y puestas en la forma más inteligible, de la intuición, pero ésta depende también de las condiciones subjetivas, que no todo el mundo posee, ni tiene á su alcance en todos los momentos y que en su grado supremo de perfección son el privilegio de una cortísima minoría.

Sólo puede transmitirse el peor de los conocimientos, el conocimiento abstracto ó secundario, el concepto, que es la sombra del verdadero conocimiento. Si las intuiciones pudieran transmitirse á los demás, sería éste un trabajo verdaderamente remunerador, pero como las intuiciones son las cosas, cada cual tiene que permanecer encerrado en su piel y atendido á su cerebro, y nadie puede hacer nada en este sentido por el prójimo. La poesía y la filosofía trabajan incesantemente para enriquecer los conceptos por medio de la intuición. Sin embargo, el fin principal del hombre es la práctica, y para ella basta que lo que aquél perciba intuitivamente deje en su espíritu huellas con auxilio de las cuales pueda reconocerlo cuando se le presente un caso análogo. Así es como se adquiere la prudencia mundana, la experiencia del mundo. El hombre de mundo no puede enseñar á los demás, por regla general, la verdad y la sabiduría que él ha acumulado, sólo él puede usar de ellas, y gracias á las mismas, se da cuenta exacta de todo lo que se le presenta y juzga en consecuencia.

Los libros no suplen la experiencia ni el saber suple el genio: la razón común de estos dos fenómenos conexos es, que lo abstracto no puede reemplazar á lo intuitivo. Los libros no pueden suplir la experiencia, porque los conceptos permanecen siempre en la esfera de lo general, sin descender nunca á lo particular, que es de lo que se trata en la vida. Además, los conceptos son abstraídos de lo particular, de lo intuitivo que constituye la experiencia, y es necesario conocer esto para comprender bien lo general, que los libros nos enseñan. Y el saber no puede suplir al genio, porque la instrucción no da más que conceptos mientras que el conocimiento genial consiste en la concepción de la idea (idea platónica), y es, por tanto, esencialmente intuitivo. En el primer caso, lo que falta al conocimiento intuitivo, es la condición objetiva; en el segundo, la condición subjetiva; la primera, puede adquirirse, la segunda, no.

Prudencia y genio, estas dos cimas del Parnaso del conocimiento humano no descansan sobre la facultad abstracta y discursiva, mas sobre la facultad intuitiva. La verdadera prudencia es algo intuitivo, no cosa abstracta. No consiste en frases ni pensamientos, que se lleven formados en la cabeza, como resultado de investigaciones propias ó ajenas; está en el aspecto total bajo el cual se presenta el mundo en el cerebro. Este aspecto es tan diverso, que por él el hombre prudente vive en otro mundo que el necio y el genio ve otro mundo que el hombre vulgar. Lo que hace que las obras del genio superen tanto á las demás, es que el mundo que aquél contempla y de donde saca sus inspiraciones, es mucho más claro y más que el que se dibuja en los demás cerebros. El mundo de los cerebros vulgares contiene, sí, los mismos objetos, pero

se parece al mundo que ve el genio, como una pintura china, sin sombras ni perspectiva, al lienzo de un gran pintor. La sustancia es la misma en todas las cabezas, pero la diferencia está en la perfección de la forma que reviste en cada una, y de ahí dimana la gradación infinita de las inteligencias. La diferencia existe ya en la raíz, en la *apercepción intuitiva* y no tiene su origen en la noción abstracta. Por eso la superioridad primitiva de la inteligencia se revela fácilmente en cualquier ocasión, é instantáneamente se da á conocer, delatándose al odio de los que no la poseen.

En la práctica, el conocimiento intuitivo del entendimiento puede dirigir nuestros actos y nuestra conducta directamente, mientras que el conocimiento abstracto de la razón no puede hacerlo sino con el concurso de la memoria. De ahí resulta ventaja para el conocimiento intuitivo en todos los casos que no dejan tiempo á la reflexión, es decir, en las relaciones diarias de la vida, y por eso sobresalen las mujeres en estas ocasiones. Sólo los que han aprendido intuitivamente á conocer la naturaleza humana, tal como de ordinario es y saben comprender la individualidad que tienen enfrente, son los que saben con seguridad y exactitud qué conducta deben seguir en cada caso. De nada sirve saberse de memoria los trescientos preceptos de prudencia de Gracián, si falta ese conocimiento intuitivo, pues aquéllos no impedirían hacer tonterías al que se encontrara en ese caso.

La ciencia abstracta no da más que reglas y preceptos generales, pero el caso particular casi nunca se ajusta exactamente á la regla. Se necesita: primero, que la memoria dé con la regla, lo cual rara vez se consigue á tiempo, y luego hay que formar con el caso dado la *propositio minor* para sacar en seguida la con-

clusión. Y antes de hacer todo esto la ocasión nos habrá vuelto la espalda y las mejores reglas y preceptos no nos servirán para otra cosa que para calcular la magnitud de la falta que hemos cometido. Sin embargo, con el tiempo, la experiencia y la práctica, de estos chascos se adquiere por fin la prudencia necesaria en el mundo, y entonces las reglas abstractas, unidas á la experiencia, pueden servir de mucho.

El conocimiento intuitivo, que no abraza más que lo particular, está en conexión, por el contrario, con cada caso presente. Para él, regla, caso dado y aplicación, son una misma cosa, y la acción se produce inmediatamente. Esto explica por qué en la vida real el sabio, cuya ventaja consiste en la riqueza de sus conocimientos abstractos, resulta tan inferior al hombre de mundo, cuya ventaja está en el perfecto conocimiento intuitivo que le ha hecho adquirir una disposición innata, y que después ha desarrollado la experiencia.

Entre ambas clases de conocimiento hallamos siempre la relación que hay entre el papel moneda y el numerario, y así como en ciertos casos el primero es preferible al segundo, también hay cosas y circunstancias para las cuales es más útil el conocimiento abstracto que el intuitivo. Cuando es un concepto lo que dirige nuestra conducta, tiene la ventaja de ser inmutable una vez hallado, y nos permite marchar con paso firme y seguro en la dirección que nos señala. Pero esta seguridad que nos da desde el punto de vista subjetivo, está contrarrestada por la incertidumbre que le acompaña bajo el aspecto objetivo; es decir, que es posible que el concepto sea falso é infundado, ó que la cosa de que se trata no guarde correspondencia con él, por no ser en todo ó en parte de la misma especie.

Si en este caso advertimos lo que ocurre, nos desconcertamos, y si no lo advertimos á tiempo, el resultado se encarga de desengañarnos. Por eso dice Vauvenargue: «Nadie comete más faltas que los que obran por reflexión.»

Al revés; cuando guía nuestra conducta la intuición de los objetos presentes y de sus relaciones, vacilamos fácilmente á cada paso, pues la intuición es muy variable, dudosa, inagotable en detalles, y muestra sucesivamente muchos aspectos diferentes; guiados por ella no obramos con plena confianza. Mas esta incertidumbre subjetiva se compensa con la seguridad objetiva, pues entre el objeto y nosotros no se interpone concepto alguno, y el objeto le tenemos delante de los ojos; si vemos exactamente lo que tenemos delante y lo que hacemos, el resultado tiene que corresponder.

Nuestra manera de obrar será perfectamente segura cuando la dirija una noción abstracta fundada, y que sea aplicable por completo y sin género alguno de dudas al caso de que se trata. Procediendo en virtud de conceptos, se cae fácilmente en la pedantería, como se puede caer en la ligereza ó en la locura tomando por guía la impresión intuitiva.

La intuición no es sólo la fuente de todo conocimiento; es también el conocimiento *κατ'εξοχην*, el conocimiento verdadero, el único que merece en realidad ese nombre, pues es el que nos da el discernimiento de las cosas; el que el hombre puede realmente asimilar, aquel de que puede penetrarse hasta lo más profundo de su ser, y que tiene el derecho de considerarse como suyo. En el cuarto libro hemos visto (1) que

(1) Véase la primera parte.

la virtud misma se deriva del conocimiento intuitivo, porque los actos que este último determina y que nacen, por consiguiente, del impulso de nuestra propia naturaleza, son los que revelan los verdaderos síntomas de nuestro carácter real é invariable, y no aquellos otros actos nacidos de la reflexión y de sus enseñanzas, los cuales violentan muchas veces el verdadero carácter y no tienen su fundamento inmutable en nuestro ser.

La prudencia, el sentimiento exacto del valor verdadero de la vida, la perspicacia y el buen juicio dimanar de la comprensión exacta del mundo intuitivo y no del mero saber, ó sea de las nociones abstractas. Así como el fondo ó la sustancia de toda ciencia consiste, no en las demostraciones ni en las proposiciones demostradas, sino en los principios no demostrados en que las demostraciones se basan y que no pueden ser aprehendidos más que por la intuición, así también el fondo de la prudencia verdadera y del discernimiento no está en las nociones ni en el saber abstracto, sino en las cosas percibidas intuitivamente y en el grado de viveza, de precisión y de profundidad con que las percibimos. Cuando un hombre posee esta facultad en grado eminente, es capaz de descubrir las ideas (platónicas) del mundo y de la vida; para él cada caso individual visto, representa una infinidad; se da cuenta de la verdadera naturaleza de cada ser, y su conducta y su juicio van siempre en armonía con ese claro discernimiento que posee. Sus facciones toman gradualmente la expresión de esa perspicacia, de esa razón elevada, y si llega al último grado de perfección, de la sabiduría misma. Sólo la superioridad en el conocimiento intuitivo imprime su sello en el semblante; el conocimiento abstracto es incapaz de

producir este resultado. Conforme á lo que acabamos de exponer, hallamos en todas las clases sociales hombres de inteligencia superior, aunque carezcan de instrucción. La inteligencia natural puede suplir cualquier grado de cultura intelectual, pero ésta no puede suplir á aquélla. El sabio tiene sobre el ignorante la ventaja de poseer un tesoro de hechos y de acontecimientos (conocimientos históricos), así como de relaciones causales (ciencias naturales); todo ello bien ordenado y presente en la memoria, pero esto no da á su inteligencia la facultad de penetrar profunda y exactamente lo que hay de esencial en esos hechos, en esos acontecimientos y en esas causas. El hombre ignorante, pero dotado de penetración y perspicacia, puede pasarse sin aquellos tesoros; *con mucha riqueza se sostiene bien una casa, pero también el que tiene poco puede valerse*. Un solo caso sacado de su propia experiencia, le enseña más que al sabio un millar de casos que *conoce* pero no comprende; pues lo poco que ese ignorante sabe, es cosa viva; y cada cosa de las que él conoce, se apoya en una intuición exacta y bien comprendida, lo cual le permite reemplazar mil cosas semejantes.

Por el contrario, toda la gran ciencia del sabio vulgar es ciencia muerta, pues consiste, si no en meras palabras, como sucede muchas veces, en conocimientos abstractos, y éstos no tienen valor más que por los conocimientos intuitivos á los cuales se refieren y con los cuales han de poder ser comprobados. Si la cabeza del sabio es pobre en conocimientos intuitivos, su situación será parecida á la de un Banco cuyo papel en circulación ascendiera á diez veces el valor de la reserva en metálico, lo cual suele conducir á la quiebra tarde ó temprano. Así, mientras que una exacta com-

prensión del mundo intuitivo imprime en la frente del ignorante el sello de la perspicacia y de la prudencia, el rostro de algún sabio presentará, como resultado de sus largos estudios, las huellas de la extenuación y la fatiga, consecuencias inevitables de la tensión forzada y excesiva de la memoria, abrumada por un cúmulo de conceptos muertos, que excede de sus fuerzas naturales. Además, suelen tener los sabios de esta clase la mirada tan tonta, tan dormida, que inclina á creer que cuando la inteligencia se aplica con exceso á los conocimientos abstractos y mediatos, se debilita la facultad de los conocimientos inmediatos intuitivos, y que las luces sacadas exclusivamente de los libros enturbian poco á poco la mirada. Es lo cierto que el flujo continuo de las ideas ajenas detiene y ahoga las ideas propias y hasta paraliza, con el tiempo, la facultad de pensar, si la inteligencia no tiene la elasticidad necesaria para resistir esa corriente contra naturaleza. La lectura y el estudio perpetuos alteran positivamente el cerebro, entre otros motivos, porque la filiación de nuestros propios pensamientos y conocimientos pierde su unidad y enlace cuando los interrumpimos con frecuencia para dar entrada á una serie de pensamientos ajenos. Abandonar mis reflexiones para reemplazarlas por las contenidas en un libro, me parece que es hacer lo mismo que los turistas á quienes reprendía Shakespeare por vender sus propiedades para ir á visitar las ajenas. En la mayor parte de los que pasan por sabios la manía de la lectura es una especie de horror al vacío (*fuga vacui*), debida á la falta de ideas propias. Para llenar ese vacío se ven precisados á recurrir á los pensamientos de otros; necesitan leer para tener pensamientos, siendo como los cuerpos inanimados que reciben el movimiento de lo exterior, mien-

tras que los pensadores originales se parecen á los cuerpos animados que por sí mismos se mueven.

Asimismo es peligroso leer obras relativas á alguna materia acerca de la cual no hemos reflexionado, pues el espíritu se asimila, al mismo tiempo que esa materia nueva, las opiniones ajenas y el modo de tratar el asunto, con tanto mayor motivo cuanto que la apatía y la indolencia nos inclinan á ahorrarnos el trabajo de pensar, adoptando los pensamientos ya emitidos.

Estos pensamientos arraigan en nosotros, y nuestras propias reflexiones comparables á una corriente de agua que ha sido desviada de su curso natural por un canal, seguirán en lo sucesivo el cauce á que están habituadas, siendo cada vez más difícil hacerlas cambiar de dirección. Esto contribuye mucho á la falta de originalidad de los sabios. Agréguese á ello que se figuran que deben dividir su tiempo, como todos los demás, entre los placeres y el trabajo. Convencidos firmemente de que leer constituye su trabajo y su verdadera misión, se atiborran de lectura hasta indigestarse. Y al cabo, la lectura no se contenta con preceder al pensamiento, sino que le sustituye por completo; no piensan sino mientras leen, y piensan, por tanto, con la cabeza de otro, no con la suya. Mas apenas dejan el libro, su atención acaparada por objetos muy diferentes, por negocios personales, espectáculos, juegos de naipes ú otros, ó bien por las noticias y los chismes del día. Nada de esto interesa al pensador preocupado con los problemas en que se ocupa sin cesar y con sus propias meditaciones, sin necesidad de libros; disposición de ánimo imposible de adquirir cuando no se posee espontáneamente. Por eso no habla el pensador sino de lo que ha pensado, mientras que aquellos otros hablan de lo que han leído. De ellos dijo Pope:

Leyendo siempre, para no ser nunca leídos.

El espíritu es libre por naturaleza; no es un siervo á quien se pueda someter á prestación forzosa, y sólo hace bien aquello que hace por sí mismo y de grado. Toda aplicación forzada á estudios que no están á su alcance, ó que le cogen ya fatigado, y en general, todo esfuerzo del espíritu proseguido demasiado tiempo, é *invita Minerva*, gasta tanto el cerebro como gasta la vista leer á la luz de la luna. También producen este efecto pernicioso los esfuerzos de un cerebro, todavía no maduro, en la infancia, y por mi parte, creo que el estudio de las gramáticas griega y latina por niños de seis á doce años, prepara una generación obtusa. No niego, ciertamente, que el espíritu necesita alimento, y que este alimento haya que suministrárselo de lo exterior. Pero de lo que comemos sólo aprovecha al organismo aquello que digerimos. Mediante la digestión nos asimilamos una pequeña parte de los alimentos ingeridos y el resto es expulsado. Así, comer más de lo que puede asimilarse, es inútil y hasta nocivo, y lo mismo exactamente sucede con la lectura; sólo en tanto que suministra á nuestro espíritu un alimento puede ensanchar nuestro horizonte y nuestro verdadero saber. Heráclito dijo ya: *πολυμαθία νουν ου διδασκει* (*multiscitia non dat intellectum*). A mi parecer, la erudición puede compararse á una pesada coraza que hace invencible al hombre vigoroso, pero que abrumba al débil.

He expuesto extensamente en el tercer libro que el conocimiento de las ideas platónicas era lo superlativo en el conocimiento accesible al hombre y que al mismo tiempo era eminentemente intuitivo. Esto corrobora también la tesis de que la fuente de la verdadera

sabiduría no es el saber abstracto, sino la profunda y exacta comprensión intuitiva del mundo. Por eso la sabiduría ha podido existir en todas las épocas y los sabios de los tiempos pasados siguen siendo sabios para todas las generaciones sucesivas. Por el contrario, la erudición es relativa; los eruditos de la antigüedad son, por lo general, niños de escuela comparados con los modernos y necesitan de nuestra indulgencia.

Cuanto al que estudia para abrirse horizontes más vastos, para éste libros y estudio no son más que peldaños de la escala que ha de conducirle á la cima del conocimiento, y apenas un escalón le ha permitido elevarse un grado más, le deja por el siguiente. Los otros, los que estudian para rellenar su memoria, no se sirven de los escalones para subir, se echan la escalera á cuestras y la llevan muy satisfechos del peso creciente que les abrumba.

Acerca de esa verdad de que la sustancia de todo conocimiento es la comprensión intuitiva, Helvecio hace la observación exacta y profunda de que todas las grandes concepciones verdaderamente originales de que es capaz un hombre eminente nacen en su espíritu hasta los treinta y cinco ó á lo sumo hasta los cuarenta años. Y aun se puede afirmar que son resultado de las combinaciones intelectuales de la primera juventud. Las obras escritas mucho más tarde suelen ser arreglos, desarrollos y aplicaciones de aquellos vislumbres. Y esas concepciones primeras no son meros encadenamientos de nociones abstractas, sino la comprensión intuitiva del mundo objetivo y de la naturaleza de las cosas. Se explica bien que dicho trabajo de concepción termine hacia la edad señalada, ya porque los ectipos de todas las ideas platónicas han pasado ya entonces ante los ojos y ninguna puede

presentársele en lo sucesivo al hombre con el vigor de la impresión primera, ó bien porque esa quintaesencia de todo conocimiento, esas primeras copias de la comprensión exigen el grado más alto de energía de la acción cerebral, que requiere como condiciones la frescura y la flexibilidad de los tejidos del cerebro, así como la vivacidad de la afluencia de la sangre arterial, y esta última condición sólo se mantiene mientras el sistema arterial predomina marcadamente sobre el sistema venoso, predominio que decrece desde que se pasa de los treinta años, para desaparecer completamente y ceder la ventaja al sistema venoso hacia los cuarenta y dos años, como Cabanis lo expone en sus admirables lecciones. De ahí que el período que media entre los veinte años y los principios de la treintena sea para la inteligencia lo que Mayo es para los árboles: la época en que florecen, anunciando los frutos por venir. El mundo intuitivo ha producido su impresión y ha depositado los gérmenes de todos los pensamientos futuros del individuo. Podrá éste con sus meditaciones ulteriores aclarar lo que ha percibido y adquirir todavía muchos conocimientos con que nutrir los frutos ya germinados; podrá ensanchar su horizonte, rectificar sus nociones y sus opiniones; podrá hacerse maestro en las materias ya adquiridas, combinándolas diversamente; con frecuencia no producirá sus mejores obras hasta mucho más tarde, del propio modo que los grandes calores no llegan hasta después que han comenzado á menguar los días, pero no hay que esperar nuevos conocimientos originales tomados de la fuente, de la única fuente viva, de la intuición. Este sentimiento fué el que arrancó á Byron aquella admirable queja:

«Nunca jamás ¡ay!, nunca jamás volverá á caer

sobre mí como rocío, la frescura de corazón que de todas las cosas encantadoras que contemplamos extrae emociones bellas y nuevas, conservadas en nuestro seno como la miel de la abeja... ¿Crees tú que la miel nació con esas cosas? ¡Ay! no es de ellas, sino de tus propias facultades, de lo que depende el superar hasta á la suavidad de la flor.»

Creo haber puesto en claro con lo que precede la importante verdad de que el conocimiento abstracto, así como tiene su fuente en el conocimiento intuitivo, toma asimismo todo su valor de su relación con éste, y por tanto, de la posibilidad de comprobar por medio de intuiciones todos sus conceptos ó representaciones parciales. Lo esencial es la cantidad de estas intuiciones. Los conceptos, las abstracciones que no conducen en último término á alguna intuición, se parecen á las sendas sin salida que suele haber en los bosques.

La gran utilidad de los conceptos consiste en que permiten manejar más fácilmente la materia prima del conocimiento; abarcarla y clasificarla mejor. Mas por facilidad que den para estas numerosas operaciones lógicas y dialécticas, no saldrá de ellas ningún conocimiento original y nuevo, ningún elemento que no se halle ya en la intuición, que no pueda sacarse de la conciencia de sí. Esta es la verdadera significación de la sentencia atribuida á Aristóteles: *nihil est in intellectu, nisi quod prior fuerit in sensu*, y este es también el sentido de la filosofía de Locke, que por haber planteado y discutido seriamente la cuestión del origen de nuestros conocimientos, señalará por siempre una época en la ciencia. También es esto, en lo esencial, lo que enseña la crítica de la razón pura, puesto que prescribe no detenerse en los conceptos, sino remontarse á su origen, y por consiguiente, á la intuición;

á lo cual agrega la consideración exacta é importante de que aquello que se aplica á la intuición misma se extiende con la propia autoridad á sus condiciones subjetivas, es decir, á esas formas que existen predisuestas, á título de funciones naturales, en el cerebro que percibe y piensa, si bien estas formas, virtualmente al menos, preceden á la intuición sensible propiamente dicha; es decir, que son *a priori* y no dependen de la intuición, sino que, á la inversa, ésta depende de ellas. En efecto, dichas formas no tienen otro fin ni otra utilidad que crear la intuición empírica desde que se produce la impresión en los nervios sensibles, así como existen otras formas destinadas á producir enseguida, con los datos de la intuición, los pensamientos en abstracto.

La crítica de la razón pura es, pues, á la filosofía de Locke lo que el análisis infinitesimal á la geometría elemental; pero es, con todo, la continuación del sistema de Locke.

El asunto propio de toda filosofía no es, pues, otro que la conciencia empírica que se descompone en conciencia del propio yo (conciencia íntima) y conciencia de los demás objetos (conciencia de lo exterior). Esto es lo único inmediata y realmente dado.

Toda filosofía que en vez de partir de esto tome por punto de partida nociones abstractas, elegidas á voluntad, tales como lo absoluto, la sustancia absoluta, Dios, lo infinito, lo finito, la identidad absoluta, el ser, la esencia, estará en el aire, carecerá de base y no podrá conducir á ningún resultado real. Y sin embargo, en todos los tiempos han ensayado este sistema los filósofos. Kant mismo, á veces, obedeciendo á la tradición y más bien por costumbre que por consecuencia lógica, define la filosofía como una ciencia basada sobre

simples conceptos. Semejante ciencia trataría de sacar de representaciones parciales (las abstracciones no son otra cosa) lo que no encuentra en las representaciones completas (las intuiciones), de donde las primeras han salido por eliminación. La posibilidad de los silogismos es lo que induce á proceder así, porque relacionando juicios se produce un resultado nuevo; pero esto es más aparente que real, pues el silogismo solamente hace resaltar lo que existía ya en las proposiciones dadas y la conclusión no puede contener más de lo contenido en las premisas.

Es cierto que los conceptos son los materiales de la filosofía, pero lo son del mismo modo que los bloques de mármol para el escultor. La filosofía no debe operar *sobre* conceptos, sino *con* conceptos, lo cual quiere decir que debe depositar sus resultados en nociones abstractas; pero no tomar éstas como datos ni como puntos de partida. Para hallar un ejemplo claro del falso sistema que consiste en proceder por puras abstracciones, basta fijar los ojos en la *Institutio theologica* de Proclo, y no se tardará en convencerse de la nulidad de semejante método. Allí se acumulan abstracciones como *unum, multa, bonum, producens, et productum, sibi sufficiens, causa melius, mobile, immobile, motum*, pero se desdeñan y se dejan á un lado las intuiciones á las cuales deben aquellas su nacimiento y su sustancia; después se construye con estos conceptos una teología, pero ocultando el fin último el *θεος*, afectando la apariencia de proceder sin propósito preconcebido, como si desde la primera página no supiera el lector tan bien como saberlo pueda el autor, cuál ha de ser el desenlace.

Ya he citado antes un fragmento y á la verdad dicha lucubración de Proclo, parece hecha de propósito

para mostrar claramente hasta qué punto son ilusorias y carecen de valor esas combinaciones de nociones abstractas, sobre todo si además se explota la ambigüedad de algunas palabras como *κρηττον*, v. gr. Si se preguntase á cualquiera de esos arquitectos de conceptos dónde se hallan todas las cosas de que hablan tan extensamente y cómo ha aprendido las leyes de donde saca sus razonamientos, se vería en la necesidad de referirse á la percepción empírica en la cual únicamente se representa el mundo real, de donde están sacados los conceptos. Entonces no habría más que preguntarle por qué no toma desde luego como punto de partida el mundo real, puesto que así podría comprobar á cada paso sus afirmaciones, en vez de valerse de conceptos extraídos de aquel mismo mundo y que no tienen otro valor que el que reciben de él. Pero en esto consiste la trampa; pues mediante tales conceptos, con los cuales se representa como separado lo que es inseparable y se concilia lo inconciliable, se pasa más allá de la intuición que les dió origen y por tanto más allá de los límites en que su aplicación (la de los conceptos) es posible, penetrando en un mundo diferente de aquel que suministró los materiales del edificio, ó sea en el mundo de las vanas quimeras.

He citado á Proclo, porque en su citada obra el procedimiento se descubre fácilmente, á causa de la cándida impudencia con que lo practica; pero el mismo Platón nos ofrece algunos ejemplos, si bien menos notorios, y en general abundan en la literatura filosófica de todas las épocas. La de nuestro tiempo es muy rica en ellos. Véanse por, por ejemplo los escritos de la escuela de Schelling y admirese los edificios construidos con abstracciones tales como finito, infinito, ser, no ser, actividad, impedimento, producto, límite, ser limitado,

unidad, multiplicidad, variedad, identidad, diversidad, indiferencia, pensar, esencia etc. No sólo se aplica á estas construcciones cuanto hemos dicho anteriormente sino que pudiéndose pensar infinidad de cosas *con* tan amplias abstracciones, es muy poco lo que se piensa *en* cada uno de esos conceptos que son cáscaras vacías. De ahí que sea tan ruín la substancia de las discusiones filosóficas, originándose como consecuencia lo aburrido de ellas. No quiero recordar el abuso que Hegel y sus compinches hicieron de estas vacías abstracciones; temería dar náuseas al lector y padecerlas yo mismo, pues nada hay tan aburrido como el huero galimatías de ese repugnante filosofastro.

En la Filosofía *práctica* tampoco se puede llegar á conocimiento alguno por las meras nociones abstractas, y esta es la única enseñanza que se saca de los estudios morales con que el teólogo Schleiermacher ha aburrido á la Academia de Berlín durante una serie de años y que se han publicado recientemente. El punto de partida de estos estudios consiste siempre en conceptos, tales como deber, virtud, bien supremo, ley moral, etc., conceptos que se admiten sin otra justificación que la de hallarse en todos los sistemas de moral, considerándolos como datos adquiridos. En seguida se discurre sobre ellos, muy sutilmente, pero sin decir jamás una palabra del origen de estas abstracciones; sin marchar derechamente al fin, á la vida humana, que es, sin embargo, lo único á que se refieren tales conceptos, la fuente de que se suponen sacados y el objeto verdadero de la moral. De ahí que esas diatribas sean tan inútiles é infructuosas como aburridas. Siempre ha habido personas de la especie de ese teólogo demasiado *filosofador*; mientras viven son célebres, pero luego caen en el olvido. Aconsejo leer á los auto-

res, cuya suerte ha sido la contraria, pues la vida es breve y el tiempo precioso.

Aunque, según lo que acabamos de decir, no se debe tomar por fuente de conocimiento, ni por punto de partida, ni por objeto propio de la filosofía, esas vastas abstracciones que no comprueba intuición ulterior alguna, ocurre á veces que ciertos resultados aislados son de tal naturaleza, que no podemos hacer otra cosa que pensarlos en abstracto, sin que sea dable comprobarlos por medio de la intuición. Un conocimiento de esta clase será siempre un conocimiento á medias: indica, por decirlo así, el lugar donde se halla la cosa que queremos conocer, mas ésta permanece oscura. Por eso no debemos contentarnos con tales nociones más que en casos extremos, cuando se ha llegado al límite de los conocimientos accesibles á nuestras facultades. Tal sería, por ejemplo, la noción de la existencia fuera del tiempo ó bien esta proposición: «la indestructibilidad de nuestra esencia real por la muerte, no implica la continuidad de esta esencia». En nociones de este género, lo intuitivo, el terreno sólido que soporta el conjunto de nuestro conocimiento, nos falta en cierto modo. He ahí por qué las especulaciones filosóficas pueden, en caso de absoluta necesidad, ir á parar á semejantes nociones, mas nunca deben partir de ellas.

Esta manera de proceder por medio de vastas abstracciones sin volver jamás al conocimiento intuitivo del cual han sido deducidas, y que es su comprobación natural y permanente, ha sido en todos los tiempos la principal fuente de errores de la filosofía dogmática. Una ciencia que consiste en la mera comparación de conceptos, compuesta únicamente de proposiciones generales, no puede ofrecer certeza como no sean todas

esas proposiciones juicios sintéticos *a priori*, cual sucede en las matemáticas, pues sólo estos juicios no admiten excepción. Si, por el contrario, las proposiciones tienen algo de empíricas, esta parte debe mirarse siempre con cuidado, á fin de comprobar las proposiciones generales. Las proposiciones experimentales, cualquiera que sea su naturaleza, no son jamás exactas sin reservas; no tienen más que un valor general aproximado, pues en su esfera no hay regla sin excepción. Si relaciono proposiciones de esta especie unas con otras, encadenando entre sí las esferas de sus nociones, podrá ocurrir fácilmente que una noción venga á encontrarse con otra en el punto preciso en que se halla la excepción, y si en el curso de un largo encadenamiento de silogismos ocurre esto, aunque sea una sola vez, todo el edificio queda arrancado de sus cimientos y en el aire. Si digo, v. gr., «los rumiantes no tienen incisivos anteriores», y aplico esta proposición con sus consecuencias al camello, la verdad desaparece, pues la proposición sólo es aplicable á los rumiantes cornudos.

Esto es lo que Kant censura con energía, y consiste precisamente este vicio en encadenar conceptos unos con otros sin cuidarse de su origen respectivo ni examinar la exactitud del encadenamiento ni las circunstancias que pueden excluir de él. Con este procedimiento se llega, dando rodeos más ó menos largos, á cualquier resultado propuesto de antemano; por eso no se diferencia del sofisma más que en el grado. En la teoría, el sofisma equivale á las trapacerías en la práctica. Platón mismo se ha dejado llevar alguna vez de estas sutilezas. Como ya hemos visto, Proclo, como buen imitador, exageró este defecto de su modelo. Dionisio Areopagita, en su *De divinis nominibus*

bus, incurre también en esa falta. Pero ya encontramos ejemplos bien marcados de ella en los fragmentos del eléata Melisso (véase los párrafos 2 á 5 en Brandis, *Coment. Eleat.*) Su manera de proceder por medio de conceptos que no llegan nunca á ponerse en contacto con la realidad á la que deben su contenido, y que flotan perpetuamente en una atmósfera de generalidades absurdas y pasan por encima del mundo real, le hace comparable á un hombre que se entretuviera en dar palos al aire. El filósofo neoplatónico Salustio es todavía un modelo más acabado del razonador de este género en su obrita *De diis et mundo*, principalmente en los capítulos 7.º, 12 y 17. Pero en materia de sutileza filosófica, que toca ya los linderos del sofisma declarado, es un ejemplo único el razonamiento siguiente del filósofo Maximino Tirio, fragmento que, por no ser largo, voy á copiar:

«Toda injusticia consiste en privar de un bien; mas no hay otro bien que la virtud, y la virtud no puede sernos arrebatada; por consiguiente, es imposible que el virtuoso padezca injusticia por parte del malo. Siguese de ahí, ó que nadie puede padecer injusticia, ó que sólo la padecerá el malo por obra del malo. Pero el malo no posee bien alguno, puesto que el único bien es la virtud; luego no es posible privarle de bien ninguno, y por tanto no puede padecer injusticia. Así, pues, la injusticia es una cosa imposible.»

Quiero ofrecer todavía otro ejemplo, éste moderno, de una demostración del mismo género, en que por medio de nociones abstractas se enuncia como verdadera una proposición evidentemente absurda. La tomo de las obras de un gran hombre, de Jordano Bruno. En su libro *Del infinito, universo e mundi*, pág. 87 de la edición de A. Wagner, demuestra por boca de un

aristotélico (sirviéndose de un pasaje que aquél exagera del tratado de Aristóteles, *De coelo*, I, 5), que más allá del mundo no puede haber espacio. El mundo, dice, está encerrado en la octava esfera de Aristóteles, y más allá de ésta no puede haber espacio. Si existiera fuera de ella algún cuerpo, ó sería simple ó compuesto. En seguida da por sentado, á fuerza de sofismas, que no puede haber allí ningún cuerpo simple, y después afirma que tampoco puede haber alguno compuesto, puesto que le formarían simples. Luego no existe en ese más allá cuerpo alguno, ni por consiguiente *espacio alguno*; pues según su definición, espacio es «aquello en que pueden existir los cuerpos»; y como acaba de probarse que allí no puede existir cuerpo ninguno, tampoco podrá existir espacio. Este final es el colmo de la demostración por medio de abstracciones. Se funda, en último término, en que la proposición «donde no hay espacio no puede haber cuerpo», es considerada como negativa general, é invirtiéndola simplemente, se dice: «donde no puede haber cuerpos, no hay espacio». Pero la proposición primera, si se la examina bien, es afirmativa general, pues equivale á decir «todo lo que está privado de espacio, carece de cuerpo», y no es convertible *simpliciter*.

Mas no siempre es tan fácil como en este caso reducir á una falta de lógica las demostraciones por medio de conceptos cuyo resultado está en abierta contradicción con la intuición (en el ejemplo anterior con el espacio infinito). El sofisma no está siempre en la forma, sino las más veces en el fondo, en las premisas, en la indeterminación de las nociones y de su extensión. Hallamos pruebas numerosas en Spinoza, cuyo método consiste precisamente en argumentar con conceptos. No hay más que leer, v. gr., los lamentables sofis-

más á que se entrega en su Etica (P. IV, prop. 29 á 31), aprovechando las significaciones múltiples de estos conceptos vagos: *convenire* y *commune habere*. Esto no impide á los neospinozistas de nuestra época tomar como un Evangelio cuanto dice su ídolo. Entre ellos, los hegelianos sobre todo, de los cuales todavía quedan algunos, resultan verdaderamente cómicos por su veneración tradicional hacia esta sentencia de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. Con el charlatanismo propio de su escuela, aparentan creer que esta máxima es capaz de conmover al mundo, cuando es tan vulgar como inútil, pues el hombre de más cortos alcances no puede menos de comprender que, cuando limita una cosa con determinaciones, excluye y niega por consecuencia todo lo que se encuentra fuera de esos límites.

Todas estas sutilezas muestran qué falsas rutas se abren á esas especulaciones algébricas por medio de puras nociones, no comprobadas por intuición alguna, y prueban, además, que la intuición es para nuestra inteligencia lo que el terreno sólido para nuestro cuerpo. Cuando se abandona el terreno de la intuición, todo se convierte en *instabilis tellus, innabilis unda*. En gracia á lo que tienen de instructivo la exposición que he hecho y los ejemplos que he citado, me perdonarán los lectores que me haya extendido tanto. Lo he hecho para hacer resaltar bien y para demostrar la gran diferencia, ó mejor, el contraste, no bien apreciado hasta ahora, entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto y reflexivo; contraste que mi filosofía tiende á esclarecer, pues muchos fenómenos de nuestra vida intelectual no pueden explicarse sino por medio de él. El eslabón intermediario que relaciona estos dos modos de conocimiento es, como dije en el pá-

rrafo 14 del primer volumen, la facultad del juicio. Es verdad que su acción se ejerce exclusivamente en el dominio del conocimiento abstracto, donde no compara otra cosa que nociones entre sí, siendo todo juicio, en el sentido lógico de la palabra, obra de la facultad de juzgar, puesto que esta operación consiste siempre en incluir una noción más restringida en una noción más amplia. Mas, sin embargo, esta actividad del juicio, que consiste únicamente en comparar nociones con otras nociones, es menos difícil que la que consiste en pasar de lo individual, de lo intuitivo, á lo que es general por naturaleza, ó sea á la noción. En efecto, en la primera en estas operaciones, mediante la cual se descomponen las nociones en sus atributos esenciales, la compatibilidad ó incompatibilidad de ellas puede esclarecerse por la vía meramente lógica, y la simple razón, tal como la posee todo individuo, basta para ello; de donde se infiere que la facultad de juzgar no tiene en esto otra misión que la de abreviar la operación citada, en cuanto el hombre dotado de seguro juicio ve rápidamente y de una ojeada lo que los demás no pueden descubrir sin una serie previa de reflexiones. Pero la actividad, propiamente dicha de esta facultad, en sentido estricto, no se manifiesta sino en aquellos casos en que se trata de transportar al conocimiento abstracto un objeto del conocimiento intuitivo, una realidad, un objeto de la experiencia, que hay que referir á nociones congruentes, depositándole de este modo en el saber reflexivo. Por esto pertenece á dicha facultad el echar los sólidos cimientos de todas las ciencias, pues estos cimientos son siempre conocimientos inmediatos, más allá de los cuales no se puede ahondar. En estos juicios fundamentales de las ciencias reside su dificultad y no en las conclusiones que

se sacan de ellos. Concluir es fácil, juzgar difícil. Son raras las conclusiones falsas, frecuentes los falsos juicios. En la vida práctica es también el juicio el que inclina la balanza en todas las situaciones graves, en todas las decisiones importantes que hay que tomar; es el magistrado supremo que sentencia respecto al fondo de las cuestiones. Como una lente concentra todos los rayos solares en un pequeño foco, así en el acto del juicio la inteligencia debe agrupar todos los datos para hacerlos perceptibles de una ojeada, para contemplarlos con toda claridad y darse cuenta del resultado de un modo preciso y seguro.

La gran dificultad del juicio, proviene de que en la mayor parte de los casos hemos de pasar del efecto á la causa, marcha insegura siempre y expuesta á todos los errores. Mas, aun siendo así, en todas las ciencias experimentales y en los acontecimientos de la vida real, es este el único camino que se nos abre. Hacer experimentos es tratar de seguir este camino en dirección opuesta; por eso el experimento es decisivo, pues permite menos el error, suponiendo que el experimento esté bien elegido y sea lealmente ejecutado, no á la manera de los de Newton en su teoría de los colores. La experiencia á su vez necesita ser discutida. Lo que da á las ciencias *a priori* (es decir, á la lógica y á las matemáticas), su perfecta certeza es que pueden seguir la ruta que va de la causa al efecto, rúa siempre segura. Esto les da el carácter de ciencias objetivas, de ciencias de tal naturaleza, que cuantos son capaces de comprenderlas han de estar unánimes en sus juicios acerca de las verdades que aquéllas exponen, lo cual es tanto más sorprendente, cuanto que estas ciencias son precisamente las que se fundan en las formas subjetivas de

la inteligencia, mientras que las ciencias empíricas son las únicas que no tratan más que materias palpablemente objetivas.

El ingenio y la perspicacia son igualmente manifestaciones del juicio; que en el primer caso obra por reflexión y en el segundo por inducción. En la mayor parte de los hombres la facultad del juicio sólo existe nominalmente. Es una ironía, en cierto modo, considerarla como una de las facultades normales, en vez de atribuirle sólo á los que verdaderamente la poseen. En los más insignificantes negocios de la vida, muestran las gentes vulgares que no tienen confianza en su propio juicio, sabiendo por experiencia que no deben fiarse de él. Lo reemplazan con prejuicios y con opiniones prestadas, lo cual les coloca en cierto modo en una especie de perpetua tutela, de la que pueden emanciparse pocos. Ciertamente es, que no confiesan esta incapacidad, pues para engañarse á sí mismos hacen como que juzgan, pero con el oído alerta á la opinión ajena, que es su secreto guía. Se sonrojaría cualquiera de ellos de llevar un traje ó un sombrero prestado, pero el uso de opiniones prestadas no les avergüenza; las recogen ávidamente dondequiera que les es posible hallarlas y una vez halladas, se adornan y se pavonean con ellas como si fueran suyas. Otros, á su vez, toman de estos esas mismas opiniones prestadas y las dan por propias. Así se comprende cómo los errores y el mal pueden extenderse tanto y tan rápidamente. Los que tienen abierta tienda de opiniones, como los periodistas y otros sujetos por el estilo, no despachan las más veces sino mercancías averiadas á la manera que los alquiladores de trajes de máscaras, no ofrecen á sus parroquianos más que percalinas y oropeles.

CAPITULO VIII (1)

TEORÍA DE LA RISA

Mi teoría de la risa se funda asimismo en el contraste, que con tanta insistencia he expuesto en los capítulos anteriores, entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto. Por eso coloco aquí los complementos de dicha teoría, aunque siguiendo el orden del texto deberían venir más adelante.

El problema del origen, idéntico en todos los casos, y por tanto de la verdadera significación de la risa, lo esbozó ya Cicerón, abandonándolo en seguida como insoluble (*De orat.*, II, 58). El ensayo más antiguo que conozco de una explicación psicológica de la risa se halla en la *Introduction into moral phylosophy*, de Hutchenson. Un escrito posterior anónimo que se titula *Tratado de las causas físicas y morales de la risa*, no carece de mérito como discusión del asunto. Platner publicó en su *Antropología*, párrafo 894, una recopilación de las opiniones que desde Hume á Kant se han expuesto para explicar este fenómeno humano. Conocidas son las teorías de Kant y de Juan Pablo acerca de este asunto. Creo superfluo demostrar su falsedad, pues todo el que contraste estas teorías con algún caso práctico que conozca se convencerá bien pronto de los defectos de que adolecen.

Según la explicación que di en el primer volumen, el origen de lo risible está siempre en la *subsunción* ó *inclusión paradójica*, y por tanto inesperada de una

(1) Se refiere al párrafo 13 del primer volumen.

cosa en una noción heterogénea, y el fenómeno de la risa indica que de repente se ha advertido la incongruencia entre dicha noción y la cosa realmente pensada, es decir, entre la abstracción y la intuición. Cuanto mayor y más inesperada sea esa incompatibilidad, más violenta será la risa.

Por consiguiente, para producir la risa se necesita en cada caso una noción y una cosa particular, objeto ú acto que puede incluirse en ella y que puede ser representada por esa noción, pero que bajo otro aspecto más importante no entra en ella y difiere de un modo chocante de todo lo que ordinariamente se comprende en tal concepto. Cuando, como sucede en los chistes, se trata no de un objeto intuitivo ó real, sino de una noción de especie, subordinada á otra noción superior ó de género, se produce sin embargo la risa porque la imaginación la *realiza*, esto es, la sustituye con un representante visible, surgiendo entonces el conflicto entre el pensamiento y la intuición. Para darse cuenta de ello de una manera explícita se puede reducir lo que excita la risa á un silogismo de la primera clase, con una mayor incontestable y una menor inesperada é impuesta como por trampa; de esta unión resulta una conclusión risible.

En el primer volumen juzgué inútil aclarar por medio de ejemplos mi teoría, pues cada cual puede fácilmente hallarlos reflexionando un poco sobre los casos prácticos que recuerde. Sin embargo, para alivio de la pereza de espíritu de aquellos lectores que no quieran tomarse este trabajo, citaré aquí algunos ejemplos. Más todavía; aumentaré en esta tercera edición su número para que quede definitivamente sentado que después de tantas infructuosas tentativas anteriores, está descubierta la verdadera teoría de lo

risible y resuelto el problema que planteó Cicerón, abandonándolo luego.

Cuando reflexionamos que para formar un ángulo se necesitan dos líneas que puedan encontrarse de manera que se corten si se las prolonga y que, por el contrario, la tangente no toca al círculo más que en un punto, siendo en ese punto como paralela al círculo; cuando nuestra inteligencia está convencida de que no puede existir un ángulo entre una circunferencia y su tangente y sin embargo se manifiesta ante nuestros ojos en un papel un ángulo semejante, no podemos menos menos de sonreír. Es muy leve aquí el grado de lo risible, pero este es precisamente un caso propio para mostrar de un modo preciso que el origen de lo risible, se halla en la incongruencia entre el pensamiento y la intuición.

Según pasemos para descubrir la incongruencia, de lo real, es decir de lo visible, al concepto, ó á la inversa, de éste á lo real, lo que provocará en nosotros la risa será una *salida*, una agudeza, ó una extravagancia; en grado mayor esta última podrá ser una locura, como ya lo expuse en el texto.

Veamos algunos ejemplos del primer caso, ó sea de chistes. Uno de ellos es la anécdota del gascón, que dijo al Rey, que se reía de verle vestido muy ligeramente en un día de frío riguroso. «Si V. M. llevara todo lo que yo llevo encima, se moriría de calor». Y preguntándole el Rey, qué era lo que llevaba encima, respondió: «Todo mi guardarropa.»—Bajo esta última noción se puede comprender, en efecto, así el inmenso guardarropa de un rey como el único vestido de verano de un pobre diablo; mas el aspecto de éste tiritando de frío se nos muestra como inconciliable con dicha noción.

En un teatro de París el público pedía que se tocara la *Marsellesa*, armando un estrepitoso alboroto al ver que no se accedía á su pretensión. Un comisario de policía, de uniforme salió al escenario, á manifestar que no se podía representar en el teatro más que lo que anunciaba el cartel. Entonces, se oyó una voz gritando:—Y usted, ¿está en el cartel? Estas palabras provocaron una risa general. En este caso la *subsuncción* de lo heterogéneo, era directamente apreciable y saltaba á la vista.

En el epigrama:

Bay es aquel buen pastor de quien la Biblia, dice: «Cuando su rebaño duerme, él sólo vela todavía», se trata de un mal predicador cuyo auditorio se ha dormido y que continúa perorando aunque nadie le escucha, incluyéndolo en la noción del pastor que vela junto al rebaño dormido. De igual manera en aquel epitafio de un médico: «Aquí yace X, como un héroe rodeado de sus víctimas», se incluye al médico, cuya misión es conservar las vidas en la noción, gloriosa para un héroe, de reposar entre los enemigos á quienes dió muerte.

Muchas veces la agudeza consiste en una sola palabra que indica la noción en la cual puede ser incluido el caso de que se trata, aunque éste sea en lo demás completamente ajeno á todo lo que por esa noción se entiende de ordinario. Así en *Romeo*, Mercutio un joven bullicioso, que acaba de ser herido mortalmente, responde á los amigos que le dicen que volverán á verle el siguiente día: «Sí, venid, hallaréis en mí un hombre grave.» En este concepto grave se incluye la idea de un muerto; en inglés hay un juego de palabras, pues *a grave man* significa un hombre grave y un hombre que está con un pie en el sepulcro.

Veáse otro ejemplo tomado de una anécdota relativa al comediante Unzelmann: Se había prohibido severamente toda improvisación en el teatro de Berlín; en una obra en que el cómico salía á escena á caballo, al llegar el bruto junto á la batería del escenario hizo una deposición, lo cual dispuso ya al público á la risa, que estalló en cuando Unzelmann, dirigiéndose al caballo dijo: ¿qué haces? ¿olvidas que nos esta prohibido improvisar? Aquí la inclusión de lo heterogéneo en una noción general es notoria, por lo cual la agudeza es muy marcada y el efecto cómico que resulta de ella muy propio para provocar la risa. Citaré también una noticia publicada en un periódico de Halle, del mes de Marzo de 1851: «la cuadrilla de rateros judíos de que hemos hablado, ha llegado aquí con acompañamiento obligado». Esta asimilación de una escolta de guardia civil á un término musical es afortunada, aunque se aproxima á un mero juego de palabras.

Veáanse otros ejemplos en los que no hay juegos de palabras—Saphir, en una polémica con el actor Angeli, dice de este: «Angeli, tan grande de espíritu como de cuerpo», pero Angeli, conocido por todos, era de exigua estatura y Saphir nos presenta así lo pequeño bajo el concepto de lo grande. El mismo Saphir llamaba á los aires de una nueva ópera «antiguos conocimientos» ó «antiguos amigos» incluyendo así una cualidad censurable en una noción de que ordinariamente nos servimos para elogiar. Si de una mujer, cuyos favores pueden obtenerse por dádivas, decimos que su divisa es *utile et dulci*, incluimos algo moralmente bajo en la noción de una regla que sentaba Horacio desde el punto de vista estético. Es lo mismo que si para designar un burdel lo llamásemos, la *modesta mansión de los placeres discretos*.

En la buena sociedad que, para acabar de hacerse rematadamente sosa, ha proscrito todos los términos expresivos, así como las palabras enérgicas, cuando se quiere expresar algo escandaloso ó atrevido se apela, para suavizar la cosa á alguna noción general en la cual se incluyen cosas más ó menos heterogéneas, produciéndose de esta suerte efectos de risa. De este género hemos citado ya el *utile dulci*; se dice también, por ejemplo, que «ha habido un disgusto en un baile, para indicar que X y Z se han pegado y les han puesto en la calle; ó que Fulano se alegró un poco para decir que se emborrachó, ó de una mujer que engaña á su marido, que «tiene momentos de debilidad». A esta clase pertenecen también los equívocos, es decir, las nociones que en sí mismas no tienen nada de particular, pero que evocan una idea indecente aplicadas á ciertos casos dados. Estos equívocos son muy frecuentes en la sociedad. Modelo de equívoco continuado y enérgico es el incomparable epitafio de un juez de paz, por Shenstone. Redactado en pomposo estilo lapidario, parece no hablar más que de nobles y elevados objetos, cuando es muy otro el sentido de cada uno de sus conceptos; la última palabra es la que da la clave de todo lo anterior y el lector suelta la carcajada, cuando advierte que lo que acaba de leer es un equívoco indecente. Somos hoy tan gazmofios que no se me perdonaría el que citase aquí detalladamente y menos que tradujese el epitafio en cuestión. Se hallara en las *Shenstone's Pœtical Works* bajo el título de *Inscripción*. El equívoco se convierte á veces en mero juego de palabras, del que ya he hablado suficientemente en el primer volumen.

El referir una cosa heterogénea desde cierto punto de vista á una noción que bajo otros aspectos le co-

rresponde, lo cual se presta siempre á la risa, puede hacerse sin intención. Por ejemplo, uno de esos negros de los Estados Unidos que procuran imitar á los blancos en todas las ocasiones, mandó grabar recientemente sobre la tumba de un hijo suyo un epitafio que empieza así: «hermoso lirio, agostado prematuramente...» Cuando, por el contrario, se incluye con intención manifiesta y recalándolo, algo real é intuitivo en la noción opuesta, resulta una vulgar y tonta ironía, como por ejemplo, decir cuando llueve á chaparrón que hace un tiempo admirable, ó de uno que casó con una fea que ha matrimoniado con Venus en persona, ó de un pillo que es un honrado ciudadano. Semejantes bromas no hacen reír más que á los niños y á las gentes rudas, pues la incongruencia entre el pensamiento y la intuición es total en estos casos. Pero hasta esta misma exageración grosera hace resaltar el rasgo que caracteriza á lo risible ó sea la incongruencia de que acabo de hablar.

La parodia, por la exageración y la intención manifiesta que hay en ella, se parece á este género de lo risible. Su procedimiento consiste en atribuir las acciones y los discursos más serios de un drama á personajes insignificantes y de baja condición, ó bien en atribuirles móviles mezquinos. Así, refiere las bajas realidades que nos presenta á los nobles conceptos del modelo, con los cuales han de tener alguna relación, aun siendo incompatibles con ellos en todo lo demás; de este modo resalta vivamente el contraste entre la intuición y el pensamiento. No faltan ejemplos de parodias, pero sólo citaré uno tomado de la *Zobeida*, de Carlo Gozzi, acto cuarto, escena tercera, en la cual dos bufones que acaban de molerse á golpes mutuamente y que, fatigados, descansan uno junto á otro, se

ponen á declamar la célebre estancia del Ariosto (*Orlando furioso* I, 22):

¡O gran bontà de' cavalieri antichi... etc.

En Alemania, por un procedimiento análogo es frecuente el aplicar versos serios, principalmente de los de Schiller, á sucesos vulgares; en estos casos hay evidentemente inclusión de lo heterogéneo en la noción general expresada por el verso.

En todos los ejemplos de agudezas que hemos citado se ve que se trata siempre de incluir en una noción, ó en términos más generales, en un pensamiento abstracto, ya directamente, ya por medio de otra noción más restringida, una realidad que en rigor entra en aquella noción, pero que difiere totalmente de la verdadera intención y de la dirección primitiva del pensamiento. Por consiguiente, el ingenio de las agudezas consiste en la facilidad de hallar para cada cosa que se presente una noción en la cual pueda ser comprendida por el pensamiento, siendo así que la cosa de que se trata es de distinta naturaleza que los demás elementos que componen la noción.

Otro género de lo risible procede, como hemos dicho en sentido inverso, marchando del concepto á la realidad ó á la intuición que en aquel ha introducido el pensamiento; descúbrese entonces una incompatibilidad entre ambos, hasta aquel momento no advertida y que da lugar á un absurdo, y por consiguiente, en la práctica, á una acción extravagante. Siendo indispensable la acción en las obras dramáticas, este género de lo risible es esencial en la comedia. Voltaire dice á propósito de esto: «He observado en los espectáculos que sólo cuando hay alguna equivocación ó un chasco es cuando surge una carcajada universal.» (Prólogo de *L'Enfant prodigue*.) Véanse algunos

ejemplos de esta especie de lo cómico: Una persona acaba de decir que gusta de pasear á solas, y otro le contesta: ¿Con que le gusta á usted pasear solo? Pues lo mismo me sucede á mí, de modo que podemos pasear juntos.» Se parte aquí de la noción de que dos personas aficionadas al mismo placer pueden gustarle juntas, pero aplicándola á un caso que excluye toda comunidad. Un criado, viendo que el gabán de pieles de su amo va quedándose pelado, le frota con aceite de bellotas ó con aceite de Macassar, partiendo de la idea de que este líquido hace crecer el pelo. Los guardias de una prevención admiten á un detenido cuya custodia se les ha encomendado en una partida de naipes con que entretienen el tiempo: como el preso hiciera trampas y provocase disputas, le echan á la calle; partian éstos de la noción general de que hay motivo para expulsar á los sujetos que se conducen incorrectamente en una reunión, mas olvidando que entonces se trataba de un preso al que tenían bajo su custodia, etc., etc.

De este género son también muchas de las aventuras de Don Quixote, que incluye en nociones sacadas de los libros de caballerías las realidades más heterogéneas con que tropieza, v. gr., cuando por socorrer á los oprimidos, pone en libertad á los galeotes. A esta categoría pertenecen también las historias de todos los barones de Münchhausen, con la diferencia de que aquí no se trata ya de historias verdaderas ó posibles, sino de cuentos imposibles que se quiere hacer creer á los oyentes ó lectores. En las historias de esta clase, el hecho está presentado siempre de tal manera que, tomado en abstracto, es decir, *pensado* comparativamente, *a priori*, parece posible y plausible, pero cuando se llega á la *intuición* del hecho particular, a

posteriori, se advierte la imposibilidad y lo inadmisibile del caso, provocando entonces la risa la incongruencia entre el pensamiento y la intuición. Lo mismo sucede en el cuento de la batalla de los perros que se devoraron mutuamente con tal furia, que no quedaron más que los rabos.

En algunos casos visibles, la noción á la cual se refiere el hecho real, no necesita ser enunciada ni siquiera indicada, pues se presenta por sí misma á nuestra conciencia en virtud de la asociación de ideas. Cuéntase del actor Garrick, que en mitad de uno de los pasajes más trágicos de una obra que estaba representando, se echó á reír á carcajadas: era que un espectador que tenía mucho calor, para enjugarse el sudor de la cabeza, había puesto la peluca á su perro, que con las patas sobre la barandilla de la galería, miraba fijamente á la escena. El aspecto del perro despertaba en el actor la noción de un espectador. Por igual motivo, la figura de ciertos animales como el mono, el kanguroo, la liebre del Cabo y otros, nos hacen reír porque su cara tiene algo que recuerda la humana, y esto hace que al referirlos á la noción de hombre, advirtamos presto la incompatibilidad.

Las nociones cuya incompatibilidad manifiesta con la intuición nos hace reír, pueden ser de otro ó nuestras. En el primer caso nos reímos á costa del prójimo; en el segundo, experimentamos una sorpresa que nos agrada á veces, ó al menos nos divierte. Los niños y las personas incultas se rien de cualquier cosa, aunque sea una contrariedad, con tal que suceda inopinadamente y venga á demostrarles que era errónea la noción preconcebida que tenían. Generalmente la risa es un estado agradable; descubrir la incongruencia entre el pensamiento y la intuición, ó sea la reali-

dad, nos causa placer y nos abandonamos á la alteración convulsiva que este descubrimiento nos produce. La razón de ello es la siguiente: cuando aparece esta contradicción entre el objeto intuitivo y el pensamiento, la intuición queda siempre vencedora, puesto que ella no está sujeta á error, ni tiene necesidad de que algo extraño la justifique porque ella misma es su defensa. Su conflicto con el pensamiento procede, ahondando en el análisis, de que aquél no puede llegar con sus conceptos á abarcar toda la infinita variedad ni los matices todos de lo real. Esta victoria del conocimiento intuitivo sobre el pensamiento nos place, porque percibir intuitivamente es el modo primitivo del conocimiento, modo inseparable de la naturaleza animal y en el cual se representa todo lo que directamente satisface á la voluntad; es el intermediario de lo presente, del goce y de la alegría, y además no exige esfuerzo. Lo contrario ocurre con el pensamiento. Es este el conocimiento elevado á la segunda potencia y no se ejercita jamás sin algún esfuerzo, siendo considerable á veces el que requiere; es además aquel conocimiento en el cual las nociones se oponen á la satisfacción de nuestros deseos inmediatos, pues en su cualidad de intermediario del pasado, de lo por venir y de las meditaciones graves, estas nociones son el vehículo de nuestros temores, nuestros arrepentimientos y nuestros cuidados. Debe sernos grato, por consiguiente, ver de cuando en cuando en falta y acusada de deficiente á la razón, ese severo, perpetuo é importuno dómine. He aquí por qué la risa es parienta próxima de la alegría.

Como el animal no posee razón ni nociones generales, está privado de la facultad de la risa, como lo está del lenguaje. La risa es, pues, un privilegio y un

rasgo característico de la humanidad. Sin embargo, dicho sea de paso, el único amigo del hombre, el perro, posee un don análogo, exclusivamente propio de él y que le caracteriza: la manera tan expresiva, afectuosa y profundamente sincera de mover la cola. ¡Qué contraste ofrece esta manifestación otorgada al perro por la naturaleza con las muecas y piruetas de cortesía que hace el hombre, y cuán superior es á ellas en sinceridad, por lo que toca al presente, cuando menos!

Lo contrario á la risa y á la broma es lo serio. Consiste, por consiguiente, en la conciencia de la conformidad completa entre la noción ó pensamiento y la intención ó realidad. El hombre serio está convencido de que piensa las cosas tales como son, y de que son tales como él las piensa. Por esto mismo, la transición de lo más seriamente serio á la risa es muy fácil y puede ser provocada por cualquier bagatela. Cuanto más completa es aquella conformidad que se admitía al hallarse serio, más fácilmente la destruye la menor contradicción que se descubra. Por eso, cuanto más serio es un hombre, más capaz es también de reír de todo corazón. Las personas de mediano valor intelectual y moral suelen tener una risa forzada y falsa. En general, puede decirse que la manera de reír de una persona y las cosas que la hacen reír, son indicios seguros de su carácter. Las relaciones entre uno y otro sexo ofrecen materia tan fácil para bromas, que requiere poco ingenio, como lo pueba la abundancia de cuentos obscenos, pero esto no sucedería si el fondo de la cuestión no fuera de lo más serio que hay.

Nos duele que los demás se rían de lo que decimos ó hacemos seriamente, y esto procede de que la risa significa que hay una gran incongruencia entre nuestro pensamiento y la realidad. Por eso el atributo *ri-*

dículo es ofensivo. La *risa* irónica advierte al adversario vencido cuán incompatibles eran las nociones que tenía con la realidad que le oponemos triunfalmente. La risa amarga con que nos reímos de nuestra propia situación cuando descubrimos con terror una verdad que viene á aniquilar y á hacer ilusorias esperanzas que creíamos fundadas, expresa con energía que acabamos de convencernos de la disparidad entre los pensamientos que alimentaba en nuestro espíritu una loca confianza en los hombres y en la suerte, y la realidad que ante nosotros se quita el velo.

Lo risible producido con intención se llama broma, y tiende á provocar un desacuerdo entre la realidad y las nociones de una persona, sacando de su lugar propio uno de ambos términos. Lo *serio* consiste, por el contrario, en la conformidad existente ó que se procura establecer entre uno y otro elemento. Cuando la broma se oculta tras lo serio produce la ironía, *vervi gracia*, cuando aparentando seriedad fingimos aprobar y compartir las opiniones de alguno, siendo en realidad contrarias á las nuestras, de suerte, que el resultado final le desconcierta tanto por lo que toca á nuestro modo de ver como al suyo. Así procedía Sócrates con Hippias, Protágoras, Gorgias y otros sofistas y aun con sus interlocutores en general.

Lo inverso de la ironía es lo serio disimulado tras la broma, que es lo que se llama *humorismo* y llaman los ingleses *humour*. Se podría decir que es el contrapunto doble de la ironía. Pero definir el humorismo como la *penetración recíproca de lo finito con lo infinito*, no demuestra otra cosa que la perfecta incapacidad intelectual de los que gustan de estas frases huecas.

La ironía es objetiva, está enderezada contra los

demás. El humorismo es subjetivo y se refiere ante todo á nosotros mismos. Por eso hallamos entre los antiguos los grandes modelos de ironía y entre los modernos los grandes modelos de humorismo. Proviene éste de una disposición personal, seria y elevada, que involuntariamente choca con un mundo heterogéneo por su vulgaridad, sin poderlo evitar ni poder tampoco mudarse á sí misma dicha disposición. Se procura entonces como medio conciliatorio abrazar en las mismas nociones la opinión propia y el mundo exterior, de donde resulta un doble contraste con el pensamiento real, ya en un sentido, ya en otro, lo cual produce el efecto de lo risible provocado intencionalmente, es decir, de la broma, pero de una broma tras la cual se entrevé la profunda seriedad de lo que esconde. La ironía comienza con gravedad y acaba riendo. El humorismo procede á la inversa. Las palabras de Mercurio, antes copiadas, son ya un ejemplo de humorismo. Véanse otros dos tomados de Hamlet: «*Polonio*. Humildemente pido la venia á vuestra alteza para despedirme.—*Hamlet*. Nada podáis pedirme que con mayor satisfacción os concediera, excepto mi vida, excepto mi vida, excepto mi vida.» Más adelante, en la escena de la representación teatral en la corte, Hamlet dice á Ofelia: «¿Qué ha de hacer uno sino estar alegre? Porque, mirad, ¡qué contenta está mi madre y mi padre murió hace sólo dos horas!—*Ofelia*. No, señor, hace dos meses.—*Hamlet*. ¿Tanto tiempo hace ya? Pues entonces vista de luto el diablo, yo me vestiré de gala.»

En el *Titán*, de Juan Pablo Schoppé, tocado de melancolía y meditando sobre su propio ser, se mira repetidas veces las manos y se dice á sí mismo: «He aquí un personaje sentado, de carne y hueso; yo estoy

en él; pero ¿quién es él?—Enrique Heine es un escritor realmente humorístico en su *Romancero*, en el cual se percibe tras las bromas algo profundamente serio, que parece como que se avergüenza de mostrarse al descubierto.

Nace, pues, el humorismo de una disposición particular del espíritu, y lo que entiendo por esta noción de humorismo, en sus diversos grados, es un resuelto predominio de lo subjetivo sobre lo objetivo en la manera de considerar el mundo. Toda expresión poética ó artística de alguna circunstancia cómica ó grotesca, si se quiere, es una creación humorística, cuando lo que oculta, dejándolo entrever solamente, es un pensamiento serio. A este género pertenece una estampa iluminada de Fischbein que representa una habitación alumbrada tan sólo por una chimenea; delante de ésta se halla en pie un hombre en mangas de camisa, cuya sombra se extiende desde sus pies al otro extremo de la estancia. «He aquí un hombre—dice el comentario—á quien todo le ha salido mal en el mundo y que no ha podido llegar á ser nada; ahora es feliz viendo que puede proyectar una sombra tan larga.» Si quisiera expresar seriamente lo que indica esta salida, no podría hacerlo de mejor manera que citando los siguientes versos del poema persa *Anvari Soheili*:

—¿Has perdido el imperio del mundo?
—No te aflijas; no es nada.
—¿Has conquistado el imperio del mundo?
No te regocijes; no es nada,
Dolores y dichas todo pasa,
Todo pasa en el mundo, y no es nada.

En la literatura alemana se emplea hoy constantemente la palabra humorístico, en la acepción de có-

mico, siguiendo la deplorable manía de dar á las cosas un nombre más noble que el que las pertenece. Se designa á cada cosa con el nombre de la clase superior: la casa de campo es un hotel; el cambista un banquero; la barraca de feria un circo; el concierto una academia de música, y, por consiguiente, el bufón un escritor humorístico. La palabra *humour* se ha tomado del inglés para distinguir y designar una especie particular de lo risible que se acerca á lo sublime, y que se ha observado primeramente en aquel pueblo. Mas este vocablo no estaba destinado á expresar cualquier género de bromas y de farsas, como hacen hoy generalmente en Alemania los literatos y los sabios, sin hallar oposición, pues la noción verdadera de esa variedad especial, de esa tendencia del espíritu, de ese producto de lo cómico mezclado con lo sublime, es demasiado noble y delicada para el gran público, al cual tratan de agradar aquéllos á fuerza de rebajarlo y de emplebeyecerlo todo. Términos pomposos y acepción vulgar, tal es la divisa de los tiempos que corren, y he aquí por qué se llama hoy humorista al que antes se llamaba bufón.

CAPITULO IX (1)

DE LA LÓGICA EN GENERAL

La Lógica, la Dialéctica y la Retórica se apoyan mutuamente por cuanto forman el conjunto de una *Tecnología de la razón*, título bajo el cual deberían ser enseñadas al mismo tiempo. La Lógica, como tratado del pensamiento individual; la Dialéctica, como tratado del arte de discutir, y la Retórica, como tratado del arte de hablar á la multitud (*concionatio*), corresponden con la división en singular, dual y plural ó bien en monólogo, diálogo y panegírico.

Por Dialéctica entiendo, de acuerdo con Aristóteles, el arte de dialogar, con el fin de investigar en común la verdad, principalmente la verdad filosófica. Un diálogo de esta naturaleza degenera, más ó menos, en controversia; puede decirse, por tanto, que la Dialéctica es el arte de disputar. Los diálogos de Platón son ejemplos y acabados modelos de este género. Mas, hasta ahora, se ha hecho muy poco para formular la verdadera teoría de la Dialéctica, es decir, la tecnología del arte de disputar. Por mi parte he hecho un ensayo, dando á conocer una muestra de él en el segundo volumen de *Parerga*; por eso no trataré de dicho asunto en la presente obra.

En la Retórica, las figuras desempeñan el mismo

(1) Este capítulo y el siguiente, se refieren al párrafo noveno del primer volumen.

papel que en la Lógica las figuras silogísticas. Parece que en tiempo de Aristóteles no habían sido objeto de un estudio teórico, pues él no hace mención alguna de tal cosa en sus retóricas, y nos vemos reducidos en este punto á Rutilio Lupo, epitomista de un Gorgias posterior.

Tienen de común estas tres ciencias, que se observan sus reglas sin haberlas aprendido, y más todavía, que las reglas son abstraídas de este natural empleo que de ellas se hace. Así es que con ser grande el interés teórico que ofrecen dichas ciencias sea corta su utilidad práctica, en parte, porque si bien suministran las reglas no indican las ocasiones en que deben ser aplicadas, y en parte también, porque en la práctica no hay tiempo para recordar la regla. No enseñan, pues, sino lo que cada uno sabe y aplica por sí mismo; sin embargo, su conocimiento abstracto es importante y de gran interés. Dificilmente tendrá la Lógica utilidad práctica, al menos en lo que concierne al arte de pensar por sí solo. Los defectos de nuestro raciocinio no están nunca en los silogismos, ni, por lo común, en la parte formal, sino en las proposiciones, ó sea en el fondo del pensamiento. Podemos, sin embargo, sacar algún provecho de la Lógica en la controversia, en el sentido de que podemos reducir á la forma rigurosa de silogismos regulares los argumentos engañosos que el adversario, con intención declarada ó encubierta, ponga en juego bajo el disfraz y el adorno de un discurso bien trazado. Podemos probarle así las faltas de lógica que cometa, v. gr.: la conversión simple de proposiciones generales afirmativas, los silogismos con cuatro términos, los silogismos de la segunda figura compuestos enteramente de premisas afirmativas, y otras faltas semejantes.

Creo que se podría simplificar la teoría de las leyes del pensamiento reduciéndolas á dos, á saber: la de la exclusión del tercer término y la de la razón suficiente. La primera puede expresarse así: *Todo atributo ha de poder ser, ya afirmado ó ya negado, respecto de todo sujeto. El ya indica que no puede ser afirmado y negado á la vez, y esto es precisamente lo que declaran las leyes de identidad y contradicción, las cuales vendrían á ser como corolarios del principio antes expuesto, que significa propiamente que todas las esferas de las nociones tomadas dos á dos, deben concebirse como reunidas ó como separadas, mas nunca ambas cosas á la vez, y que, por tanto, cuando se combinan palabras que expresan este tercer caso, indican una operación del pensamiento que no puede efectuarse; al descubrir esta imposibilidad caemos en la cuenta de la contradicción.*

La segunda ley, ó sea la de la razón suficiente, significa que esta afirmación ó esta negación debe ser determinada por alguna cosa distinta del juicio mismo, y esta cosa puede ser una intuición (pura ó empírica) ú otro juicio. Este principio determinante, extraño y distinto, es lo que se llama la razón del juicio. Una proposición, en cuanto se acomoda á la primera ley, es susceptible de ser pensada, y en cuanto se acomoda á la segunda, es verdadera (al menos lógica ó formalmente, si la razón del juicio no es más que otro juicio). Mas la verdad matemática ó absoluta no es otra cosa que la relación entre un juicio y una intuición, esto es, entre una representación abstracta y una representación intuitiva. Esta relación puede ser inmediata ó bien establecida mediatamente por otras proposiciones, ó sea por otras representaciones abstractas. Por ahí se ve fácilmente que una verdad no puede nunca

anular otra, sino que, por el contrario, todas las verdades deben armonizarse entre sí, puesto que en lo intuitivo, que es su base común, no hay contradicción posible. Por eso, nada tiene que temer verdad alguna de otra verdad. En cambio, el error y la impostura deben temerlo todo de cada verdad, pues por el encadenamiento lógico de todas las verdades, la verdad más lejana comunicará en un momento dado su choque al error. Esta segunda ley relaciona, pues, la lógica, con lo que no es lógica, sino la materia misma del pensamiento. En conclusión, la armonía de las nociones, ó sea de la representación abstracta con los datos suministrados por la representación objetiva, constituye, por lo que toca al objeto, la verdad; por lo que toca al sujeto, el saber.

La cópula *es, no es*, tiene la misión de expresar que las esferas de dos nociones están unidas ó separadas. Permite expresar todos los verbos con ayuda de su participio; así toda preposición consiste en el empleo de un verbo, y recíprocamente. La cópula no significa, pues, otra cosa, sino que en el sujeto hay que pensar también el atributo; esto es todo. Se puede juzgar por ahí, á qué se reduce el contenido de la cópula en su infinitivo *ser*. Y, sin embargo, este infinitivo es lo que forma el tema principal de la filosofía universitaria de los tiempos presentes. Verdad es que en esa filosofía no se pueden tomar las cosas al pie de la letra, y que la mayor parte de los que la profesan no quieren designar con la palabra *ser* más que las cosas físicas, el mundo material, al cual conceden en el fondo de su corazón, y como candorosos realistas, la más perfecta realidad. Pero hablar sencillamente de cuerpos les parece vulgar, por eso dicen *ser*, que suena más noblemente al oído, pero lo que piensan

con esa palabra es, si á mano viene, las mesas y las sillas que tienen delante.

Pues, puesto que, por qué, para qué, como, aunque, sin embargo, con todo, mas, sí, entonces, donde, y otras muchas palabras semejantes, son partículas lógicas, pues su única función es la de expresar la parte formal del proceso del pensamiento. Son, pues, un tesoro para el lenguaje, pero no todas las lenguas poseen en este punto el mismo grado de riqueza.

La regla de lógica, según la cual las proposiciones singulares en cuanto á la cantidad, es decir, aquellas cuyo sujeto es una noción individual, deben ser tratadas como las proposiciones universales, se funda en que las primeras son en realidad proposiciones universales, con la propiedad especial de que la noción de su sujeto no está representada más que por un sólo objeto real y no contiene, por consiguiente, más que un solo individuo, como, v. gr., en el caso en que dicha noción es expresada por un nombre propio. Esta propiedad no se toma en consideración hasta el momento en que se quiere pasar de la representación abstracta á la intuición, es decir, cuando se trata de realizar la noción. Mas en el trabajo del pensamiento sobre las proposiciones, no resulta de ahí diferencia alguna, precisamente porque entre las nociones singulares y las nociones generales no existe diferencia lógica: Manuel Kant significa lógicamente «todos los Manuel Kant.» Así, pues, por razón de cantidad no hay más que dos clases de proposiciones: las universales y las particulares. Una representación única no puede ser objeto de una proposición, porque no es una representación, no es un pensamiento, sino una intuición. Toda noción es, por esencia, general, y toda proposición debe tener una noción por sujeto.

La diferencia entre las proposiciones universales y las particulares resulta de la circunstancia exterior y accidental, de que la lengua no tiene una palabra especial para designar la parte que se quiere separar de la noción universal, para hacerla sujeto de una proposición particular; si la palabra existiera, la proposición particular se convertiría en proposición universal. Por ejemplo: la proposición particular «algunos árboles producen bellotas», se convierte en universal, porque hay un nombre especial para designar esa parte de la noción *árbol*, y se dice: «todas las encinas producen bellotas». Esta misma diferencia puede provenir también de que en nuestro espíritu la noción que forma el sujeto de la proposición particular, no esté separada distintamente de la noción general; expresamos entonces la primera como parte de la segunda, mientras que si no sucediera esto, la expresaríamos universalmente, y en vez de decir, v. gr., «algunos rumiantes tienen incisivos superiores», diríamos: «los rumiantes sin cuernos tienen incisivos superiores».

La proposición hipotética y la proposición disyuntiva enuncian la relación entre dos (ó varias en el caso de la proposición disyuntiva) proposiciones categóricas. La proposición hipotética expresa que de la verdad de la primera de dos proposiciones categóricas dadas conjuntamente, depende la verdad de la segunda, y de la falsedad de ésta la de la primera; por consiguiente, expresa que las dos proposiciones dadas están en relación directa en cuanto á su verdad ó su falsedad.

Al revés, la proposición disyuntiva indica que de la verdad de una de las proposiciones categóricas dadas conjuntamente, depende la falsedad de todas las de-

más, y á la inversa; por consiguiente, que estas proposiciones están en contradicción en lo que concierne á su verdad ó su falsedad.

La interrogación es una proposición en la cual uno de los tres términos permanece indeterminado, ya sea la cópula, v. gr., Cayo ¿es romano? ¿ó no lo es?; ya el predicado: «Cayo ¿es romano—ó es otra cosa?»; ya el sujeto: ¿Cayo, es un romano—ú otro es un romano? El lugar del término dudoso puede estar vacío, v. gr. ¿qué es Cayo? ¿quién es un romano?

La επαγωγή (*inductio*) de Aristóteles, es lo contrario de la απαγωγή. Esta demuestra que una proposición es falsa probando que su consecuencia no es verdadera, ó sea por la *instantia in contrarium*. La επαγωγή, demuestra que una proposición es verdadera, haciendo ver que lo es su consecuencia. Conduce, pues, por medio de ejemplos, á aceptar la proposición, como la απαγωγή conduce á rechazarla. Por consiguiente, la επαγωγή ó inducción, consiste en concluir de las consecuencias la razón, y esto, *modo ponente*, puesto que con ayuda de numerosos casos, establece una regla de que esos casos son á su vez consecuencia. Por eso no ofrece nunca una certeza absoluta, si no á lo sumo una gran verosimilitud. Con todo, esta incertidumbre *formal* puede convertirse en virtud de los casos enumerados, en una certeza *material*, de la misma manera que en matemáticas las relaciones irracionales, pueden mediante las fracciones decimales, aproximarse indefinidamente á la racionalidad.

Por el contrario, la απαγωγή ó deducción consiste, primero en concluir de la razón las consecuencias y luego en proceder *modo tollente*, demostrando la no existencia de una consecuencia necesaria, y, por tanto, la falsedad de la razón admitida. Por eso es perfecta-

mente cierta y da con un solo ejemplo *in contrarium*, mayor certeza contra la proposición establecida que la que puede suministrar la inducción con una infinidad de ejemplos. Así, es mucho más fácil refutar que que probar, derribar que construir.

CAPITULO X

DE LA SILOGÍSTICA

Aunque es muy difícil aportar alguna apreciación nueva y exacta al estudio de un asunto que han tratado innumerables autores desde hace más de dos mil años y que por su naturaleza no es capaz de progresos debidos á la experiencia, voy á someter, sin embargo, algunas de mis opiniones al juicio de los pensadores.

Un silogismo es una operación de la razón, mediante la cual, comparando dos proposiciones, resulta una tercera, sin recurrir para ello á otra noción alguna. Para esto se necesita que las dos proposiciones tengan una noción común, sin lo cual serían extrañas la una á la otra y no habría entre ellas ningún lazo. Cuando esa condición existe, aquéllas dan nacimiento á un vástago que tiene algo de su padre y algo de su madre. Esta operación no es un acto de la voluntad, sino de la razón, la cual, cuando tiene ante sí dos proposiciones de este género efectúa por sí misma dicha operación según sus leyes propias; entendido así, este acto no es subjetivo sino objetivo y regido por estrictas reglas.

Se puede preguntar incidentalmente, si en el silogismo la proposición que resulta de las dos que se comparan, enseña alguna cosa que no se supiera ya. Hablando en absoluto, puede decirse que no, pero algo nuevo enseña en cierta medida. Lo que se aprende mediante ella estaba contenido ya en lo que se sa-

bía, luego era sabido. Pero se ignoraba saberlo, á la manera que se posee una cosa, sin saber su posesión, lo cual equivale á no poseerla. No se sabía, pues, más que implícitamente, lo que la proposición resultante enseña; con ella se sabe explícitamente. La diferencia puede ser en ocasiones tan considerable, que la conclusión nos parezca una verdad nueva. Por ejemplo:

Los diamantes son piedras,

Los diamantes son combustibles,

Luego hay piedras combustibles.

La esencia del silogismo consiste en que reconocemos claramente haber pensado lo que enuncia la conclusión, al mismo tiempo que pensábamos las premisas. Es, por consiguiente, para nosotros, un medio de darnos cuenta más exacta de nuestro propio saber, de informarnos con exactitud de lo que sabemos y de llevar nuestra atención hacia ello. La ciencia que resulta de la conclusión estaba latente y no producía más efecto que el que produce el calor latente sobre el termómetro. Quien tiene sal tiene cloro, pero como si no le tuviese, puesto que el cloro no puede obrar como tal sin una operación química que le extraiga, y entonces es cuando realmente le poseemos. Lo mismo sucede con el saber que nos proporciona una mera conclusión de premisas conocidas: es una noción que hasta entonces se hallaba combinada y latente y que ponemos en libertad. Podrán parecer algo exageradas estas comparaciones, mas no lo son. Como rápidamente y sin formalidad alguna sacamos de nuestros conocimientos el gran número de conclusiones que encierran, lo cual hace que no las recordemos claramente, nos parece que no hay premisas de las cuales puedan sacarse conclusiones y que permanezcan mucho

tiempo sin empleo, y creemos poseer ya completamente todas las conclusiones contenidas en el dominio de nuestro saber. Mas esto no ocurre siempre; dos premisas pueden existir aisladas mucho tiempo en nuestro cerebro, hasta que al fin una ocasión las junta y surge de súbito la conclusión como brota del choque del acero con el pedernal la chispa. Así, en lo que concierne á las apreciaciones teóricas, como á los motivos determinantes de las acciones, las premisas recogidas del exterior pueden existir durante mucho tiempo en nuestro espíritu; las comparamos con el resto de nuestros conocimientos por procedimientos muchas veces semiinconscientes y que no llegan acaso ni á formularse con palabras; las *rumiamos*, las *batimos* en cierto sentido hasta que la mayor tropiezo con la menor que le conviene, toman ambas la forma y la posición conveniente y la conclusión aparece de repente como una luz que se hace sin nuestro concurso y como por inspiración. Es cierto que esta operación se realizará más pronto y más fácilmente en los cerebros superiores que en los vulgares, y precisamente porque se trata de una operación espontánea y que se hace por sí misma sin conciencia clara, no es posible adquirir esta facultad por medio del estudio. Goete ha dicho:

Para saber cuán fácil es una cosa

Hay que haberla inventado ó haberla percibido.

Se puede comparar la operación intelectual que acabamos de describir á uno de esos candados compuestos de anillos con letras que suelen usarse en las maletas de viaje; á fuerza de ser sacudido y movido de diversas maneras, llega el caso de que las letras se combinan formando la palabra elegida y el candado se abre. Por lo demás, debe tenerse presente que el silo-

gismo consiste en la marcha de los pensamientos mismos, y que las palabras y frases que lo expresan no hacen más que mostrar las huellas que quedan, así como las figuras acústicas marcan en la arena las vibraciones de los sonidos. Cuando queremos someter alguna cosa á nuestras reflexiones, juntamos los datos que poseemos; estos datos se concretan en proposiciones que aproximamos unas á otras para compararlas, tras lo cual mediante el empleo de las tres figuras silogísticas se desprenden inmediatamente las conclusiones que aquéllas implican. Tan rápida es esta operación, que durante ella se recurre poco ó no se recurre nada á las palabras y sólo la conclusión se enuncia formalmente. Sucede á veces, por esto, que cuando, ya valiéndonos de ese medio, ya por la vía puramente intuitiva, ó sea por un feliz atisbo, hallamos alguna verdad nueva, la consideramos como una conclusión y buscamos sus premisas, es decir, tratamos de establecer la prueba, pues por regla general reconocemos las verdades antes de tener pruebas de que lo son. Removemos entonces cuantos conocimientos poseemos á fin de ver si hallamos entre ellos alguna verdad en la cual aquella otra recientemente descubierta esté implícitamente contenida, ó dos proposiciones de cuya comparación resulte dicha verdad en forma de conclusión. En cambio, todo proceso judicial nos ofrece el ejemplo de un silogismo de la primera figura, en gran escala y bajo todas las formas. El litigio ó delito que forma el objeto de los debates es la menor formulada por el demandante ó querellante, el artículo de ley aplicable á aquella especie de actos es la mayor; la conclusión es la sentencia, que el juez no tiene más que pronunciar, pues se desprende forzosamente de las premisas. Voy á tratar ahora de exponer, lo más sencilla y

exactamente que me sea posible, el mecanismo del silogismo.

Un *juicio*, que es la operación elemental, pero la más importante del pensamiento, consiste en la comparación de dos nociones; el silogismo en la comparación de dos juicios. Sin embargo, en los tratados de Lógica destinados á la enseñanza, se suele definir también al silogismo como una comparación de nociones, sólo que en vez de ser dos como en el juicio, son tres; es decir, que por la relación que existe entre dos de estas nociones y la tercera se viene en conocimiento de la relación en que se hallan las dos primeras. No puede negarse la exactitud de este modo de considerar el silogismo; y como además permite representar gráficamente las relaciones silogísticas por medio de las esferas de las nociones, cosa que apruebo, tiene la ventaja de facilitar mucho la inteligencia del asunto. Pero me parece que en esto, como en otras muchas materias, la facilidad de la explicación se adquiere á expensas de su fundamento, pues no se aprende así á conocer el verdadero proceso del raciocinio, con el cual las tres figuras del silogismo y su necesidad mantienen íntima relación.

En efecto; el silogismo no opera con simples nociones, sino con juicios completos que exigen esencialmente, primero la cualidad, que se halla en la cópula y no en las nociones; después la cantidad, y, por último, la modalidad, que viene á unirse á las otras dos condiciones. La definición del silogismo como una comparación entre tres nociones, adolece, pues, del defecto de que descompone las proposiciones en sus elementos últimos (las nociones), lo cual hace que el eslabón intermediario de la unión desaparezca y que se pierda de vista lo que es esencialmente propio de las propo-

siciones como tales y en su totalidad, y produce necesariamente la conclusión.

Es análoga esta falta á la que se cometería en la Química orgánica, si, por ejemplo, en el análisis de los vegetales, los descompusiéramos inmediatamente en sus últimos elementos; se obtendría así de todas las plantas, carbono, hidrógeno y oxígeno, pero se perderían las combinaciones que producen las diferencias específicas; para obtenerlas hay que detenerse en los compuestos superiores llamados alcaloides, guardándose de descomponer éstos á su vez.

De tres nociones dadas no se puede sacar una conclusión. Es verdad que se añade, y se dice bien, que es necesaria la relación de dos de ellas con la tercera. Mas la expresión de esta relación es precisamente lo que constituye las *proposiciones* que relacionan dichas nociones, de donde resulta que la materia del silogismo la forman proposiciones y no meras nociones. Por consiguiente, el silogismo es esencialmente una comparación entre dos proposiciones, y por medio de estas, por medio de los juicios que expresan, y no por medio de las tres nociones, se efectúa en nuestra mente la operación del raciocinio hasta cuando es incompleta y no se enuncia con palabras. Para comprender bien los procedimientos técnicos del raciocinio hay que mirarle así, como un encadenamiento de juicios íntegros, no descompuestos. Así es como se nos hace evidente la necesidad racional de las tres figuras del silogismo.

Así como en la demostración de la silogística por medio de las esferas de las nociones, se representan éstos en forma de círculos, al hacer la demostración por medio de proposiciones completas debemos representarlas bajo la figura de *bastones* que aproximamos

unos á otros, ya por este, ya por el otro extremo, á fin de compararlos; las diferentes maneras de realizar esto nos dan las tres figuras del silogismo. Como cada premisa tiene su sujeto y su predicado, debemos figurarnos colocados en los dos extremos de cada bastón. Se comparan las dos proposiciones bajo el respecto de las dos nociones que difieren en ellas, pues, como hemos dicho, la tercera tiene que ser la misma en ambas proposiciones y no es susceptible de comparación, aunque sirve para comparar las otras, como término medio. Por consiguiente, no es ella la cosa principal, sino un mero intermediario. Las dos nociones diferentes, son por el contrario, el objeto mismo del pensamiento, y el fin del silogismo es descubrir su relación recíproca por medio de las proposiciones en las cuales están contenidas. He aquí por qué la conclusión no habla más que de ellas, y no del término medio, que no es más que un intermediario, una escala que se deja á un lado después de haberse servido de ella. Si en una de las dos premisas, la noción idéntica para las dos proposiciones, ó sea el término medio, es el sujeto, la noción que habrá que comparar será su atributo y viceversa. Se presentan pues *a priori* tres casos posibles: ó se compara el sujeto de una de las premisas con el atributo de la de otra, ó se comparan los dos sujetos, ó se comparan los dos predicados. Así nacen las tres figuras silogísticas de Aristóteles. En cuanto á la cuarta, añadida impertinentemente, es artificial y bastarda. Se atribuye á Galieno, mas esta suposición no se funda mas que en autoridades árabes. Cada una de las tres figuras señala una diferente marcha de raciocinio, mas las tres son legítimas y naturales.

Si en las dos proposiciones que se comparan, el fin

de la comparación es averiguar la relación que media entre el atributo de la una y el sujeto de la otra, tenemos la primera figura. Es ésta la única que ofrece la ventaja de que las nociones que figuran en la conclusión como sujeto y atributo, figuraban ya con la misma calidad en las premisas, mientras que en las dos otras figuras, uno de los dos términos, sea sujeto ó atributo, tiene que cambiar de papel en la conclusión. Pero de ahí se desprende que en la primera figura el resultado ofrece menor novedad y sorprende menos que en las otras. La ventaja de la primera figura depende de que se compara el atributo de la mayor con el sujeto de la menor y nunca á la inversa. Esta regla es esencial aquí, y hace que el término medio ocupe los dos lugares de nombres contrarios, á saber, el sujeto en la mayor y el atributo en la menor, lo cual nos demuestra una vez más que su significación es secundaria y subordinada, pues le vemos figurar como un peso que se coloca según las necesidades, ya en uno ya en otro de los platillos de la balanza. La marcha del discurso en esta figura es la siguiente: el atributo de la mayor conviene al sujeto de la menor, porque el sujeto de la mayor es atributo del sujeto de la menor, y en caso de negación, lo contrario es verdad por el propio motivo (que no conviene el atributo, etc.) En esta figura atribuimos, pues, á la cosa contenida en una noción una cierta cualidad, porque ésta depende de otra cualidad que sabemos que pertenece á la cosa en cuestión, ó á la inversa. En consecuencia, el principio directivo de esta figura es el siguiente: *nota notae est nota rei ipsius, et repugnans notae est repugnat rei ipsi.*

Si comparamos ahora dos proposiciones con el fin de hallar la relación que pueda existir entre sus suje-

tos, tenemos que tomar por escala común su predicado; éste formará entonces el término medio y deberá ser idéntico en ambas proposiciones. Esta es la segunda figura que establece la relación recíproca entre dos sujetos por medio de la relación que tienen con un solo atributo. Mas esta relación no puede resultar significativa más que cuando el predicado común se afirma de uno de los dos sujetos y se niega del otro, pues así es como resulta su principio esencialmente distintivo. Pues si se afirmara de ambos, nada decidiría en cuanto á su relación mutua, puesto que cada atributo conviene á una infinidad de sujetos, y todavía sería menos decisivo si se negara de los dos. Este es el carácter principal de la *segunda figura*: que las dos premisas deben tener cualidad contraria; la una debe ser afirmativa, la otra negativa. Por consiguiente, la regla suprema es *sit altera negans* y su corolario, *e meris affirmativis nihil sequitur*. Se infringe frecuentemente esta regla cuando la argumentación es poco ceñida y compuesta de muchas proposiciones intermedias.

Lo que acabamos de decir muestra cuál es la marcha del raciocinio representada por esta segunda figura; examinamos dos especies á fin de distinguir una de otra y establecer que no son del mismo género, y lo conseguimos mostrando que tal propiedad es esencial á una y falta á otra. Un ejemplo nos demostrará que la segunda figura es la forma que adopta espontáneamente esta marcha del pensamiento y la única que la expresa bien categóricamente:

Todos los peces tienen la sangre fría,
Ninguna ballena tiene la sangre fría,
Luego la ballena no es pez.

Este mismo pensamiento expresado en la primera

figura se presenta, por el contrario, en forma lánguida y forzada, como hecho á pedazos, con diversas piezas.

Ningún animal de sangre fría es una ballena,
Todos los peces tienen la sangre fría,
Luego ningún pez es una ballena,
Y por consiguiente, la ballena no es pez.

Véase ahora otro ejemplo de menor afirmativa:

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

El principio directivo en esta figura, para los casos de menor negativa, es: *cui repugnat nota, etiam repugnat notatum*, y para los de menor afirmativa: *notato repugnat id cui nota repugnat*. Lo cual se reduce á esto: Dos sujetos que tienen con el mismo atributo relaciones opuestas, están en relación negativa.

El tercer caso es aquel en que comparamos dos proposiciones á fin de hallar la relación que existe entre sus atributos: esta es la *tercera figura*, en la cual el término medio es sujeto en ambas premisas. Desempeña entonces el papel de *tertium comparationis*; de escala que se aplica á las dos nociones que estudiamos, ó, por decirlo así, de reactivo químico, por el cual las tratamos para descubrir su relación mutua en virtud de la relación que con aquél mantienen. Por consiguiente, la conclusión dirá si existe entre ellas una relación de sujeto á atributo y hasta dónde llega. En esta figura, el discurso versa sobre dos propiedades que estamos dispuestos á admitir como *inconciliables* ó bien como *inseparables*, y para convencernos de ello las ponemos como atributo del mismo sujeto en dos proposiciones distintas. Resulta entonces, ó bien que las dos propiedades convienen al mismo objeto, y, por

tanto, se demuestra su compatibilidad, ó bien que el objeto posee una y no admite la otra, ó sea la *incompatibilidad* de ambos. En el primer caso, las premisas son ambas afirmativas; en el segundo, son las dos negativas; ejemplo:

Algunos animales están dotados de lenguaje,

Todos los animales son seres que carecen de razón,

Luego algunos seres que carecen de razón están dotados de lenguaje.

Según Kant («La falsa sutileza», § 4), este silogismo sólo es concluyente porque añadimos con el pensamiento «luego algunos seres desprovistos de razón son animales». Esto me parece superfluo y no creo que esa sea la marcha natural del raciocinio. Para efectuar directamente la misma operación por medio de la primera figura, deberíamos decir:

Todos los animales carecen de razón,

Algunos seres dotados de lenguaje son animales,

Pero evidentemente no es esta la marcha natural del discurso; por el contrario, habría que alterar los términos de la conclusión que se deriva: «algunos seres dotados de lenguaje carecen de razón», para que resultase la proposición final que nos da inmediatamente la tercera figura, y que era el fin á que tendía el razonamiento.

Véase otro ejemplo:

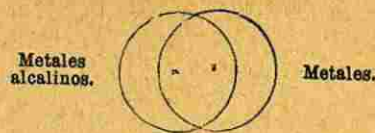
Todos los metales alcalinos son menos densos que el agua,

Todos los metales alcalinos son metales,

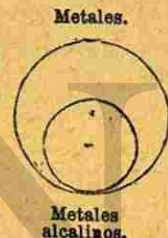
Luego algunos metales son menos densos que el agua.

Si trasladamos este silogismo á la primera figura, hay que invertir la menor diciendo: «algunos metales son metales alcalinos», y expresa entonces únicamen-

te que algunos metales están contenidos en la esfera de los metales alcalinos; la representación gráfica sería esta:



Cuando en realidad sabemos que todos los metales alcalinos están comprendidos en la esfera de los metales, de este modo:



Siguese de ahí que si la primera figura fuese la única normal, para pensar normalmente deberíamos pensar menos de lo que sabemos y pensar de un modo indeterminado lo que sabemos determinada-mente. Semejante suposición levanta muchas objeciones. En general, no podemos admitir que en los silogismos de la segunda y de la tercera figura invirtamos tácitamente una proposición. Estas dos figuras representan, por el contrario, procesos intelectuales tan conformes á la razón como el de la primera.

Veamos ahora un ejemplo de la segunda especie de la tercera figura, ó sea el caso de la incompatibilidad de los dos predicados, debiendo ser, por consiguiente, negativa una de las premisas:

Ningún budhista cree en Dios,

Algunos budhistas son sensatos,

Luego algunas personas sensatas no creen en Dios. Así como en los ejemplos anteriores lo que formaba el problema del raciocinio era la compatibilidad de dos propiedades, en éste lo que forma ese problema es la incompatibilidad. Se resuelve la cuestión aproximando al mismo sujeto ambas propiedades y demostrando que una le conviene y otra no; de este modo se llega al fin directamente, mientras que, valiéndonos de la primera figura, llegaríamos indirectamente. Para reducir á dicha primera figura el citado silogismo, habría que invertir la menor, diciendo: «Algunos hombres sensatos son budhistas», lo cual sería una enunciación defectuosa de lo que queremos significar, que es que «algunos budhistas son, sin embargo, personas sensatas».

El principio directivo de esta figura, en su modo afirmativo, es: *Ejusdem rei notae, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notae particularis*; y para el modo negativo: *Notae rei competents, notae eidem repugnanti, particulariter repugnat, modo sit altera universalis*. O sea: si de un mismo sujeto se afirman dos atributos, uno de ellos al menos universalmente, se pueden afirmar el uno del otro particularmente, y por el contrario, se pueden negar particularmente el uno respecto del otro, desde el momento en que uno de ellos está en contradicción con el sujeto cuando se afirma que el otro le conviene, á condición de que la contradicción, ó la conveniencia, se afirme universalmente.

En la cuarta figura se trata de comparar el sujeto de la mayor con el atributo de la menor, pero en la conclusión es preciso que las dos cambien nuevamente de valor y de lugar, de suerte que lo que era sujeto en la mayor se convierta en atributo, y lo que era

atributo en la menor se cambie en sujeto. Resulta, pues, evidente, que esta figura no es otra que la primera arbitrariamente alterada, y no expresa bien un orden de pensamiento verdaderamente conforme á la razón.

En cambio, las tres verdaderas figuras son los tipos de tres operaciones reales del pensamiento, esencialmente distintas. Tienen de común entre sí dichas figuras que consisten en la comparación de dos proposiciones, que sólo puede ser fecunda cuando estas proposiciones tienen una noción común. Si nos representamos las premisas bajo la forma de dos bastones, podemos imaginarnos la noción común bajo la figura de un gancho que sirviera para juntarlos. Se podría emplear en la enseñanza este sistema gráfico. Lo que distingue á las tres figuras entre sí es que se comparan las dos proposiciones, ya desde el punto de vista de los dos sujetos y los dos predicados, ya del sujeto de la una y el predicado de la otra. Como una noción no tiene la propiedad de ser sujeto ó atributo sino en cuanto forma parte de una proposición, esto confirma mi parecer de que en el silogismo lo que se compara en primer término son las proposiciones, pues si bien se comparan las nociones es en cuanto forman parte de aquéllas.

En la comparación de dos proposiciones, lo que hay de esencial son los términos desde el punto de vista de los cuales comparamos aquéllas, y no el término por medio del cual se hace la comparación: los primeros son las nociones distintas, el segundo es el término medio, ó sea la noción idéntica ó común á las dos proposiciones.

Por consiguiente, Lambert, ó, si se quiere, antes de él Aristóteles y después casi todos los modernos, están

en terreno falso cuando para analizar el silogismo parten del término medio como el más importante y consideran el lugar que ocupa como el carácter esencial del silogismo. Por el contrario, su papel es secundario y su posición una consecuencia de la importancia lógica de las nociones que se comparan. Estas pueden ser asimiladas á dos sustancias que se trata de examinar químicamente y el término medio al reactivo de que nos valemos para analizarlas. Ocupa siempre este término medio el lugar que dejan vacío las nociones que se trata de comparar y no reaparece en la conclusión. Se le escoge atendiendo á que es conocida su relación con las dos nociones y es el propio para ocupar el lugar disponible; por eso se le puede cambiar, con frecuencia, sin que padezca el silogismo.

Por ejemplo, en el silogismo:

Todos los hombres son mortales,

Cayo es un hombre.

Se puede cambiar el término medio *hombre* por *ser animado*.

En este otro ejemplo:

Todos los diamantes son piedras,

Todos los diamantes son combustibles,

en lugar del diamante podemos poner antracita. Es indudable que el término medio es muy útil como signo exterior, que sirve para conocer en seguida la figura del silogismo. Mas el carácter fundamental de una cosa que deseamos explicar, debemos buscarlo en lo que hay de esencial en ella, y aquí lo esencial, cuando relacionamos dos proposiciones, es saber si lo que nos proponemos es comparar sus atributos, sus sujetos ó el atributo de la una con el sujeto de la otra.

Para que de las premisas pueda salir alguna conclusión es necesario que las dos proposiciones tengan

una noción común; además se necesita que no sean ni ambas negativas, ni ambas particulares; y, por último, cuando las dos nociones que se van á comparar son sujetos en las premisas, éstas no deben ser afirmativas ambas.

Como símbolo del silogismo puede tomarse la pila voltaica: su punto neutro central representa el término medio, que es el vínculo de unión de las dos premisas, por virtud del cual puede desprenderse de ellas una conclusión; las dos nociones diferentes objeto de la comparación, son los dos polos contrarios; al aproximar éstos por medio de los hilos conductores, que representan la cópula en las dos proposiciones, su contacto hace brotar la chispa, la nueva luz de la conclusión.

CAPÍTULO XI (1)

DE LA RETÓRICA

La elocuencia es el don de transmitir á los demás nuestras convicciones acerca de algún objeto, de despertar en otros hombres los sentimientos que á nosotros nos animan y de establecer así corrientes simpáticas de ideas entre ellos y nosotros. Para conseguirlo es preciso que con ayuda de las palabras hagamos penetrar en su espíritu la corriente de nuestros pensamientos con tal fuerza que desvíe de su cauce el pensamiento de ellos, arrastrándole á seguir el curso del nuestro. Esta obra maestra será tanto más meritoria cuando más se apartare la dirección del pensamiento de aquellos á quienes persuadimos de la dirección del nuestro. Se comprende que la pasión y la convicción personal den elocuencia y que sea ésta más bien un don natural que un talento adquirido; pero, con todo, el arte ayuda á la naturaleza.

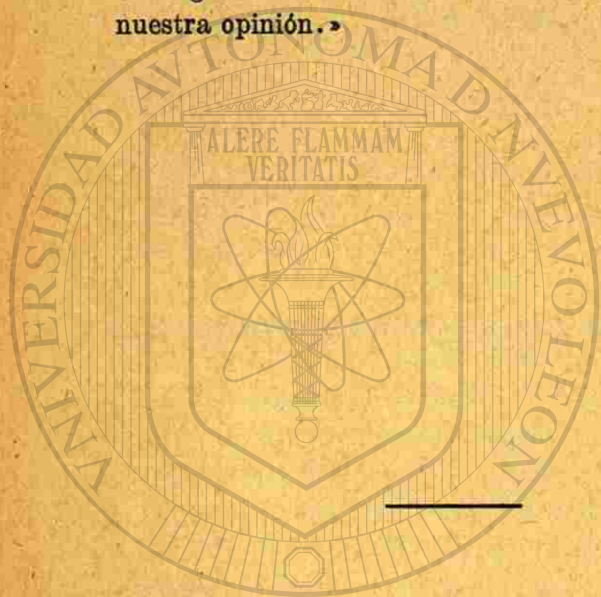
Para convencer á cualquiera de una verdad que está en oposición con un error que profesa, la primera regla que debemos seguir es fácil y natural: *hay que enunciar primero las premisas y á seguida de ellas la conclusión*. Sin embargo, es raro que se observe esta

(1) Este capítulo se relaciona con el final del párrafo 9 del primer volumen.

regla; de ordinario se procede al revés, porque la precipitación, el apasionamiento y la manía de tener siempre razón, nos impulsa á gritar la conclusión con toda la fuerza de nuestros pulmones y á lanzársela á la cara á quien sostiene una opinión errónea contraria á la nuestra. Así ocurre que el adversario se previene en contra y se opone con toda su voluntad á los argumentos y premisas cuya conclusión sabe de ante mano. Conviene, pues, mantener la conclusión cuidadosamente oculta, para formular premisas claras y completas sobre todos los aspectos de la cuestión. Hasta vale más, si es posible, no enunciar del todo la conclusión, pues se presentará por sí misma necesariamente al auditorio, y la convicción que en él ha de producir será tanto más sincera cuanto que irá acompañada no de un sentimiento de confusión, sino de la satisfacción de sí mismo por haberla hallado. En casos muy difíciles se puede simular que buscamos otra conclusión distinta de aquella á que tienden nuestras miras. Modelo de este género es el famoso discurso de Antonio en el *Julio César*, de Shakespeare.

Muchas personas, cuando sostienen una tesis, cometen la falta de afirmar con seguridad cuanto se les ocurre en su favor, mezclando lo verdadero con aquello que sólo lo es á medias ó en apariencia. Mas lo falso se conoce en seguida ó se sospecha y hace sospechoso á lo verdadero: los argumentos sólidos deben exponerse limpios de toda escoria, guardándonos de defender una verdad por medio de argumentos deficientes, y, por tanto, sofisticos, puesto que los alegamos como si fueran suficientes. Si no, el adversario rebate estas razones y aparenta haber rebatido la verdad que se apoyaba en ellas; en suma, hace pasar argumentos *ad hominem* por argumentos *ad rem*.

Acaso los chinos van demasiado lejos en el sentido contrario cuando dicen: «El que es elocuente y tiene la lengua agil puede dejar la mitad de una proposición sin enunciar: cuando la razón nos asiste nada arriesgamos con conceder las tres décimas partes de nuestra opinión.»



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

CAPITULO XII (1)

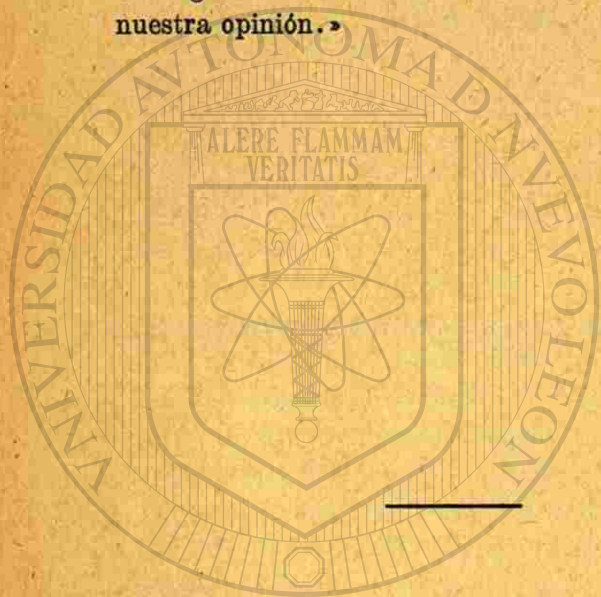
TEORÍA DE LA CIENCIA

Del análisis que hemos hecho en los capítulos anteriores de las diversas funciones de la inteligencia, resulta claramente que para hacer de ellas un uso acertado son necesarias las siguientes condiciones:

- 1) Percibir exactamente, por medio de la intuición, los objetos reales que examinamos, con todas sus propiedades esenciales y todas sus relaciones. Estos son los datos.
- 2) Formar con ellos nociones precisas, es decir, agrupar sus propiedades en abstracciones exactas, que se convierten en seguida en materiales del pensamiento.
- 3) Comparar estas nociones, ya con los objetos de la intuición, ya unas con otras ó con el resto de las nociones que poseemos, de modo que formemos juicios exactos y pertinentes que abarquen y agoten la materia; en pocas palabras, juzgar bien el asunto.
- 4) Reunir y combinar esos juicios para formar premisas de silogismos; esta elección y esta combinación de juicios pueden variar mucho, y de ellas depende el verdadero resultado de toda la operación. Lo importante es que una libre meditación elija de entre todas las combinaciones posibles de los juicios re-

(1) Este capítulo se relaciona con el párrafo 14 del primer volumen.

Acaso los chinos van demasiado lejos en el sentido contrario cuando dicen: «El que es elocuente y tiene la lengua agil puede dejar la mitad de una proposición sin enunciar: cuando la razón nos asiste nada arriesgamos con conceder las tres décimas partes de nuestra opinión.»



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

CAPITULO XII (1)

TEORÍA DE LA CIENCIA

Del análisis que hemos hecho en los capítulos anteriores de las diversas funciones de la inteligencia, resulta claramente que para hacer de ellas un uso acertado son necesarias las siguientes condiciones:

- 1) Percibir exactamente, por medio de la intuición, los objetos reales que examinamos, con todas sus propiedades esenciales y todas sus relaciones. Estos son los datos.
- 2) Formar con ellos nociones precisas, es decir, agrupar sus propiedades en abstracciones exactas, que se convierten en seguida en materiales del pensamiento.
- 3) Comparar estas nociones, ya con los objetos de la intuición, ya unas con otras ó con el resto de las nociones que poseemos, de modo que formemos juicios exactos y pertinentes que abarquen y agoten la materia; en pocas palabras, juzgar bien el asunto.
- 4) Reunir y combinar esos juicios para formar premisas de silogismos; esta elección y esta combinación de juicios pueden variar mucho, y de ellas depende el verdadero resultado de toda la operación. Lo importante es que una libre meditación elija de entre todas las combinaciones posibles de los juicios re-

(1) Este capítulo se relaciona con el párrafo 14 del primer volumen.

lativos á la cuestión las más eficaces y más determinantes. Pero si en el ejercicio de la primera función, es decir, en la percepción intuitiva de las cosas y de sus relaciones, se ha perdido de vista algún punto esencial, la exactitud de todas las operaciones intelectuales subsiguientes no impedirá que el resultado final sea falso, pues en lo intuitivo es donde están los datos, la sustancia verdadera de toda investigación. Mientras no se tenga certeza de que los datos son exactos y completos, conviene, en los negocios de importancia, abstenerse de tomar resolución alguna.

Una noción es *exacta*, un juicio *es verdadero*, un cuerpo es *real*, una relación es *evidente*. Una proposición de certeza inmediata es un *axioma*. Los principios fundamentales de la lógica y de las matemáticas, sacados de la intuición *a priori* y la ley de causalidad, son los únicos que revisten certeza inmediata.

Una proposición de certeza mediata es un *teorema*, y el intermediario que demuestra su certeza es una *prueba*. Cuando una proposición que sólo tiene certeza mediata se enuncia como si fuera inmediatamente cierta, se comete una *petición de principio*. Una proposición que se refiere directamente á una intuición empírica, es una *aserción*; para comprobarla por medio de la intuición, es menester el juicio. La intuición empírica no puede servir de fundamento más que á verdades particulares y no á verdades universales; pero la verdad singular, cuando se reproduce y se confirma repetidamente, adquiere universalidad, si bien relativa y provisional tan solo, quedando todavía como cosa disputable. Cuando una proposición es universalmente verdadera, de un modo absoluto, no se refiere á una intuición empírica, sino á una intuición *a priori*. Por consiguiente, no hay más ciencias absolutamente

ciertas que la lógica y las matemáticas; pero, á decir verdad, no nos enseñan más que lo que ya sabíamos de antemano, y no hacen más que dilucidar lo que existe *a priori* en la conciencia; es á saber: las formas mismas de nuestro conocimiento; la una, las formas del conocimiento abstracto; la otra, las formas del conocimiento intuitivo. Las extraemos, pues, enteramente, de nuestro propio fondo. Todo otro saber es empírico.

Una demostración demuestra demasiado cuándo se extiende á cosas ó á casos, respecto de los cuales, lo que se trata de demostrar es evidentemente falso; la demostración se refuta entonces por apagogia ó reducción al absurdo.—La *deductio ab absurdum* consiste en realidad en tomar por mayor la hipótesis falsamente establecida, uniéndola una menor verdadera y obteniendo así una conclusión que contradice ó hechos de la experiencia ó verdades indiscutibles. Usando de un rodeo, se puede emplear esta especie de demostración contra toda tesis absurda, pues el que la sostiene debe reconocer y conceder una verdad cualquiera, y entonces las deducciones de ésta, por una parte, y las de la falsa hipótesis, por otra, pueden continuarse hasta llegar á dos proposiciones que se contradigan directamente. En Platón hallamos numerosos ejemplos de este ingenioso artificio de buena dialéctica.

Una hipótesis exacta no es otra cosa que la expresión verdadera y completa del hecho existente, que hemos percibido intuitivamente en su esencia propia y en su encadenamiento íntimo. Así, la hipótesis no hace sino enunciar lo que se ha producido en el hecho.

La diferencia entre el método analítico y el método sintético la vemos indicada ya por Aristóteles, mas Proclo es quizá el primero que la ha precisado en es-

tas palabras perfectamente exactas (1). (*Methodi traduntur sequentes: pulcherrima quidem ea quae per analysin quaesitum refert ad principium, de quo jam convenit; quam etiam Plato Laodamanti tradidisse dicitur.*) In primum Euclidis librum IV.

En efecto; el método analítico consiste en reducir los datos á un principio admitido, y el método sintético á deducirlos de él. Tienen, pues, analogía con la *επαγωγή* y la *απαγωγή* de que hablamos en el capítulo IX, con la diferencia de que la *απαγωγή* no tiene jamás el fin de fundar, sino el de rebatir alguna proposición. El método analítico parte de los hechos, de lo particular, para caminar hacia los principios, hacia lo general, es decir, marcha de los efectos á las causas; el método sintético procede al contrario. Es más exacto llamarlos *método inductivo* y *método deductivo*, pues su denominación más usual es impropia y expresa mal lo que son dichos métodos.

El filósofo que comenzara por crear un método con arreglo al cual se pusiera luego á filosofar, sería comparable al poeta que comenzase por escribir una estética, para componer en seguida sus poesías de conformidad con las reglas que hubiese establecido. Ambos, filósofo y poeta, harían lo mismo que un hombre que tocara una danza para bailarla luego. El pensamiento debe hallar su camino por impulso espontáneo; la regla y la aplicación, el método y la creación deben marchar

(1) Sabido es que Proclo escribió en griego, pero se omite el texto original conservando la traducción latina que pone Schopenhauer, por ser ésta más inteligible para la mayoría de los lectores españoles y de notable fidelidad, y en consideración también á las dificultades materiales de orden tipográfico que ofrece la reproducción correcta de largas citaciones griegas.—(N. DEL T.)

unidos, inseparables, como la materia y la forma. Cuando se llega al término es cuando se puede contemplar el camino andado. La estética y la metodología son posteriores á la poesía y á la filosofía, como la gramática es más joven que las lenguas, el bajo general que la música y la lógica que el pensamiento.

Debo apuntar aquí incidentalmente una reflexión, con la cual querría, si aún es tiempo, contener un mal que se extiende de día en día. El latín ha dejado de ser la lengua de las investigaciones científicas, lo cual presenta el inconveniente de que no existe literatura científica común á la Europa entera, sino sólo literaturas nacionales, de donde viene que el sabio se vea limitado á un público mucho menos numeroso y por añadidura á un público imbuido de prejuicios nacionales y de estrechos pensamientos. Además, se ve obligado al presente á estudiar los cuatro idiomas principales de Europa, sin contar las dos lenguas clásicas. Sería, pues, de gran alivio para los sabios que los términos técnicos de todas las ciencias (á excepción de la Mineralogía) herencia de nuestros antepasados, se conservasen en latín ó en griego y así los han conservado prudentemente todas las naciones. Sólo los alemanes han tenido la desdichada idea de querer germanizarlos. Ofrece esto dos grandes inconvenientes: en primer lugar, tanto el sabio extranjero como el sabio alemán se ven obligados á aprender dobles términos técnicos de la ciencia en que se ocupan, lo cual es penoso y largo, sobre todo si son numerosos, dichos términos, como los de Anatomía. Por fortuna, las demás naciones son en esto más sensatas que los alemanes, sin lo cual tendríamos que aprender cada término técnico en cinco formas distintas. Si los alemanes continúan por este camino, los sabios extranjeros acabarán por

no leer las obras científicas de Alemania, con tanto mayor motivo cuanto que son, con frecuencia, demasiado prolijas, escritas con estilo descuidado é incorrecto, afectado á veces y contrario al buen gusto, sin contar con que suelen estar redactados sin cuidarse del lector ni de sus necesidades, hasta un extremo en verdad inconveniente.

El segundo de los defectos á que aludo, consiste en que las germanizaciones de términos técnicos son todas palabras largas, formadas de trozos diferentes, mal elegidas, pesadas y sordas, que no se destacan del resto de la lengua, siendo, por consiguiente, difíciles de conservar en la memoria, mientras que los términos griegos y latinos, elegidos por los antiguos poseen las virtudes opuestas y su sonoridad los hace fáciles de retener (1). En Anatomía principalmente la cosa resulta insoportable. No menos repugnante es la traducción de los términos técnicos de la lógica, mediante la cual (la traducción) nuestros sabios profesores de filosofía han creado una terminología nueva, resultando que cada uno tiene la suya. Con esta desdichada germanización se tropieza también en las demás ciencias.

Tienen además, los términos técnicos griegos y latinos, la ventaja de imprimir á las nociones que expresan, un especial sello científico que las separa de las palabras del idioma vulgar y de la asociación de ideas que se deriva de estas últimas. Además, los antiguos términos técnicos exigen el estudio de las lenguas clásicas, cuyo conocimiento corre cada día mayor peligro de desaparecer, desde que comenzó el empleo de las

(1) Se omiten los numerosos ejemplos alemanes que cita Schopenhauer, por no ofrecer interés para el lector español ni ser necesarios para la inteligencia del texto.—(N. DEL T.)

lenguas vivas en las investigaciones científicas. Si esto llegara á suceder, si el genio de los antiguos, inseparable de su lengua, desapareciera de la enseñanza científica, la barbarie y la vulgaridad campearían como dueñas y señoras por toda la literatura. Las obras antiguas son la estrella polar de toda aspiración artística ó literaria; si esta estrella desaparece del horizonte, estamos perdidos. Se advierte ya en el estilo deplorablemente vulgar de la mayoría de los autores que jamás han compuesto en latín (1). Se ha llamado con exactitud *humanidades* al estudio de los escritores de la antigüedad, pues ese estudio hace del colegial un *hombre* introduciéndole en un mundo todavía puro y limpio del gusto corrompido de la Edad Media y del romanticismo, gusto que tan profundamente penetró en Europa, que hoy venimos al mundo imbuidos de él y tenemos que empezar por arrojarle lejos de nosotros para volver á ser de nuevo hombres. No creáis, hombres modernos, que vuestra sabiduría moderna podrá jamás reemplazar á los estudios clásicos, para daros esa *consagración del hombre*; no sois como los griegos y los romanos, hombres nacidos libres, hijos ingenuos de la naturaleza. Sois los hijos y herederos de la Edad Media con su barbarie y sus ab-

(1) Una de las principales ventajas del estudio de los antiguos, es que nos predispone contra la prolijidad, pues los escritores clásicos ponían especial cuidado en escribir de una manera concisa y precisa, mientras que casi todos los modernos pecan de prolijos, defecto que los contemporáneos tratan de corregir suprimiendo sílabas y letras. Es necesario, por lo tanto, continuar estudiando á los antiguos toda la vida, aunque se vaya restringiendo el tiempo que se les consagre. Los antiguos sabían que no se debe de escribir como se habla. Los modernos, por el contrario, tienen hasta el atrevimiento de dar á la estampa sus conferencias orales.

surdos; del más vergonzoso clericalismo y de la caballería, mezcla de brutalidad y de fanfarronada. Y aunque todas estas cosas están próximas al *fin de su reino*, no estáis todavía en situación de poderos sostener vosotros solos. Sin el estudio de los antiguos, vuestra literatura degenerará en vulgar y necia.

Todas estas razones me hacen insistir en que se ponga término á las estúpidas germanizaciones que he censurado antes.

Aprovecho también esta ocasión para condenar los abusos inauditos que se han introducido desde hace algunos años en la ortografía alemana. Los *escribidores* de todas castas han oído hablar de algo que se llama concisión, mas ignoran que ésta consiste en eliminar con cuidado todo lo inútil; verdad es que todo cuanto escriben ellos pertenece á esa categoría. El hecho es que se imaginan conseguir aquel fin, cercenando las palabras, como algunos defraudadores cercenan la moneda, y suprimiendo desahogadamente toda sílaba que les parece inútil, porque no comprenden su valor. Así, en lugar de *Nachweisung* (demostración), han inventado la palabra *Nachweis*, que inmediatamente ha adquirido carta de naturaleza en el lenguaje vulgar; pues para esto basta que una idea sea vulgar y un barbarismo grosero. Análoga mutilación se ha operado en otras muchas palabras. Si un francés escribiese *près* por *presque*, ó un inglés *most* por *almost*, se reirían de ellos; pero en Alemania esto mismo hace pasar por espíritus originales á los que lo hacen.

Cercenar del idioma una palabra, es disminuir el tesoro intelectual de la nación. A esto tienden desde hace diez ó veinte años los esfuerzos de nuestros *escribidores* de libros, y podría citar centenares de ejemplos, pues la mutilación de sílabas se extiende por todo

el idioma. Parece que á estos míseros les cuestan dinero las letras y no sienten escrúpulos al mutilar una palabra ó emplearla en una falsa acepción, con tal de ahorrarse dos letras. Incapaces de ideas nuevas, quieren lanzar, al menos á la plaza, palabras nuevas, y cualquier emborronado de papel se cree con títulos para reformar el idioma. Los *periodistas* son los que siguen con más descaro este sistema, y como sus papeles, acaso por la vulgaridad de su contenido, son los escritos que tienen mayor público, y hasta hay un público que no lee otra cosa, los mayores peligros que corre el idioma vienen de ellos. Propongo seriamente que se les someta á una censura ortográfica, imponiéndoles una multa por cada expresión impropia ó mutilada; pues sería indigno que las modificaciones de la lengua partiesen del género literario inferior. La lengua, y sobre todo una lengua madre relativamente, como el alemán, es el más precioso patrimonio de la nación, y además es una obra de arte de las más delicadas, fácil de descomponer irreparablemente, un verdadero *noli me tangere*. Así lo han comprendido los demás pueblos, y velan cuidadosamente por la conservación de sus idiomas, aunque sean mucho más imperfectos que el alemán. La lengua de Dante y de Petrarca no difiere del italiano actual más que en pormenores sin importancia, y puede leerse todavía á Montaigne y á Shakespeare, aun en sus más antiguas ediciones.

Hasta es útil para los alemanes tener que pronunciar palabras un poco largas, pues son tardos de pensamiento y así pueden tomarse tiempo para reflexionar. La economía lingüística que nos ha invadido modernamente, se manifiesta también en otros fenómenos característicos; v. gr., contra todas las reglas de la ló-

gica y de la gramática se usa el imperfecto en vez del perfecto y del pluscuamperfecto; se escamotea otras veces el verbo auxiliar; se emplea el dativo en vez del genitivo para ahorrar algunas partículas lógicas; se construyen periodos tan enredados, que es necesario leerlos tres ó cuatro veces para comprender su sentido, porque los autores tienen cuenta del papel y no del tiempo del lector. Cuando se trata de nombres propios, obrando como verdaderos hotentotes, los reformistas de la gramática no indican el caso, ni por la flexión ni por medio del artículo, dejando al lector que se las componga como pueda. Lo que escamotean con más gusto son las vocales dobles y la *h* de las sílabas largas, y sin embargo, estas letras desempeñan un papel especial en la prosodia. Es como si en el griego se suprimiera la η y la ω , reemplazándolas con la ϵ y la \circ .

Como la escritura es la imagen del lenguaje, las generaciones futuras creerán que hay que pronunciar las palabras modificadas tal como las hallarán escritas, lo cual hará de la lengua alemana un ruido magro, apretado y sordo, de consonantes que chocan unas con otras, quedando perdida la prosodia.

Para escribir con concisión lo que se necesita, es castigar el estilo y evitar toda palabrería y todo machaqueo inútil, con lo cual no es menester escamotear sílabas y letras para economizar papel. Pero escribir tantas páginas inútiles, tantos folios superfluos, tantos libros sin valor, y querer indemnizarse con unas cuantas sílabas de todo el tiempo y el papel malgastados, es ser, como dicen en Inglaterra, *avaro de peniques y pródigo de libras* (*penny wise and pound foolish*). Es sensible que no exista en Alemania una academia que proteja al idioma contra los descamisados literarios, en una época como la actual, en que hasta los que no

conocen las lenguas antiguas, se atreven á dar á la imprenta sus producciones. En el segundo volumen, capítulo XXIII de mis *Parerga*, he expuesto también mis ideas acerca de estos imperdonables abusos que se han introducido en nuestros días en la lengua alemana.

En mi *Disertación sobre el principio de razón*, § 51 (también en los §§ 8 y 15 del primer volumen de esta obra he esbozado el asunto), propongo una clasificación de las ciencias, fundada sobre la forma del principio de razón que predomina en cada una de ellas. Daré aquí un resumen que reconozco necesita ser perfeccionado y completado.

I.—Ciencias puras *a priori*.

- 1.—Ciencia del principio del ser:
 - a) en el espacio: Geometría;
 - b) en el tiempo: Aritmética y Algebra.
- 2.—Ciencia del principio del conocimiento: Lógica.

II.—Ciencias empíricas ó *a posteriori*.

Fundadas todas en el principio del devenir, ó sea en la ley de causalidad, según sus tres modos:

- 1.—Ciencia de las causas:
 - a) generales: Mecánica, Hidrodinámica, Física, Química;
 - b) particulares: Astronomía, Mineralogía, Geología, Tecnología, Farmacia.
- 2.—Ciencia de las excitaciones:
 - a) generales: Fisiología de las plantas y de los animales, con su auxiliar la Anatomía;
 - b) particulares: Botánica, Zoología, Zootomía,

Fisiología comparada, Patología, Terapéutica.

3.—Ciencia de los motivos:

a) generales: Ética, Psicología;

b) particulares: Jurisprudencia, Historia.

La Filosofía ó Metafísica, como tratado de la conciencia y de su contenido en general, ó sea del conjunto de la experiencia, no entra en esta clasificación, pues no está ligada en absoluto á las consideraciones que exige el principio de razón, puesto que comienza por estudiar ese mismo principio. Debe ser considerada la filosofía como la base fundamental de todas las ciencias, pero es de una naturaleza más elevada que éstas, y tiene tanto de común con el arte como con la ciencia.

Así como en la música todo periodo aislado debe corresponder al tono en el cual viene á modularse el bajo, así todo autor lleva en la esfera de su especialidad el sello de la filosofía que reina en su tiempo. Mas toda ciencia posee, además, su filosofía particular, y se habla á cada paso de una filosofía de la Botánica, de la Zoología, de la Historia, etc. Pero lo que se expresa de este modo no es otra cosa que los resultados principales de la ciencia de que se trata, considerados desde el punto de vista más elevado y más general posible en la esfera correspondiente. Estos resultados superiores vienen á unirse inmediatamente á la Filosofía general por cuanto le suministran datos importantes y le ahorran el trabajo de ir á buscarlos por sí misma, en la materia—no tratada todavía filosóficamente—de cada ciencia especial. Sirven, pues, estas filosofías particulares de intermediarios entre las ciencias especiales y la filosofía propiamente dicha, pues siendo misión de ésta dar las interpretaciones más generales del conjunto de las cosas, sus explica-

ciones deben poder descender y aplicarse igualmente á los permenores de dicho conjunto. Sin embargo, la filosofía de las ciencias nace independientemente de la filosofía general, brota de los datos mismos de cada ciencia especial y no necesita esperar á que aparezca la verdadera filosofía. Las filosofías especiales no pueden menos de conformarse perfectamente con la filosofía general. Esta debe hallar su justificación y aclaración en aquéllas, pues la verdad general tiene que apoyarse en las verdades particulares. Goethe nos ofrece un hermoso ejemplo de Filosofía de la Zoología en sus consideraciones sobre los *Esqueletos de los roedores*, de Dalton y Pauder (Revista de Morfología, 1824), Kielmayer, Lamarck, Geoffroy Saint-Hilaire, Cuvier y otros, se han distinguido igualmente por sus trabajos relativos á la misma ciencia, en que han hecho notar el parentesco íntimo, el tipo perseverante y el encadenamiento regular de las formas animales.

Las ciencias empíricas, tratadas por sí mismas exclusivamente y sin tendencia filosófica, son como un rostro sin ojos. Son, con todo, una ocupación adecuada para los hombres dotados de capacidad sólida, mas desprovistos de las cualidades superiores de la inteligencia, que serían un inconveniente para las minuciosas investigaciones que dichas ciencias requieren. Estos hombres concentran todo su esfuerzo y todo su saber en un campo único y limitado, dentro de cuyos límites (aunque ignoren toda otra materia en absoluto) pueden adquirir los conocimientos más completos que sea dable reunir en esa especialidad. Por el contrario, el filósofo debe abarcar los dominios de todas las ciencias y estar familiarizado con ellas, mas esta generalidad excluye necesariamente la perfección que sólo puede adquirirse mediante el estudio de

los detalles. Pueden ser comparados los primeros á los operarios de relojería de Ginebra: uno hace sólo ruedas, otro resortes, etc., y el filósofo es como el relojero que con todas las piezas forma el mecanismo dotado de movimiento. Se asemejan también aquéllos á los músicos de una orquesta, cada uno de los cuales domina su instrumento, mientras el filósofo es como el director, que conoce la naturaleza y manejo de cada instrumento, sin ser un especialista en ninguno. Escoto Erigena comprende á todas las ciencias bajo el nombre de *Scientia*, en oposición á la filosofía, á la que llama *Sapientia*. Los pitagóricos hicieron ya la misma distinción, y en Stobeo hallamos una exposición clara y bien hecha de esta doctrina. Los antiguos hicieron una comparación de las más afortunadas é ingeniosas acerca de la relación de estas dos disposiciones intelectuales, y la repitieron tanto, que no se sabe quién sea el autor. Diógenes Laercio se la atribuye á Aristipo, Stobeo á Aristón de Chío, el escoliasta de Aristóteles, y por último, Plutarco á Bión: *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*. En nuestro siglo, en que predominan las tendencias empíricas é históricas, no está de más este recuerdo.

CAPITULO XIII (1).

DEL MÉTODO EN LAS MATEMÁTICAS

El método de demostración de Euclides ha engendrado su caricatura y su parodia, provocando la célebre disputa sobre la teoría de las paralelas y el axioma oncenno. Este axioma enuncia por mediación de una secante que dos líneas inclinadas una sobre otra (que esto es lo que significa precisamente ser menor que dos ángulos rectos), deben encontrarse si se las prolonga indefinidamente... Esta verdad parecía demasiado complicada para darla como evidente por sí misma. ¡Ha menester demostración, decíase, y se buscó en vano la prueba por la sencilla razón de que se trata de cosa de certeza inmediata! Semejante escrúpulo de conciencia, me recuerda aquella cuestión de derecho que planteaba Schiller:

Muchos años hace que me sirvo de mi nariz para oler, pero ¿es seguro que tengo sobre ella un derecho incontestable? Me parece que se extrema ahí el método lógico hasta llegar á lo ridículo. Las disputas que se siguieron, así como las infructuosas tentativas para presentar como cierto *mediatamente* lo que es de *certeza inmediata*, hacen resaltar de una manera tan instructiva como divertida, el contraste que hay entre la claridad y sencillez de la evidencia intuitiva y la inutilidad y dificultad de la prueba lógica.

(1) Se relaciona este capítulo con el § 15 del primer volumen.

los detalles. Pueden ser comparados los primeros á los operarios de relojería de Ginebra: uno hace sólo ruedas, otro resortes, etc., y el filósofo es como el relojero que con todas las piezas forma el mecanismo dotado de movimiento. Se asemejan también aquéllos á los músicos de una orquesta, cada uno de los cuales domina su instrumento, mientras el filósofo es como el director, que conoce la naturaleza y manejo de cada instrumento, sin ser un especialista en ninguno. Escoto Erigena comprende á todas las ciencias bajo el nombre de *Scientia*, en oposición á la filosofía, á la que llama *Sapientia*. Los pitagóricos hicieron ya la misma distinción, y en Stobeo hallamos una exposición clara y bien hecha de esta doctrina. Los antiguos hicieron una comparación de las más afortunadas é ingeniosas acerca de la relación de estas dos disposiciones intelectuales, y la repitieron tanto, que no se sabe quién sea el autor. Diógenes Laercio se la atribuye á Aristipo, Stobeo á Aristón de Chío, el escoliasta de Aristóteles, y por último, Plutarco á Bión: *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*. En nuestro siglo, en que predominan las tendencias empíricas é históricas, no está de más este recuerdo.

CAPITULO XIII (1).

DEL MÉTODO EN LAS MATEMÁTICAS

El método de demostración de Euclides ha engendrado su caricatura y su parodia, provocando la célebre disputa sobre la teoría de las paralelas y el axioma oncenno. Este axioma enuncia por mediación de una secante que dos líneas inclinadas una sobre otra (que esto es lo que significa precisamente ser menor que dos ángulos rectos), deben encontrarse si se las prolonga indefinidamente... Esta verdad parecía demasiado complicada para darla como evidente por sí misma. ¡Ha menester demostración, decíase, y se buscó en vano la prueba por la sencilla razón de que se trata de cosa de certeza inmediata! Semejante escrúpulo de conciencia, me recuerda aquella cuestión de derecho que planteaba Schiller:

Muchos años hace que me sirvo de mi nariz para oler, pero ¿es seguro que tengo sobre ella un derecho incontestable? Me parece que se extrema ahí el método lógico hasta llegar á lo ridículo. Las disputas que se siguieron, así como las infructuosas tentativas para presentar como cierto *mediatamente* lo que es de *certeza inmediata*, hacen resaltar de una manera tan instructiva como divertida, el contraste que hay entre la claridad y sencillez de la evidencia intuitiva y la inutilidad y dificultad de la prueba lógica.

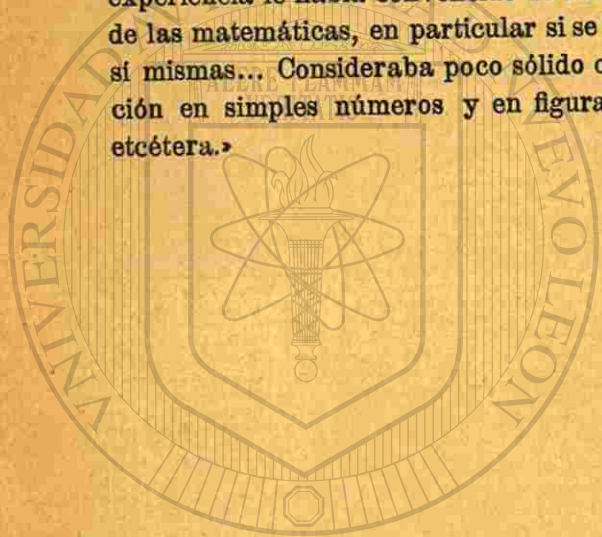
(1) Se relaciona este capítulo con el § 15 del primer volumen.

No se quería admitir, en el caso de que tratamos, la certeza inmediata, porque no era puramente lógica y deducida de la noción, es decir, porque no descansaba únicamente sobre la relación del atributo con el sujeto según el principio de contradicción. Mas el axioma en cuestión es una proposición sintética *a priori*, que en calidad de tal se funda, no en la intuición empírica, sino en la intuición pura la cual es tan inmediata y tan cierta como el mismo principio de contradicción, del cual toma su certeza toda demostración. En realidad, lo que acabamos de decir es aplicable á todo teorema de geometría, y el límite que se pone entre lo que es inmediatamente cierto y lo que requiere demostración es arbitrario. Me choca que no se haya discutido más bien el octavo axioma: «las figuras que coinciden son iguales», pues coincidir, ó es una mera tautología ó enuncia algo empírico que no pertenece á la intuición pura sino á la experiencia sensible externa. En efecto; superposición y coincidencia, suponen movilidad de figuras, y no hay móvil en el espacio más que la materia. Por consiguiente, recurrir á la superposición es abandonar el espacio puro, el elemento único de la geometría, para entrar en el terreno de la materia y del empirismo.

La inscripción que se supone que puso Platón en la puerta de su escuela *Αγῶμη τρίτος μεδεις ειστω* y de que tan orgullosos se muestran los matemáticos, se debió sin duda á que Platón consideraba las figuras geométricas como entidades intermedias entre las ideas eternas y las cosas individuales, como lo indica Aristóteles en varios pasajes de su *Metafísica*. Además, por medio de figuras geométricas es como puede hacerse comprensible más fácilmente la oposición entre las formas eternas existentes por sí, ó Ideas, y las co-

sas individuales y pasajeras, sentando así los fundamentos de la teoría de las Ideas, en que se concentra la filosofía de Platón y que es su único dogma serio y verdaderamente teórico. La misma significación debe darse á lo que se cuenta de él diciendo que consideraba la geometría como un ejercicio preparatorio, mediante el cual, el espíritu de los alumnos que en la vida práctica no tropieza más que con cosas materiales, se habituaba á la comunicación con las cosas inmateriales. Este es el sentido en que Platón recomendaba la geometría á los filósofos, y no es lícito extenderlo más allá. Por mi parte, recomiendo á los que quieran darse cuenta exacta de la influencia de las matemáticas sobre las facultades intelectuales y de su utilidad para la cultura científica en general, un profundo tratado que apareció en la *Revista de Edimburgo* en 1834, bajo la forma de crítica de una obra de Whewell. Su autor, que lo ha publicado después con su nombre y en unión con otros estudios, es W. Hamilton, profesor de Lógica y de Metafísica en Escocia. Existe una traducción alemana publicada en 1836 con el título *De la utilidad y de la inutilidad de las matemáticas*. Lo que resulta de esta obra es que la utilidad de las matemáticas es indirecta, puesto que no consiste más que en la aplicación encaminada á resultados que sólo se pueden obtener mediante esa ciencia. Pero en sí las matemáticas no elevan en manera alguna el espíritu, y lejos de ser favorables á la cultura y al desarrollo del espíritu, son positivamente perjudiciales. Este resultado no sólo aparece expuesto en dicha obra por medio de un estudio teórico de la actividad intelectual en matemáticas, sino que está también corroborado con gran erudición por gran número de ejemplos y de autoridades. La única ventaja

directa que dicho autor reconoce á las matemáticas, consiste en que pueden habituar á los espíritus distraídos y variables á fijar su atención. El mismo Descartes, que alcanzó celebridad como matemático, tenía la misma opinión. En la *Vida de Descartes*, por Baillet (1836), se lee el pasaje siguiente: «Su propia experiencia le había convencido de la escasa utilidad de las matemáticas, en particular si se las cultiva por sí mismas... Consideraba poco sólido ocupar la atención en simples números y en figuras imaginarias, etcétera.»



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

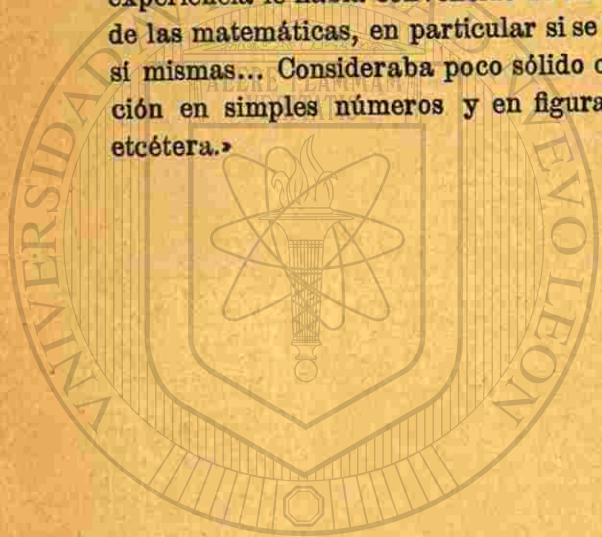
DIRECCIÓN GENERAL DE

CAPITULO XIV

DE LA ASOCIACIÓN DE LOS PENSAMIENTOS

La presencia de representaciones y de pensamientos en nuestra conciencia está sometida tan rigurosamente al principio de razón en sus diversos modos, como lo está el movimiento de los cuerpos á la ley de causalidad. Tan imposible es que un cuerpo se ponga en movimiento sin causa, como que un pensamiento entre en la conciencia sin ocasión. Puede ser ésta, ó bien exterior, ó sea una impresión de los sentidos, ó bien interna, es decir, un pensamiento que trae otro, por virtud de la asociación que hay entre ambos. Esta, á su vez, se apoya en una relación de principio á consecuencia, ó ya en una semejanza ó en una mera analogía, ó bien en la simultaneidad de la aprehensión primitiva, que puede resultar de la proximidad material de los objetos de la aprehensión. Estos dos últimos casos, á saber, semejanza ó simultaneidad, son los que designa la expresión *á propósito*. El predominio de uno de estos tres modos de asociación de pensamientos sobre los otros dos, caracteriza y gradúa el valor intelectual de un cerebro: el primero predomina en los pensadores profundos, el segundo en los hombres inteligentes, ingeniosos, poéticos, y el tercero en los cerebros estrechos. No menos característico es el grado de facilidad con que un pensamiento atrae otro que guarda con él alguna relación: en esto consiste la viveza de ingenio.

directa que dicho autor reconoce á las matemáticas, consiste en que pueden habituar á los espíritus distraídos y variables á fijar su atención. El mismo Descartes, que alcanzó celebridad como matemático, tenía la misma opinión. En la *Vida de Descartes*, por Baillet (1836), se lee el pasaje siguiente: «Su propia experiencia le había convencido de la escasa utilidad de las matemáticas, en particular si se las cultiva por sí mismas... Consideraba poco sólido ocupar la atención en simples números y en figuras imaginarias, etcétera.»



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

CAPITULO XIV

DE LA ASOCIACIÓN DE LOS PENSAMIENTOS

La presencia de representaciones y de pensamientos en nuestra conciencia está sometida tan rigurosamente al principio de razón en sus diversos modos, como lo está el movimiento de los cuerpos á la ley de causalidad. Tan imposible es que un cuerpo se ponga en movimiento sin causa, como que un pensamiento entre en la conciencia sin ocasión. Puede ser ésta, ó bien exterior, ó sea una impresión de los sentidos, ó bien interna, es decir, un pensamiento que trae otro, por virtud de la asociación que hay entre ambos. Esta, á su vez, se apoya en una relación de principio á consecuencia, ó ya en una semejanza ó en una mera analogía, ó bien en la simultaneidad de la aprehensión primitiva, que puede resultar de la proximidad material de los objetos de la aprehensión. Estos dos últimos casos, á saber, semejanza ó simultaneidad, son los que designa la expresión *á propósito*. El predominio de uno de estos tres modos de asociación de pensamientos sobre los otros dos, caracteriza y gradúa el valor intelectual de un cerebro: el primero predomina en los pensadores profundos, el segundo en los hombres inteligentes, ingeniosos, poéticos, y el tercero en los cerebros estrechos. No menos característico es el grado de facilidad con que un pensamiento atrae otro que guarda con él alguna relación: en esto consiste la viveza de ingenio.

Para penetrarnos bien de la imposibilidad de que surja en nosotros un pensamiento sin ocasión suficiente, por grandes esfuerzos que haga la voluntad para evocarle, basta con que reflexionemos cuántas veces nos esforzamos en vano en acordarnos de alguna cosa, y cómo registramos entonces todo nuestro almacén de pensamientos, á fin de hallar alguno que esté asociado al que buscamos, pues si conseguimos hallar el uno, el otro se nos presentará en el acto. Esta es la base de la Mnemotecnia, que tiene por fin suministrar-nos ocasiones fáciles de hallar para todas las nociones y pensamientos ó para todas las palabras que deseamos tener al alcance de la memoria. Lo malo es que estas ocasiones necesitamos á su vez hallarlas, lo que requiere igualmente otra ocasión. Fácil es demostrar el servicio que semejantes ocasiones prestan á la memoria; si cualquiera lee, por ejemplo, cincuenta anécdotas en un libro y después lo deja, lo más frecuente es que al cabo de algún tiempo no se acuerde de ninguna de las historias que leyó; pero si surge una ocasión ó le asalta un pensamiento que tenga analogía con alguna de ellas, la recordará enseguida, y lo mismo sucederá con todas las cincuenta en su caso. Lo propio nos ocurre con todo lo que leemos.

Nuestra memoria directa de las palabras, es decir, aquella que no ha sido creada por artificios mnemónicos, y, por lo tanto, nuestra facultad del lenguaje entera, está basada sobre la asociación de pensamientos. Aprender á hablar consiste en encadenar para siempre un concepto á una palabra, de manera que el concepto nos recuerde la palabra y la palabra evoque en nosotros el concepto. En el estudio de cada lengua tenemos que comenzar de nuevo este trabajo. Cuando sólo estudiamos una lengua para su empleo pasivo, es

decir, para leer en ella y no para su empleo activo, ó sea para hablarla, como sucede comúnmente con el griego, entonces el encadenamiento no es doble, sino simple: la palabra nos recordará el concepto, mas no se producirá siempre la relación inversa. Lo que sucede en el estudio de una lengua, resalta á la representación en detalle, cuando aprendemos nombres propios. Sucede á veces que no estamos seguros de poder referir el nombre de tal ó cual persona, de una ciudad, un río, una planta, una montaña, un animal, etc., de tal suerte, que el pensamiento evoque el nombre. En este caso recurrimos á algún artificio mnemotécnico, y unimos la imagen de la persona ó de la cosa á alguna cualidad visible, cuyo nombre esté contenido en el de aquélla. Mas esto es sólo un andamiaje provisional y auxiliar de que no necesitamos valernos desde que se establece una asociación directa de pensamientos.

La investigación del hilo de los recuerdos aparece claramente cuando se trata de un ensueño olvidado al despertar; tratamos entonces vanamente de hallar lo que pocos minutos antes ocupaba nuestra conciencia con todo el poder de la presencia más luminosa, y que ha desaparecido ya totalmente, y trabajamos lo imposible por encontrar al menos alguna huella de impresión de que penda todavía un hilo, por sutil que sea, que pueda por la asociación de ideas servirnos de guía para hacer volver el ensueño á nuestra conciencia. Según dice Kiesser en su *Tellurismus* (vol. II, § 271), hasta al salir del sueño magnético parece posible el recuerdo, si al despertar se ve algún signo material capaz de provocarlo.

La imposibilidad de que se produzca un pensamiento sin ocasión, explica también por qué, cuando pro-

yectamos hacer alguna cosa á una hora fija, necesitamos ó no pensar en otra cosa hasta entonces, ó que en la hora fijada haya algo que nos sirva de recuerdo: esta circunstancia podrá ser una impresión exterior, preparada al efecto de antemano, ó bien algún pensamiento que haya de producirse, á su vez, regularmente; ambas cosas pertenecen en este caso á la categoría de los motivos.

Cada mañana, al despertar, la conciencia es una *tabula rasa*, pero no tarda en llenarse de nuevo. Primeramente, la vista del medio en que nos encontrábamos la noche anterior, nos recuerda los pensamientos que allí nos ocuparon; á esto viene á unirse el recuerdo de los sucesos del día antes, y de ese modo cada pensamiento nos recuerda otro, hasta que todo lo que nos ocupó la víspera vuelve á estar presente en nuestra cabeza. La salud del espíritu consiste en que este encadenamiento se haga regularmente, al revés de lo que ocurre en la locura, que, como dijimos en el tercer libro (primer volumen), se caracteriza por lagunas considerables en el encadenamiento de las reminiscencias. El sueño rompe enteramente el hilo de los recuerdos, y cada mañana tenemos que reanudarle. De ello podemos convencernos en los casos en que no hacemos memoria, v. gr., cuando por la noche nos ha obsesionado una melodía, y á la mañana siguiente no conseguimos acordarnos de ella.

Parecerá tal vez que lo que acabamos de decir de la asociación de los pensamientos, no se aplica á los casos en que un pensamiento, ó bien una imagen de la fantasía, se presente repentinamente y sin ocasión consciente á nuestro espíritu. Pero las más veces esto es una ilusión debida á que la ocasión es tan insignificante, y el pensamiento, en cambio, tan claro y de

tanto interés, que se borra instantáneamente aquella en nuestra conciencia. Otras veces la aparición brusca de tales representaciones puede tener por causa una impresión enteramente interior, procedente ya de una acción recíproca de las partes del cerebro, ya de la acción del sistema nervioso orgánico sobre el sistema cerebral.

Generalmente, en la práctica, los procedimientos del pensamiento no son tan sencillos como su teoría indica, pues concurren á este trabajo otros elementos de distinta naturaleza. Para dilucidar bien la cuestión podemos comparar nuestra conciencia á una masa de agua de alguna profundidad: en la superficie están los pensamientos claramente conscientes; todo el resto de la masa de agua se compone de lo que hay de confuso en la conciencia, sentimiento, impresiones que nos han quedado á consecuencia de intuiciones ó de cualquier género de sucesos, todo ello combinado con la disposición particular de nuestra voluntad, esencia íntima de nuestro ser. Este conjunto de la conciencia se halla, en proporción á la vivacidad intelectual de cada individuo, en una agitación perpetua mayor ó menor, y en virtud de esa agitación suben á la superficie imágenes claras de la fantasía, pensamientos claramente conscientes expresados por palabras, ó decisiones de la voluntad. Es raro que todo el trabajo de nuestros pensamientos ó nuestras determinaciones se realice en la superficie, es decir, se efectúe por medio de un encadenamiento de juicios claramente pensados; es cierto que aspiramos á proceder así para poder darnos cuenta y poder dar cuenta á los demás de lo que hacemos, mas ordinariamente, en el fondo oscuro de la conciencia es donde se opera por los elementos tomados del exterior esta digestión que los tras-

forma en pensamientos, como la digestión estomacal trasforma los alimentos en jugos y en sustancias de nuestro cuerpo. De ahí viene el que muchas veces no podamos darnos cuenta del nacimiento de nuestros pensamientos más profundos, que han salido de lo más misterioso de nuestro interior. Juicios, pensamientos repentinos, decisiones, suben inesperadamente de esas profundidades y nos sorprenden á nosotros mismos. Una carta nos comunica noticias gratas é imprevistas: alejamos provisionalmente la cosa de nuestro espíritu para no pensar más en ella, y al siguiente día, ó al tercero ó al cuarto, todo el asunto se nos muestra claramente con la indicación de la conducta que debemos seguir. La conciencia no es más que la superficie de nuestro espíritu, de igual manera que del globo terrestre no conocemos lo interior y sí sólo la corteza.

Lo que provoca la actividad de la asociación de los pensamientos, cuyas leyes acabamos de exponer, es, en último término, allá en lo secreto de nuestro interior, la voluntad que impulsa á su servidora la inteligencia, en la medida de sus fuerzas, á alinear pensamiento tras pensamiento, á evocar lo que es análogo ó simultáneo y á reconocer los efectos y las consecuencias. Está en el interés de la voluntad que el individuo piense para que se halle orientado lo mejor posible ante cualquier eventualidad. Así es, bajo la forma de la ley de motivación, cómo el principio de razón gobierna y estimula la asociación de pensamientos, pues la voluntad del sujeto pensante es quien guía el sensorio y le determina á perseguir en esta ó aquella dirección, ya la analogía, ya cualquier otra especie de asociaciones. Y así como las leyes de la conexión de ideas no existen si no sobre la base de la voluntad, así también la conexión causal de los

cuerpos, en el mundo material, sólo existe realmente sobre la base de esa misma voluntad, que se manifiesta en los fenómenos del mundo físico. Por eso la explicación de las cosas por sus causas no es nunca absoluta y completa, pues se refiere siempre á lo que constituye la condición de esas causas, á saber: á las fuerzas naturales, cuya esencia es precisamente la voluntad como cosa en sí; pero estas son reflexiones anticipadas que corresponden al libro siguiente.

Como las ocasiones exteriores (sensibles) de nuestras representaciones, de igual modo que las ocasiones interiores (las de la asociación de pensamientos) obran constantemente sobre la conciencia é independientemente las primeras de las segundas, resultan de ahí frecuentes interrupciones en la marcha de nuestro pensamiento, y por lo mismo cierto fraccionamiento y cierta vacilación en la cogitación que forman parte de las imperfecciones inevitables de la inteligencia, de las cuales vamos á tratar en un capítulo especial.

CAPÍTULO XV

DE LAS IMPERFECCIONES ESENCIALES
DE LA INTELIGENCIA

Nuestra conciencia tiene por forma, no el espacio, sino simplemente el tiempo; por eso el pensamiento no procede como la intuición, según las tres dimensiones, sino según una sola; es decir, siguiendo una línea sin anchura ni profundidad. Este es el origen de la mayor de las imperfecciones esenciales de nuestra inteligencia. En efecto; resulta de ahí que no podemos conocer más que sucesivamente de una sola cosa, de cada vez, y así no tenemos conciencia ni de esa cosa única, sino á condición de olvidar por el momento todas las demás, de las cuales dejamos de tener conciencia, lo que equivale á decir que en aquel instante dejan de existir para nosotros. Bajo este respecto, la inteligencia se asemeja á un telescopio de campo visual muy reducido. Depende esto de que nuestra conciencia no puede detenerse; ha de caminar siempre. Como la inteligencia percibe sucesivamente, para aprehender una cosa necesita dejar escapar la anterior, de la cual conserva sólo vestigios que se van poco á poco borrando. El pensamiento de que más poseídos estamos en un momento determinado, necesariamente debe alejarse de nosotros tras un breve intervalo, y si tras él viene una noche de profundo sueño, puede ocurrir que no volvamos á hallar nunca tal pensamiento, á menos que no se relacione con

nuestro interés personal; es decir, con la voluntad, pues ésta conserva siempre su papel de reina y señora.

Esta misma imperfección de la inteligencia es lo que da á nuestros pensamientos ese carácter *rapsódico*, fragmentario, de que hablaba al final del anterior capítulo y que produce inevitablemente á su vez la dispersión de nuestros pensamientos. Ya son sensaciones venidas de fuera lo que turba é interrumpe nuestras reflexiones, introduciendo á la fuerza y en cualquier momento elementos discordantes con ellas; ya es un pensamiento que por asociación trae otro, por el cual es expulsado; ya es la inteligencia misma la que no es capaz de fijarse mucho tiempo y con perseverancia en un objeto, como el ojo, que cuando mira muy seguidamente una misma cosa, acaba por no ver de una manera distinta, porque los contornos se borran y confunden y el conjunto se oscurece. De la misma manera, cuando se medita demasiado tiempo sobre un mismo objeto, la reflexión va haciéndose gradualmente más confusa, más indistinta, y acaba por embotarse completamente. Así, al cabo de algún tiempo, cuya duración varía según los individuos, por grave é importante que sea para nosotros el objeto de una larga meditación ó de una deliberación no terminada, tenemos que suspenderla provisionalmente, aun en el caso afortunado de que nada haya venido á interrumpirnos, y es fuerza que expulsemos de nuestra conciencia ese objeto que tanto nos interesa para ocuparnos en cosas insignificantes ó indiferentes, á pesar de los cuidados que la cuestión importante nos inspira. Durante este tiempo, dicha cuestión deja de existir para nosotros, queda en estado latente, como el calórico en el agua fría. Cuando volvemos á ella más tarde, se nos

presenta como algo nuevo y tenemos necesidad de volver á orientarnos, si bien lo conseguimos mucho más rápidamente y la atracción ó repulsión que ejercía sobre nuestra voluntad se manifiesta de nuevo. Pero en el intervalo nosotros no hemos permanecido invariables del todo, pues con la mezcla física de los humores y la tensión de los nervios que cambian perpetuamente según la hora, según el día, según la estación, cambia también la disposición de nuestro humor y de nuestras opiniones; además, las representaciones de otra especie que hemos tenido durante el intervalo dejan en nosotros vibraciones cuya nota repercute sobre las representaciones actuales. Así, una misma cosa nos parece diferente en distintos momentos; varía según la consideremos por la mañana, al medio día, por la noche ó al día siguiente; opiniones contradictorias que nacen en nosotros vienen á aumentar nuestras dudas. Por eso se ha dicho que la almohada es buena consejera y se recomienda reflexionar mucho antes de tomar una resolución grave.

Si esta conclusión de nuestra inteligencia, resultado de su debilidad, tiene evidentes desventajas, tiene, por otra parte, algo bueno, y es que después de habernos distraído y haber cambiado de humor en lo físico, nos volvemos otros, nos encontramos frescos y como nuevos ante el negocio que nos ocupa, y podemos de esta manera examinarla bajo muchos aspectos diferentes.

Se ve, por lo dicho, que la conciencia y el pensamiento humanos son forzosamente fragmentarios y que el resultado teórico ó práctico que obtenemos de la yuxtaposición de estos fragmentos deberá de ser las más veces defectuoso. Además, nuestra conciencia pensante es como una linterna mágica, en la cual no

puede aparecer cada vez más que una sola imagen y en que cada imagen, por noble que sea, debe desvanecerse rápidamente y ceder el puesto á otra aunque sea la más heterogénea ó la más vulgar.

En los negocios prácticos se proyectan primeramente de un modo general el plan y las decisiones más importantes; tras éstas se colocan otras que deben servir de medios para llegar al fin; á éstas se subordinan á su vez otras, y así sucesivamente, hasta los últimos detalles concretos de lo que se ha de ejecutar. Pero en la ejecución, no es la importancia lo que determina el orden; mientras nos ocupamos en el plan general, nos vemos obligados á luchar al mismo tiempo con los más ínfimos detalles y con los cuidados del momento, lo cual hace nuestra conciencia todavía más inestable. En general, las ocupaciones teóricas del espíritu nos hacen ineptos para los negocios prácticos, y viceversa.

Como consecuencia de esta condición de dispersión y de fraccionamiento del pensamiento y de la mezcla que de ahí se sigue de las representaciones más heterogéneas, condición inherente hasta á la más elevada inteligencia humana, resulta que no tenemos, á la verdad, más que un *semiconocimiento* con el cual marchamos á tientas por el laberinto de la vida y entre las tinieblas de nuestras investigaciones. Algunos instantes lúcidos, parecidos á relámpagos, iluminan durante breve tiempo nuestro camino. Pero ¿qué puede, en general, esperarse de las cabezas humanas, cuando aun las mejor organizadas de ellas son teatro, cada noche, de los ensueños más extravagantes y absurdos, al salir de los cuales, hay que reanudar el curso interrumpido de las meditaciones anteriores? Es evidente que un conocimiento sujeto á restricciones

tan considerables, es poco á propósito para penetrar el enigma del mundo, y esta pretensión parecería insensata y digna de conmiseración á seres de especie superior cuya inteligencia no se hallara sometida á la forma del tiempo, y cuyo pensamiento tuviese, por lo tanto, integridad y unidad reales. Y aun debemos maravillarnos de que esa mezcla heterogénea de fragmentos de representaciones y de pensamientos que se cruzan sin cesar en nuestra cabeza no nos desconcierte del todo y de que hallemos medio de entendernos en medio de esa confusión y de sacar de ella la armonía. Es indudable que debe de haber un hilo único en el cual se va engarzando todo, pero ¿cuál es ese hilo? La memoria por sí sola no basta, puesto que tiene limitaciones esenciales de que hablaremos en breve, y además es imperfecta é infiel. El *yo lógico* y la *unidad sintética trascendental de la apercepción* son expresiones que no aclaran ciertamente el asunto. La aserción de Kant de que «el *Yo pienso* debe acompañar todas nuestras representaciones», es insuficiente, pues el yo es una cantidad desconocida, otro misterio. Ese algo que da á la conciencia su unidad y encadenamiento, porque continuándose al través de todas las representaciones conscientes las sirve de apoyo y de sostén constante, no puede ser á su vez condicionado por la conciencia, ni ser, por lo tanto, una representación. Debe de haber precedido á la conciencia; debe de ser la raíz del árbol cuyo fruto es la conciencia. Es la voluntad. Sólo ella es inmutable y absolutamente idéntica, y ella es quien ha producido para sus necesidades la conciencia. Ella es también quien le da su unidad, quien mantiene la armonía entre las representaciones y los pensamientos, como un tono general que la acompañe sin interrupción. Sin ella la inteli-

gencia no tendría mayor unidad de conciencia que un espejo en el cual viene á reflejarse ya un objeto, ya otro, ó todo lo más sería su unidad la de un espejo convexo, cuyos rayos convergen en un punto imaginario situado detrás de su superficie.

La voluntad es lo persistente é invariable en la conciencia. Ella es quien retiene y relaciona, como medios para sus fines, los pensamientos y representaciones; quien los colora con el matiz de su carácter, de su disposición é intereses, quien guía la atención y tiene en sus manos el hilo de los motivos, cuya influencia pone en movimiento la memoria y la asociación de ideas; de ella se trata en el fondo siempre que se enuncia el *yo* en una proposición. Ella es, pues, el verdadero y último principio de unidad de la conciencia, el lazo de todos sus actos y de todas sus funciones; mas ella en sí no pertenece á la inteligencia; es su raíz, su origen, su principio directivo.

Como la serie de las representaciones no tiene más que la forma del tiempo y una dimensión única, por lo cual la inteligencia para percibir una cosa necesita abandonar las demás; nace de ahí, sobre la diseminación, el olvido. La mayor parte de lo que deja escapar la inteligencia no vuelve jamás á recobrarlo, tanto más cuanto que este recobro está ligado al principio de razón, y, por consiguiente, necesita de una ocasión determinada por motivos ó por la asociación de pensamientos. Sin embargo, puede esta ocasión ser tanto más lejana é insignificante, cuanto más nos interese el asunto.

Como he manifestado en mi disertación acerca del principio de razón, la memoria no es un almacén, sino sencillamente la facultad adquirida con el ejercicio de reproducir las representaciones cuando es menester,

y esas representaciones, para que no se pierdan con el tiempo, han de ser mantenidas en ejercicio por una repetición frecuente de las mismas. Luego el saber, aun en el cerebro mejor organizado, no existe más que en potencia, *virtualiter*, como una facilidad adquirida de reproducir ciertas representaciones; pero *actualiter* está limitado á una representación única, y no puede, en un momento dado, tener conciencia más que de ella sola. Resulta de ahí un singular contraste entre lo que se sabe en potencia y lo que se sabe en acto, es decir, entre el saber general y lo que se piensa en cada momento. Lo uno es una masa inmensa y caótica, lo otro un pensamiento único y claro. Hay la misma relación que entre las innumerables estrellas del firmamento y el campo limitado de un telescopio. El contraste resalta particularmente cuando un sabio quiere en alguna ocasión traer con claridad á su conciencia cualquier detalle que forma parte de su saber; se ve entonces cuánto tiempo y trabajo cuesta extraer de aquel caos el pormenor de que se trata. Para este trabajo la rapidez es un don especial, pero depende en gran parte de la disposición momentánea; así ocurre que la memoria falta en ocasiones, aun tratándose de aquellas materias que de ordinario tiene á su disposición. Esta consideración debe inclinarnos, en nuestros estudios, á procurar una comprensión exacta antes que el aumento de nuestra erudición, penetrándonos de que la calidad del saber importa mucho más que su cantidad. Esta sirve para dar gran extensión á los volúmenes, aquélla da á los trabajos intelectuales profundidad y al mismo tiempo estilo, pues es grandeza *intensiva*, mientras la otra es puramente *extensiva*. La calidad del saber consiste en la precisión y en la perfección de las nociones unidas á la claridad

y exactitud de los conocimientos intuitivos que las sirven de base: el saber se impregna, por decirlo así, de la calidad hasta en sus menores partes, y según su calidad es fructuoso ó estéril. Poca cantidad cuando la calidad es buena, vale más que gran cantidad cuando la calidad es mala.

El conocimiento más perfecto y más satisfactorio es el de la intuición, pero está limitado á lo particular, á lo individual. Para abrazar cosas múltiples y diferentes en una sola representación es menester el concepto, es decir, hay que suprimir las diferencias, lo cual hace que las representaciones de especie sean muy imperfectas. Verdad es que lo individual puede ser concebido directamente como general cuando lo elevamos al estado de *Idea* (platónica); pero en este trabajo, que he analizado en el tercer libro, la inteligencia traspassa ya los límites de la individualidad y del tiempo. Es, pues, una excepción.

Estas imperfecciones esenciales é interiores de la inteligencia están aumentadas por una perturbación inevitable que viene, en cierto modo, de fuera. Me refiero á la influencia que ejerce sobre todas las operaciones intelectuales la voluntad, por poco que esté interesada en su resultado. Cualquier pasión, hasta una mera inclinación ó aversión, tinte con su color los objetos del conocimiento. Y sobre todo esto, vemos á cada instante que el deseo y la esperanza vienen á falsear el conocimiento, haciendo brillar ante nuestros ojos como probable y casi cierto lo que apenas es posible, y tornándonos casi incapaces de apreciar los obstáculos. Análogos resultados produce el temor, y lo mismo toda opinión preconcebida, todo interés, toda emoción, toda inclinación de la voluntad.

A estos defectos de la inteligencia viene á unirse, en fin, el de envejecer con el cerebro. Es decir, que como todas las funciones fisiológicas, pierde la inteligencia su energía con la edad, lo cual aumenta mucho todas sus demás imperfecciones.

No nos sorprenderá que sea tan defectuosa la naturaleza de la inteligencia, si nos fijamos en el origen y destino de ésta, tales como los expuse en el segundo libro de la presente obra. La naturaleza ha creado á la inteligencia para el servicio de una voluntad individual; por consiguiente, está destinada á conocer los objetos tan sólo en cuanto suministran motivos á esa voluntad, y no á profundizar en dichos objetos ni á descubrir su esencia íntima. La inteligencia humana no es más que un grado más alto de la inteligencia de los animales, y así como ésta se halla limitada por completo á lo presente, la nuestra conserva señales bien precisas de esa limitación. He aquí por qué nuestra memoria es tan imperfecta; ¡que mínima parte de todo cuanto hemos hecho, cuanto hemos visto, cuanto hemos aprendido ó leído, podemos recordar! y aun ese poco, ¡con cuánto trabajo y cuántas lagunas! Por la misma razón nos es tan difícil sustraernos á las impresiones del momento.

La inconsciencia es el estado natural y primitivo de todos los seres, y ella es también, por consiguiente, la raíz de donde se eleva en algunas especies de seres, como óptimo florecimiento la conciencia, que no puede renegar jamás de su origen. La mayor parte de los seres son inconscientes y obran según las leyes de su naturaleza, ó sea de su voluntad. Las plantas poseen á lo sumo algo que ofrece una remota analogía con la conciencia; los animales inferiores tienen como un destello de la misma. Más todavía: cuando nos ele-

vamos gradualmente por toda la escala animal hasta el hombre dotado de razón, la inconsciencia de la planta, de donde puede decirse que parte esa razón sigue siendo la base. Lo demuestra la necesidad del sueño, así como las considerables imperfecciones esenciales que acabamos de señalar, y que son inherentes á toda inteligencia producida por funciones fisiológicas; y no conocemos otra clase de inteligencias.

En algunos, casos á esas imperfecciones esenciales de la inteligencia se añaden otras no menos esenciales. La inteligencia no es jamás, *bajo todos los respectos*, lo que le sería posible ser; las perfecciones que le es dable alcanzar se contradicen hasta el punto de excluirse las unas á las otras. No se puede ser á la vez Platón y Aristóteles, Shakespeare y Newton, Goethe y Kant. Por el contrario las imperfecciones se acomodan perfectamente entre sí; de ahí que la inteligencia quede generalmente muy por debajo de donde podía llegar. Sus funciones dependen de multitud de condiciones, y como estas condiciones no se nos ofrecen más que en su manifestación, no podemos explicárnoslas más que por causas anatómicas ó fisiológicas; por esto una inteligencia que sobresale de un modo señalado, aunque sea en una sola dirección, es uno de los más raros fenómenos de la Naturaleza. De ahí viene que las producciones de estas inteligencias se conserven durante millares de años, y que todo cuanto ha pertenecido á uno de estos seres privilegiados se conserve como preciosa reliquia. Entre una inteligencia de esta altura y otra cercana á la imbecilidad, hay innumerables grados. A estos grados corresponde, en cada individuo, un horizonte intelectual diferente, desde aquel que no abarca más que lo presente, facultad que también posee el animal, hasta aquellos que perciben

la hora venidera, ó el día, ó el día siguiente, ó la semana, el año, la vida, los siglos, las centenas de siglos, ó, en fin, la conciencia que tiene la perspectiva de lo infinito, como una dudosa aurora. Una inteligencia semejante imprime siempre al carácter el sello de sus meditaciones.

Estas diferencias de inteligencia se manifiestan igualmente en la rapidez del pensamiento. La influencia de esta rapidez es capital, y sus gradaciones son tan numerosas y tan insensibles como las velocidades de los puntos sucesivos del radio de una circunferencia en rotación. La distancia á que alcanza el pensamiento de un individuo en la concepción de los efectos y las causas, parece estar en relación con la rapidez, pues la tensión extremada de las facultades intelectuales, en general no puede tener más que muy corta duración, y en ese breve momento es cuando puede ser meditado en su totalidad un pensamiento. Lo que importa es ver hasta dónde podrá perseguirle la inteligencia en un instante tan breve, es decir, qué espacio podrá recorrer en ese tiempo. Por otra parte, la rapidez podrá ser suplida, por algunos, con el mayor tiempo, durante el cual son capaces de absorberse en la meditación de un pensamiento único. Parece probable que el pensamiento lento y sostenido es el propio de los espíritus matemáticos, y el pensamiento rápido el del genio; éste tiene alas, el otro pasos lentos y seguros sobre terreno firme. Pero en las mismas ciencias, cuando no se trata de operar con meras cantidades, sino de penetrar la naturaleza de los fenómenos, no basta esa segunda especie de inteligencia. Así lo prueban, por ejemplo, la teoría de los colores de Newton, y las divagaciones de Biot, sobre los anillos coloreados, las cuales, por lo de-

más, se derivan de la teoría atomística de la luz, profesada por los franceses, es decir, las *moléculas de luz*, y en general, de la idea fija que tienen de reducirlo todo en la Naturaleza á puras acciones mecánicas. Esa misma inmensa diferencia individual de las inteligencias se manifiesta en el grado de claridad de la comprensión, y, por tanto, en la precisión del pensamiento en su conjunto. Uno comprende ya, cuando otro no hace más que entrever el objeto; uno acaba y llega á la meta cuando el otro está empezando; lo que es ya solución para unos, apenas es problema para otros. Depende esto de la *calidad* del pensamiento y del saber, de que ya hemos hablado. Así como hay habitaciones más claras que otras, hay tambien cerebros más luminosos que otros.

Se percibe esta calidad del pensamiento apenas se leen algunas páginas de un escritor. Pues al leer debemos ponernos en el lugar del autor y pensar en el sentido en que piensa. Antes de saber todo lo que ha pensado, vemos cómo lo ha pensado, cuál es el giro y la contextura de su manera de pensar, la cual permanece idéntica sea cualquiera el asunto, poniendo su sello en la marcha de las ideas y en el estilo. Por esto se advierte en seguida el paso á que camina la inteligencia, y se conoce la agilidad, la viveza y el ímpetu de un espíritu alado, ó al revés, el paso lento, pesado, rígido y cojo de una inteligencia poco despierta. De igual modo que el idioma refleja el espíritu de una nación, el estilo lleva el sello del espíritu del escritor: es su fisonomía. Conviene desechar todo libro que nos conduzca á regiones más oscuras que las que habita nuestra propia inteligencia, á menos que busquemos hechos y no pensamientos. Además, para que la lectura de un autor nos sea útil, se requiere que su concepción sea

más penetrante y más precisa que la nuestra; que sus pensamientos aceleren el curso de los nuestros en lugar de hacerle más lento. Un cerebro obtuso nos obligaría á contentarnos con el paso de tortuga de su pensamiento. Los buenos autores son aquellos cuyos escritos hacen avanzar nuestro espíritu, y nos arrebatan, y nos llevan adonde no habríamos podido llegar por nuestro solo esfuerzo. Goethe me dijo un día, que después de haber leído una página de Kant se sentía como si acabara de entrar en un aposento lleno de luz. Los cerebros inferiores no lo son solamente porque estando mal organizados juzgan de un modo falso, sino también á causa de la falta de precisión de todo su pensamiento. Se parecen á un antejo malo á través del cual los contornos aparecen confusos y como borrados, confundiéndose los diversos objetos. Las cabezas así organizadas, no aspiran siquiera á una claridad ante la cual retrocede su débil entendimiento; se contentan con la penumbra, en la cual, para asegurarse, se apoderan de palabras, particularmente de aquellas que expresan conceptos indeterminados, muy abstractos, inusitados y muy difíciles de explicar, tales como infinito y finito, sensible y suprasensible, idea del ser, ideas de razón, absoluto, idea del bien, divino, libertad moral, facultad de autogenesia, idea absoluta, sujeto-objeto, etc. Esto es de lo que hablan constantemente y con aplomo tales gentes, convencidos de que eso significa algo y de que los demás están obligados á contentarse con ello. Para estos espíritus, lo superlativo en la ciencia consiste en poseer en todas las materias ciertas frases hechas y en saber colocarlas por su orden. La satisfacción que experimentan pagándose de palabras, es característica de esos espíritus defectuosos, y precisamente depende

de su ineptitud para las nociones claras y precisas, cuando no se trata de las cosas más vulgares sencillas, y asimismo, de la debilidad y pereza de su inteligencia, de la conciencia que tienen de estos defectos y de la dura necesidad que se les impone desde un principio de pasar por pensadores. Para atender á esta exigencia en cualquier circunstancia hacen acopio de frases hechas. Es un espectáculo cómico ver en su cátedra á un profesor de filosofía de esta laya, recitando de buena fe esa fraseología sin sustancia, convencido de que hay en ella pensamientos, y ver en el aula á los estudiantes, que de buena fe también y con la propia convicción, escuchan religiosamente y redactan sus apuntes, cuando ni uno ni otros van más allá de las palabras, y el sonido de éstas y el rumor de las plumas sobre el papel, son lo único real que hay en el asunto. Esta singular disposición á contentarse con palabras, contribuye más que nada á perpetuar los errores. Apoyado en las frases y en las palabras tradicionales heredadas de sus predecesores, cada cual pasa sin detenerse junto á las cuestiones oscuras y á los verdaderos problemas, de donde resulta que estas oscuridades y estos problemas permanecen inobservados durante siglos, se propagan de libro en libro, y los pensadores, sobre todo en su juventud, se preguntan si son ellos los que no pueden comprender ó si no hay nada inteligible en aquello que les parece oscuro, y si el problema junto al cual pasan aquellos escritores siguiendo el mismo camino y con una seriedad tan cómica, no es tal problema para ellos ó es que no lo quieren ver.

Muchas verdades permanecen así ocultas, porque nadie tiene el valor de mirar de frente el problema y de marchar en línea recta hacia él. Por el contra-

rio, la claridad del pensamiento y la precisión de las nociones, cosas propias de los espíritus eminentes, hacen que las verdades ya conocidas adquieran nueva luz expuestas por ellos, ó que al menos ofrezcan nuevo encanto. Cuando se les escucha ó se les lee, parece que acabamos de trocar un mal antejo por otro bueno. Véase, por ejemplo, en las *Cartas* de Euler á una princesa de Alemania, la manera de exponer los principios fundamentales de la mecánica y de la óptica. Por eso Diderot, en su *Neveu de Rameau*, observa que sólo los maestros consumados saben exponer bien los rudimentos de una ciencia, pues ellos solos comprenden las materias á fondo y jamás suplen con palabras los pensamientos.

Pero bueno es que se sepa que los malos cerebros son la regla, los buenos la excepción, los eminentes una rareza y el genio un milagro. A no ser así, ¿cómo sería posible que al cabo de seis mil años el género humano, que cuenta cerca de 800 millones de individuos, nos hubiera dejado todavía tantas cosas por descubrir, por inventar, por meditar y por decir? La inteligencia está hecha únicamente para la conservación del individuo, y de ordinario apenas basta para llenar esta misión. Mas la Naturaleza ha obrado sabiamente al mostrarse tan poco pródiga en grandes inteligencias, pues las inteligencias limitadas pueden abarcar de una ojeada las relaciones poco numerosas y poco complicadas que comprende su esfera de acción, y manejar las palancas necesarias con facilidad mucho mayor que los espíritus eminentes, cuya esfera es incomparablemente más extensa y más rica, y que trabajan con ayuda de largas palancas. Así el insecto, en los tallos y en las hojas que habita, verá mejor que nosotros y con más minuciosa exactitud to-

dos los detalles, y en cambio no divisará á un hombre á tres pasos. Esto es lo que explica la malicia de los tontos y lo que ha dado origen á la paradoja: «Hay un misterio en el ingenio de las personas que carecen de él.» En la vida práctica, el genio es de la misma utilidad que un telescopio en el teatro.

Vemos, pues, que en lo concerniente á la inteligencia, la Naturaleza es eminentemente aristocrática. Las distinciones que establece en este respecto son más marcadas, que cuantas han fundado el nacimiento, la riqueza, la categoría social ó las castas; pero en esta aristocracia natural como en las otras, hay mil plebeyos por cada noble, millones por cada príncipe, y la multitud no es más que canalla.

Verdad es que entre la jerarquía de la Naturaleza y la jerarquía convencional existe un contraste violento, que no se borrará como no sea en la edad de oro. Los que están colocados á la cabeza de las dos listas jerárquicas tienen, sin embargo, de común, el que viven, por lo general, en un noble aislamiento. A ésto aludía Byron al decir:

...Sentirme en la soledad de los reyes
sin el poder que les da la corona.

La inteligencia es un principio que *diferencia*, y que, por lo tanto, separa. Sus varios grados, más todavía que los diferentes grados de instrucción, dan á cada uno nociones diversas, de donde se sigue que en cierta manera cada cual vive en un mundo donde no halla más que iguales, pues en cuanto á los demás sólo puede hacerse entender por ellos desde lejos y elevando la voz. Una alta posición social, unida á un gran desarrollo intelectual, abre entre un hombre y otro un hondo abismo que sólo la bondad de corazón

puede ayudar á salvar, pues esa bondad es el principio opuesto, el principio unificador que identifica con el propio yo á los demás seres. Mas esta identificación es sólo moral y no puede llegar á ser intelectual. Aun suponiendo un grado igual de instrucción, el comercio intelectual entre un espíritu sobresaliente y un cerebro vulgar, será análogo al viaje que podría hacer un jinete montado en brioso corcel, en compañía de un peatón. La compañía se les haría bien pronto intolerable á ambos, y acabaría por ser imposible. Por un momento, el jinete podrá echar pie á tierra y caminar paso á paso con su compañero; pero aun entonces, la impaciencia de su cabalgadura le causará mucha molestia.

Sería muy útil al público el conocimiento de esa aristocracia intelectual de la naturaleza. Le ayudaría á comprender que mientras se trata de hechos, es decir, de objetos de la experiencia, de viajes, de códigos, de historia, de crónicas, basta una inteligencia normal para tratar estos asuntos; pero que cuando se trata de pensamientos, y sobre todo de aquellos cuyos datos y cuya materia prima son accesibles á todos, y en que, por consiguiente, lo que se busca es saber pensar antes que los demás, es condición indispensable poseer esa superioridad indisputable, esa eminencia innata del espíritu que sólo la naturaleza puede otorgar y que otorga muy rara vez.

Si el público se penetrara de esto, no perdería el tiempo limitado de que puede disponer para instruirse leyendo producciones de cerebros vulgares, como esas obras insignificantes y mediocres que así en poesía como en filosofía aparecen cada día en mayor número; no correría tras las novedades, cual si pensara que los libros son como los huevos, que sólo valen siendo

frescos; se atendería, por el contrario, á las obras del reducido grupo de los elegidos de todos los tiempos y de todas las naciones, trataría de conocerlas y de estudiarlas, y adquiriría así, poco á poco, verdadera instrucción. Esto libraría al mundo, al mismo tiempo, de esos millares de producciones sin valor alguno, cizaña que impide crecer al trigo.

CAPITULO XVI (1)

DEL EMPLEO PRÁCTICO DE LA RAZÓN.
DEL ESTOICISMO

He manifestado ya en el cap. VII, que el partir de nociones en la teoría no puede producir más que obras medianas. Las producciones perfectas tienen que ser sacadas de la intuición, fuente primera del conocimiento. En la práctica sucede todo lo contrario; determinarse por la intuición es propio del animal, pero indigno del hombre. Este posee nociones para dirigir su conducta, lo cual le emancipa de la autoridad del presente visible, al que está sujeto el animal sin restricciones. Según la medida en que hace uso el hombre de esta prerrogativa, merece ser calificada de más ó menos racional su conducta. Sólo en este sentido puede hablarse de una *razón práctica*, y no en el sentido en que la entendió Kant, sentido cuya falsedad he demostrado ampliamente en mi Memoria acerca del fundamento de la moral.

Mas no es fácil dejarse dirigir por nociones solamente. El mundo exterior, con su proximidad inmediata y su realidad intuitiva, ejerce una influencia poderosa sobre los temperamentos mejor templados. Precisamente en sobreponerse á esta impresión y en rechazar estas falsas apariencias, es en lo que consiste la dignidad y la elevación del espíritu humano. Cuan-

(1) Este capítulo se relaciona con el § 16 del primer volumen.

do las tentaciones de la voluptuosidad y de los placeres no pueden seducir al hombre; cuando los furoros y amenazas de enemigos encarnizados no pueden conmoverle ni le emocionan las súplicas de amigos extraviados; cuando las visiones engañosas que le rodean y las intrigas concertadas de antemano no pueden engañarle; cuando las carcajadas burlonas de los necios y la mofa del vulgo no le turban ni le extravían respecto de su propio valer, entonces es cuando el hombre que se encuentra en este caso, parece hallarse bajo el imperio de un mundo de espíritus (el mundo de las nociones es sin duda el mundo de los espíritus) visible para él solo, y ante el cual el otro mundo, ó sea el mundo del presente intuitivo, accesible á todos, se desvanece como un fantasma.

Lo que da al mundo exterior y á la realidad visible tan grande imperio sobre nosotros, es su proximidad y su acción directa. Así como la aguja magnética mantenida en su dirección por fuerzas naturales esparcidas á lo lejos por toda la tierra, puede, sin embargo, perturbarse y oscilar violentamente por un pedacillo de hierro si se le aproxima mucho, así también el más firme espíritu se desconcierta y se turba por acontecimientos y por hombres insignificantes, con tal que obren sobre él muy de cerca. De igual manera un motivo insignificante, pero cuya influencia es directa, puede quebrantar momentáneamente la decisión más meditada.

La acción relativa de los motivos está sujeta á una ley exactamente contraria á aquélla, por virtud de la cual obra un peso sobre el brazo de una palanca.

Según esta ley, un motivo pequeño que obra muy de cerca, se sobrepondrá á un motivo mucho mayor que influya desde lejos.

Esta cualidad del temperamento, de determinarse según dicha ley y de no poder sustraerse á ella por el esfuerzo de una razón verdaderamente práctica, es lo que los antiguos designaban con las palabras *animi impotentia*, que significan realmente: *ratio regendae voluntatis impotens*. Toda emoción (*animi perturbatio*) proviene, en efecto, de que una representación que obra sobre nuestra voluntad, se acerca tanto á nosotros que oculta todo lo demás y no vemos más que ella, lo cual nos incapacita por el momento para cualquier otra consideración. Un buen medio de neutralizar este efecto sería considerar lo presente como si fuera pasado; en otros términos, obligar á nuestra aperccepción á adoptar la forma de estilo epistolar usada entre los romanos. ¿Por qué no ha de ser posible hacerlo, cuando á la inversa, nos representamos muchas veces el pasado más lejano con tal actualidad que emociones adormecidas durante mucho tiempo despiertan en nosotros con nueva vehemencia? Ninguna desdicha, ninguna contrariedad podrían alterarnos ni conmovernos si la razón tuviera siempre presente que el hombre es un ser miserable, entregado á todas horas á innumerables calamidades grandes y pequeñas; un *δειλοτατον ζων* condenado á vivir perpetuamente entre temores y cuidados. *Παν εστι ανθρωπος* (*homo totus est calamitas*) ha dicho Herodoto.

El empleo de la razón en la práctica, ofrece, además, la ventaja de dar cohesión á lo que tiene de unilateral y de fragmentario el conocimiento meramente intuitivo, y la de usar de los mismos contrastes que se nos presentan para hacer que se corrijan mutuamente, lo cual permite llegar á un resultado objetivamente exacto. Por ejemplo, si consideramos la acción culpable de un hombre, le condenamos; si, por el con-

trario, no nos fijamos más que en la necesidad que le ha impulsado, nos condolemos de él. La razón, en vista de sus nociones, aprecia ambas circunstancias y nos conduce á la conclusión de que aquel hombre debe ser domado, moderado y dirigido por medio de una pena proporcionada.

Recordaré una vez más la sentencia de Séneca: *Si vis tibi omni subjicere, te subjice rationi*. Mas siendo el dolor positivo por naturaleza, y el placer negativo, como he demostrado en el cuarto libro, el que guía su conducta por el conocimiento abstracto ó conocimiento de razón, y reflexiona siempre sobre las consecuencias y el porvenir, tendrá que ejercitar frecuentemente el *sustine et abstine*, pues para conservar su vida exenta de dolor en lo posible, tendrá que sacrificar de ordinario las alegrías y goces más vivos, recordando que, según Aristóteles, *quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens*. Para el que así se conduce, el presente es quien presta al porvenir, mientras que para el insensato el presente vive á costa del porvenir, que empobreciéndose cada vez más, acaba en la bancarrota. Verdad es que en cambio, para el primero, la razón tiene que desempeñar constantemente el papel de un mentor enojoso, que exige perpetuas privaciones sin poder ofrecer otra compensación que una existencia más ó menos exenta de dolores. Depende esto de que la razón por medio de sus conceptos abarca el conjunto de la vida, cuyo resultado, en el caso más favorable, no puede ser otro que el que indico.

Esta persecución de una vida sin dolor, en cuanto es posible, por medio del empleo y el hábito del raciocinio y del conocimiento adquirido de la verdadera condición de la existencia, es lo que, llevado al ex-

tremo con rigurosa consecuencia, produjo el *Cinismo*, del cual nació después el *Estoicismo*. Voy á decir aquí algunas palabras acerca de este asunto para corroborar lo que expuse al final del primer libro.

Todos los sistemas de moral de los antiguos, excepción hecha del de Platón, eran tratados de la vida feliz. Por consiguiente, no buscaban, en manera alguna, el fin de la virtud más allá de la muerte sino en este mundo. La virtud no era para ellos más que el medio de hallar una existencia verdaderamente feliz, y por eso la elegía el sabio. De ahí vienen esos largos y animados debates, esas investigaciones continuamente renovadas que Cicerón nos ha conservado principalmente, para descubrir si en realidad la virtud sola conduce á este resultado ó si se necesita algo más aparte de ella. Se preguntaba si el hombre virtuoso era feliz hasta en la rueda ó en el toro de Falaris, ó si no llegaban á este extremo las cosas. Y ciertamente la piedra de toque de una moral de este género sería que su aplicación nos hiciese felices directamente y sin restricciones. Si no lo consigue, no cumple su misión y debe ser rechazada. Lo que dice San Agustín en su introducción á la exposición de los sistemas de moral de los antiguos es, pues, completamente exacto y conforme con el punto de vista cristiano: *Exponenda sum nobis argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere in hujus vitae infelicitate moliti 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.* (*La Ciudad de Dios*, l. LXIX, cap. I.)

Para poner fuera de duda el fin eudemónico de la

moral antigua, voy á citar algunos textos categóricos en este punto. Aristóteles dice en su *Eth. magna*, I, 4: *Felicitas in bene vivendo posita est: verum bene vivere est in eo positum, ut secundum virtutem vivamus*, texto con el cual conviene comparar el de la *Etica* á Nicomaco, I, 5.—Cicerón, *Tusculanas*, V. I, dice: *Nam quum ea causae impulerit eos, qui primi se ad philosophie studia contulerunt, ut omnibus rebus post habitis, totos se in optimo vitae statu exquirendo collocaret; profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt.*—Según Plutarco: *Vitiose vivere idem est, quod vivere infeliciiter*; y en otro lugar: *Prudentia nihil differt a felicitate est qui ipsa ad eo felicitas.*—Stobeo dice: *Finem esse dicunt felicitatem cujus causae fiunt omnia. Finem bonorum et felicitatem synonyma esse dicunt.*—Según Arriano: *Virtus profitetur, se felicitatem praestare.*—Séneca, *Epistola* 90, dice: *Caeterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit*; *Epistola* 108: *Illud admones, auditionem philosophorum lectionemque ad propositum beatae vitae trahendum.*

La moral de los cínicos se proponía igualmente por fin la vida dichosa, como lo declara el emperador Juliano. Sólo que los cínicos tomaron, para llegar á este fin, un camino particular y enteramente opuesto á las vías ordinarias, á saber: el de la privación llevada al límite de lo posible. Partían del punto de vista de que las agitaciones de la voluntad, producidas por los objetos que la despiertan y la estimulan; los esfuerzos laboriosos, y con frecuencia esteriles, para adquirir los bienes, y cuando los adquirimos el temor de perderlos; y este misma pérdida, en fin, causa muchos más dolores que la privación de todas las cosas. Eligieron, pues, para llegar á la vida más li-

bre de penas la vida de renuncia más completa posible, huyendo de todos los goces como de celadas que entregan al hombre al dolor. Hecho esto, podían desafiar osadamente á la fortuna y sus caprichos. Tal era el espíritu del Cinismo, como lo enuncia claramente Séneca en distintos pasajes.

El pensamiento fundamental del cinismo era, pues, que la existencia, en su forma más sencilla y de mayor desnudez, con los inconvenientes que la naturaleza ha establecido es, sin embargo, la más soportable y la que conviene elegir, puesto que todo medio que empleásemos para hacerla más grata, toda comodidad, toda diversión y todo goce no podrían menos de atraernos nuevos tormentos y mayores dolores que los inherentes á la vida desde su origen.

De conformidad con estos principios, los antiguos y verdaderos cínicos Antístenes, Diógenes, Crates y sus discípulos, renunciaron definitivamente á la posesión de toda clase de bienes, á todas las comodidades y goces, para librarse por siempre de la servidumbre y de los dolores que lleva consigo, sin ofrecer compensación bastante. Les parecía haber hecho un buen negocio, contentándose con satisfacer estrictamente las necesidades más apremiantes y renunciando á todo lo superfluo. Se contentaban con lo que en Atenas y en Corinto se podía adquirir por casi nada, altramuces, agua, una capa raída, unas alforjas y un garrote. Mendigaban á veces para obtener lo indispensable para sus necesidades, pero no trabajaban ni aceptaban más que lo preciso. Su fin era la independencia, en la acepción más amplia de esta palabra. Pasaban el tiempo descansando, paseándose, conversando con las gentes; se burlaban mucho de los demás, reían y bromeaban; su carácter se distinguía por una gran indiferencia y

una gran serenidad. Sin cuidados personales, sin fines especiales que perseguir, colocados por encima de las agitaciones humanas, disfrutando además de grandes ocios y reputados por la fuerza de su ingenio, su mismo género de vida les daba aptitud para ser los consejeros y los censores de los demás hombres. En esto como en otros puntos hallamos gran semejanza entre ellos y los frailes mendicantes de los tiempos modernos; me refiero á los buenos y verdaderos, cuyo ideal podemos representarnos por el capuchino Cristóbal de la célebre novela de Manzoni. Con todo, la semejanza no existe más que en los efectos y no en la causa. Unos y otros coinciden en el resultado, aunque el principio que les guía es bien diferente; para los monjes, como para los Saniassi, que se aproximan mucho á ellos, es un fin colocado más allá de la vida; para los cínicos es la convicción de que es más fácil reducir los deseos y las necesidades á un minimum, que alcanzar el maximum de su satisfacción, lo cual puede considerarse hasta imposible puesto que los deseos y las necesidades crecen indefinidamente á medida que son satisfechos. Por eso, para hacer la existencia todo lo feliz posible, que era el fin perseguido por la moral de los antiguos, seguían el camino de la renuncia como el más corto y el más fácil. La diferencia radical entre el espíritu del cinismo y el del ascetismo se manifiesta bien claramente en la humildad que es esencial en el último, siendo totalmente extraña al cinismo que tiene por divisa el orgullo y el desprecio hacia los demás.

En cambio, la opinión de los cínicos sobre la existencia, concuerda en principio con la de J. J. Rousseau tal como la expone en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Este autor quería también volver-

nos al estado bárbaro de naturaleza, y considera igualmente la reducción de nuestras necesidades á un *minimum* como el medio más seguro de conseguir la felicidad. En cuanto á los cínicos, es de advertir que eran exclusivamente filósofos prácticos; al menos no se ha tenido jamás conocimiento alguno de su filosofía teórica.

Los estoicos proceden de los cínicos, en cuanto transformaron la práctica de éstos en teoría. Enseñaban que no era necesario privarse efectivamente de todo lo superfluo, pues bastaba considerar los bienes y los placeres como cosas de que podemos privarnos y que dependen de la fortuna. De esta manera si la privación venía realmente, no sería ni inesperada ni difícil de soportar. Nada impide poseer y gozar, á condición de tener siempre presente, por una parte, lo fútil y superfluo de los bienes, y por otra, su instabilidad y fragilidad. Era menester estimar esos bienes lo menos posible y estar dispuesto á renunciar á ellos en cualquier momento. Más aún, el que para no sentirse agitado por estas cosas, se privaba realmente de ellas, demostraba así que en su fuero interno las tenía por verdaderos bienes, y que tenía necesidad de alejarlas de su vista para que no le tentasen. El sabio, por el contrario, sabe que no son bienes, sino cosas indiferentes (*αδιαφορα*), ó á lo más cosas secundarias (*προσημενα*). Así, hay que aceptarlas cuando se nos ofrecen, y estar siempre dispuesto á desprenderse de ellas en cuanto la fortuna, cuya propiedad son, nos las reclame, pues son *των ουκ εφ' ημων*. En este sentido, dice Epicteto que el sabio, como el pasajero que desembarca de un navío, se divertirá con una mujer ó con un amigo, pero estará siempre dispuesto á dejarlos en cuanto tenga que regresar á bordo.

Así fué como los estoicos perfeccionaron la teoría de la *ataraxia* y de la independencia, á expensas de la práctica, reduciéndolo todo á una sencilla operación mental, y así fué cómo, apoyándose en argumentos de los que vemos en el primer capítulo de Epicteto, disfrutaban, por virtud de sofismas, de todos los goces de la vida. Mas olvidaron que todo hábito se convierte en una necesidad, y que, por consiguiente, no puede ser abandonado sin dolor; que la voluntad no consiente que se juegue con ella, ni puede gozar sin apegarse al goce; que un perro no permanece indiferente cuando se le pasa una salchicha por delante del hocico, ni tampoco un sabio, si tiene hambre, y que entre desear y abstenerse no hay término medio. Se figuraban haber cumplido con sus principios cuando en algún banquete espléndidamente servido, sin perdonar plato alguno, aseguraban que todo aquello era *προσημενα*, cosa secundaria y no *αγαθα*, ó en otros términos, comían y bebían sin agradecerse á la Providencia, poniendo caras desdeñosas y asegurando que no se les daba un ardite de todos aquellos manjares. Este era el expediente de los estoicos, que sólo eran héroes en las palabras y estaban, respecto de los cínicos, en la misma relación que los benedictinos y los agustinos con los franciscanos y capuchinos. Cuanto más se apartaban de la práctica, más refinaban sus sutilezas teóricas. Añadiré aquí algunos complementos y algunos testimonios que confirman la exposición que hice al final del libro primero del primer volumen.

Si en los escritos de los estoicos que han llegado á nosotros, y que están redactados todos sin sistema alguno, tratamos de descubrir la razón por la cual piden continuamente al hombre una inquebrantable ecuanimidad, no hallamos otra sino la de haber com-

prendido que la marcha del mundo es independiente por completo de nuestra voluntad, y que, por consiguiente, son inevitables los males que nos hieren. Si una vez adquirida esta convicción, regulamos nuestras aspiraciones con arreglo á ella, afligirnos ó alegrarnos, temer ó esperar, es una necedad de que no debemos ser capaces. Al mismo tiempo establecían por subrepción, principalmente en los comentarios de Arriano, que todo lo que no depende de nosotros (todo lo que es *οὐκ ἐφ' ἡμῖν*) no nos concierne (es *οὐ πρὸς ἡμᾶς*). Es probado que todos los bienes de la vida dependen de la fortuna, y que, por lo tanto, si el destino, usando de su poder, nos los arrebatara, seremos desgraciados si pusimos en ellos nuestra felicidad. Solo una cosa puede sacarnos de esta miserable condición, y es el empleo juicioso de la razón, que nos hará considerar que esos bienes no nos pertenecen y que la fortuna nos los presta sólo por un tiempo indeterminado; de esta manera no podremos perderlos nunca. Séneca dice á este propósito: *Si quis humanarum rerum varietas possit cogitaverit, ante quam sensit.* Diógenes Laercio en las disertaciones de Arriano sobre Epicteto y Antonino confirman este punto de vista de los estoicos, de igual manera que el capítulo XI *De tranquillitate animi* de Séneca.

En resumen, la opinión de los estoicos era que, cuando el hombre contempla los caprichos de la fortuna y llega á hacer uso de su razón, debe conocer cuán prontamente cambian los dados y cuán falsos son y no ha de conmoverse por ello. También se puede enunciar dicha opinión de una manera general, en los siguientes términos: nuestros dolores nacen de la disconformidad entre nuestras aspiraciones y la marcha del mundo; es, pues, preciso que uno de estos dos tér-

minos se modifique para adaptarse al otro. Y como la marcha de los acontecimientos no depende de nosotros (*οὐκ ἐφ' ἡμῖν*) debemos acomodar á ella nuestras aspiraciones y nuestros deseos, puesto que solo la voluntad es *ἐφ' ἡμῖν*. Este acomodamiento de la voluntad á la marcha del mundo, á la naturaleza de las cosas, por consiguiente, es lo que los estoicos entendían por la expresión ambigua *κατὰ φύσιν ζῆν*.

Como testimonios en apoyo de lo que llevo dicho sobre la doctrina de los estoicos, pueden alegarse las citas que hacen Ritter y Preller en su *Historia philosophiae Graeco-Romanae*, además de otros textos de Arriano, Cicerón y Séneca. Un estudio detenido del estoicismo nos da la certeza de que la tendencia de su moral, como la tendencia de la moral del cinismo, de donde aquélla procede, no es otra que procurar una vida exenta en lo posible de dolor, y, por tanto, una vida dichosa. La moral estoica no es, pues, más que una especie particular del eudemonismo. No tiene una tendencia metafísica, un fin trascendental, como la moral india, como la moral cristiana y como la misma moral de Platón; su fin es inmanente y realizable en la tierra; es la firmeza (*αὐταξία*) y la felicidad imperturbable del sabio á quien nada puede conmover. Es cierto, sin embargo, que los estoicos posteriores, y particularmente Arriano, se apartan á veces de este fin y muestran una verdadera tendencia ascética, lo cual debe atribuirse á la naciente influencia del cristianismo, y, en general, á la del espíritu oriental.

Examinando seriamente de cerca esa *ataraxia*, ese fin del estoicismo, vemos que es sencillamente un endurecimiento y una insensibilidad á los golpes de la fortuna, á que se llega considerando sin cesar la brevedad de la vida, la inanidad de los goces y la insta-

bilidad de la fortuna, y convenciéndose de que la diferencia entre la dicha y la infelicidad es muy inferior á lo que nos parece, por la idea anticipada que nos formamos de ellas. No es esto todavía vivir en una condición dichosa, sino solamente soportar con resignación los males que sabemos son inevitables. No se puede negar, con todo, que hay grandeza de alma y dignidad, en someterse sin quejas, sin agitación, con una tranquilidad melancólica y una igualdad de ánimo serena á lo ineluctable, mientras otros pasan continuamente de la alegría á la desesperación, y viceversa. Según esto, se puede considerar al estoicismo como una especie de disciplina del espíritu, con la cual, de igual manera que con ciertas disciplinas corporales se endurece el cuerpo contra las influencias del viento y de la intemperie, contra las indisposiciones y las fatigas, se fortalece el ánimo contra la desgracia, el peligro, la pobreza, la injusticia, la maldad, la traición, el orgullo y la locura de los hombres.

CAPITULO XVII (1)

DE LA NECESIDAD METAFÍSICA EN EL HOMBRE

Ningún ser, excepto el hombre, se sorprende de su propia existencia; para todos los demás animales la existencia es una cosa que se comprende de suyo y que no les extraña. En la serenidad de su mirada se refleja la sabiduría misma de la Naturaleza, pues en ellos la voluntad y la inteligencia no están todavía lo bastante separadas para que al verse reunidas puedan extrañarse mutuamente. El conjunto del fenómeno está todavía ligado firmemente al tronco primitivo de donde nace, y participa de la omnisciencia inconsciente de nuestra madre común, la Naturaleza. Sólo cuando la esencia íntima de la naturaleza (la objetivación de la voluntad de vivir) se ha elevado, valiente y alegre, al través de los dos reinos de los seres inconscientes, y luego al través de la larga y dilatada serie de los animales, para llegar, en fin, á la aparición de la razón, al hombre, en el cual reflexiona sobre sí misma, sólo entonces es cuando se asombra de su propia obra y se pregunta qué es ella misma.

Su sorpresa es tanto más grave cuanto que al llegar ahí se encuentra por vez primera, conscientemente, en presencia de la muerte. La condición finita de toda existencia así como la inanidad de toda aspiración se le imponen con mayor ó menor fuerza.

(1) Este capítulo se refiere al § 15 del primer volumen.

bilidad de la fortuna, y convenciéndose de que la diferencia entre la dicha y la infelicidad es muy inferior á lo que nos parece, por la idea anticipada que nos formamos de ellas. No es esto todavía vivir en una condición dichosa, sino solamente soportar con resignación los males que sabemos son inevitables. No se puede negar, con todo, que hay grandeza de alma y dignidad, en someterse sin quejas, sin agitación, con una tranquilidad melancólica y una igualdad de ánimo serena á lo ineluctable, mientras otros pasan continuamente de la alegría á la desesperación, y viceversa. Según esto, se puede considerar al estoicismo como una especie de disciplina del espíritu, con la cual, de igual manera que con ciertas disciplinas corporales se endurece el cuerpo contra las influencias del viento y de la intemperie, contra las indisposiciones y las fatigas, se fortalece el ánimo contra la desgracia, el peligro, la pobreza, la injusticia, la maldad, la traición, el orgullo y la locura de los hombres.

CAPITULO XVII (1)

DE LA NECESIDAD METAFÍSICA EN EL HOMBRE

Ningún ser, excepto el hombre, se sorprende de su propia existencia; para todos los demás animales la existencia es una cosa que se comprende de suyo y que no les extraña. En la serenidad de su mirada se refleja la sabiduría misma de la Naturaleza, pues en ellos la voluntad y la inteligencia no están todavía lo bastante separadas para que al verse reunidas puedan extrañarse mutuamente. El conjunto del fenómeno está todavía ligado firmemente al tronco primitivo de donde nace, y participa de la omnisciencia inconsciente de nuestra madre común, la Naturaleza. Sólo cuando la esencia íntima de la naturaleza (la objetivación de la voluntad de vivir) se ha elevado, valiente y alegre, al través de los dos reinos de los seres inconscientes, y luego al través de la larga y dilatada serie de los animales, para llegar, en fin, á la aparición de la razón, al hombre, en el cual reflexiona sobre sí misma, sólo entonces es cuando se asombra de su propia obra y se pregunta qué es ella misma.

Su sorpresa es tanto más grave cuanto que al llegar ahí se encuentra por vez primera, conscientemente, en presencia de la muerte. La condición finita de toda existencia así como la inanidad de toda aspiración se le imponen con mayor ó menor fuerza.

(1) Este capítulo se refiere al § 15 del primer volumen.

Estas reflexiones y esta sorpresa son lo que da lugar á la *necesidad metafísica* propia sola del hombre, que es, por consiguiente, un animal *metaphysicum*.

En los primeros orígenes de su conciencia también el hombre se considera como algo que se entiende por sí solo. Pero esto no dura; muy luego, desde que empieza á reflexionar, se manifiesta en él ese asombro ante el enigma del mundo, asombro del que tenía que nacer la metafísica. Esto es lo que expresa Aristóteles al principio de su *Metafísica* cuando dice: *Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari*. La disposición filosófica hace también que nos admiremos de cosas habituales y diarias, lo cual nos lleva precisamente á tratar del problema de lo que es general en los fenómenos; mientras que aquellos que practican sus investigaciones en el campo de las ciencias positivas, no se admiran más que de ciertos fenómenos escogidos y raros, y su problema se reduce á referirlos á otros fenómenos más conocidos. Cuanto más bajo en la escala intelectual está colocado un hombre menos enigmática le parece la existencia; todo cuanto existe y tal como existe le parece que se explica por sí solo. Esto proviene de que su inteligencia permanece todavía enteramente fiel á la misión primitiva de servir á la voluntad en calidad de mediadora de los motivos. Por tanto, la inteligencia está aún estrechamente unida, como parte integrante, al mundo y á la naturaleza, y no puede arrancarse, por decirlo así, del conjunto de las cosas, para ponerse enfrente del mundo, como algo que existe separadamente de él por un momento, á fin de contemplarle desde un punto de vista puramente objetivo.

La admiración filosófica que resulta de esta contemplación requiere un desarrollo considerable de la

inteligencia, pero esta condición no es la única. Está fuera de duda que el conocimiento de la muerte, unido al espectáculo de los dolores y miserias de la vida, es lo que da más fuerte impulso á las consideraciones filosóficas y á las explicaciones metafísicas del mundo. Si nuestra existencia no tuviera límites ni dolores, es probable que á nadie se le ocurriría preguntarse por qué existe el mundo y por qué existe tal como es; todo esto se explicaría por sí solo.

Así, vemos que el interés que despiertan los sistemas filosóficos ó religiosos tiene su más sólida base en un dogma cualquiera de continuación de la existencia después de la muerte y aunque las diversas religiones parecen tener por principal objeto la existencia de sus dioses, siendo este el punto que sostienen con más calor, débese únicamente á que relacionan con dicha existencia su dogma de la inmortalidad y lo consideran como inseparable de ella; mas, en el fondo, lo que les interesa es dicho dogma.

Si se les pudiera asegurar á los hombres esa inmortalidad de cualquier otra manera, se enfriaría mucho el ardiente celo con que defienden á sus dioses, y si, por el contrario, se llegara á demostrar que la inmortalidad es cosa imposible, reemplazaría á aquel celo una indiferencia casi absoluta. El interés por la existencia de los dioses desaparecería al desaparecer la esperanza de trabar conocimiento más íntimo con ellos, á no ser por el interés que acaso pudieran inspirar las influencias de esos dioses sobre los acontecimientos de la vida terrestre. Mas si fuera posible llegar á demostrar la incompatibilidad de la existencia de los dioses con la continuación de la vida después de la muerte, desmostrando, v. gr., que esa continuación supone necesariamente la espontaneidad de la

existencia, los sistemas religiosos pronto sacrificarían los dioses á la propia inmortalidad humana y predicarían el ateísmo. Por esto mismo los sistemas realmente materialistas y el escepticismo absoluto no han podido ejercer jamás una influencia general y duradera.

Templos, iglesias, pagodas ó mezquitas dan testimonio en todos los tiempos y en todos los países, con su esplendor y su grandeza, de esa necesidad metafísica tan viva é indestructible que sigue muy de cerca en el hombre á la necesidad física. Si nos inclinásemos á la sátira, podríamos añadir que esa necesidad es harto modesta y fácil de contentar. Fábulas groseras, cuentos insípidos, bastan muchas veces para satisfacerla, y con la condición única de haber sido inculcados al hombre muy temprano, los acepta este de buen grado como explicaciones de su existencia y como base de su moralidad. Léase, por ejemplo, el Korán; este libro tan malo ha bastado para fundar la religión de todo un mundo, para satisfacer, desde hace doce siglos, la aspiración metafísica de muchos millones de hombres y para crear una moral, penetrando á sus creyentes de un desprecio supremo de la muerte é inspirando el fanatismo de sangrientas guerras y lejanas conquistas. El Korán nos presenta el teísmo en su forma más triste y más pobre. Es posible que, traducido, pierda mucho, pero lo cierto es que no he podido descubrir en él ni un solo pensamiento de algún valor. Esto prueba que la capacidad metafísica no marcha al compás de la necesidad metafísica. Parece, sin embargo, que en los primeros tiempos del mundo actual no sucedió lo mismo; en los orígenes del género humano, que tenía entonces más cerca las fuentes de la naturaleza orgánica y podía más fácilmente beber en ellas, parece haber poseído el hombre una facul-

tad más enérgica de conocimiento intuitivo, y, además, una disposición intelectual más propicia, que le hacía capaz de una comprensión más exacta é inmediata del sentido de la naturaleza y le permitía satisfacer más dignamente su anhelo metafísico; así se explican en los abuelos de los brahmanes, los *richis*, esas concepciones casi sobrehumanas, consignadas después en los Upanishadas y en los Vedas.

En cambio, no han faltado nunca personas ocupadas en convertir ese anhelo metafísico del hombre en un medio de existencia, explotándole lo mejor posible. En todos los pueblos existe, en efecto, una clase especial de monopolizadores ó administradores de este sentimiento: los sacerdotes. Y á fin de conseguir que su profesión fuera segura, se han hecho otorgar en todas partes el privilegio de inculcar muy temprano sus dogmas metafísicos, antes de que la razón del hombre despierte de su sueño material ó sea en la primera infancia, pues entonces es cuando un dogma bien inculcado, por absurdo que sea, echa perpetuas raíces. Si hubiesen esperado á que madurase el juicio, sus privilegios habrían sucumbido.

Otra clase, menos numerosa, de personas que sacan sus medios de subsistencia de la aspiración metafísica de los hombres, se compone de los que viven de la filosofía. Los griegos los llamaban sofistas; los modernos, profesores de filosofía. Aristóteles incluye á Aristipo sin vacilación entre los sofistas; el motivo lo hallamos en Diógenes Laercio, el cual declara que fué aquél el primero que cobró sus lecciones de filosofía. Por eso Sócrates le devolvió el presente que de él había recibido. Igualmente, entre los modernos, los que viven de la filosofía, son, con cortas excepciones, no sólo muy diferentes de los que viven para ella, sino

con frecuencia los adversarios y aun los enemigos ocultos é implacables de éstos últimos. Toda producción filosófica de verdadero valor hace sombra á las de estos sofistas y no se amolda á las intenciones y restricciones de la corporación que forman; por eso cuidan constantemente de ahogar tales obras valiéndose de los medios que son habituales en ellos y que varían según los tiempos y las circunstancias; estos medios consisten ya en ocultar, callar, ignorar, disimular, ya en negar, rebajar, censurar, calumniar, falsificar, ya también en denunciar y perseguir. Por su culpa, más de un gran ingenio, que no pudo darse á conocer ni logró la celebridad ni las recompensas debidas á su mérito, ha tenido que arrastrarse penosamente al través de la existencia, hasta que después de su muerte, el mundo ha abierto los ojos y ha visto lo que valía y lo que valían sus detractores. Pero, entre tanto, éstos habían conseguido sus fines: despreciando al genio se habían hecho valer y habían vivido ellos, sus mujeres y sus hijos, de la filosofía, mientras aquél vivía para ella. Después de la muerte cambia la cuestión. La nueva generación de esta raza de medianías que jamás perece, hereda las producciones del gran hombre, las poda, las ajusta á su medida y se aprovecha de ellas. Si Kant pudo vivir á la vez de la filosofía y para la filosofía, debióse á la circunstancia rara de que por la primera vez después del divino Antonino y del divino Juliano, ocupaba el trono un rey filósofo; únicamente bajo auspicios tales podía publicarse la *Critica de la razón pura*. Apenas murió el rey, vemos á Kant lleno de temores, en calidad de miembro de la cofradía (gilde), modificar su obra fundamental en la segunda edición, castrarla y estropearla, sin embargo de lo cual se vió pronto en peligro de perder su

plaza, de tal suerte, que Campe le invitó á que se fuera con él á Brunswick.

En general, la filosofía universitaria no es más que un simulacro cuyo fin real es imprimir, en lo más profundo del pensamiento de los estudiantes, la dirección del espíritu que conviene á las miras del ministerio, dispensador de las cátedras universitarias. El gobierno puede tener motivos para esto, desde el punto de vista de la razón de Estado, pero semejante filosofía es un *nervis alienis mobile lignum*; no es ciencia seria, sino cosade risa. Convendría que la vigilancia y la dirección se limitaran á lo que se enseña en la cátedra y no se extendieran á la verdadera filosofía que se cultiva seriamente. Pues si hay algo apetecible en la tierra, algo que la multitud inculta y obtusa, en sus momentos de sana reflexión, estimaría como más valioso que todo el oro y toda la plata del mundo, es que un rayo de luz venga á aclarar los misterios de nuestro ser y á aportarnos la solución de esta enigmática existencia, de la que sólo vemos claramente la inanidad y las miserias. Mas este resultado, admitiendo que sea dable alcanzarle, se hace imposible cuando se imponen por vía de autoridad las soluciones del problema.

Examinemos ahora, en general, las diferentes maneras de satisfacer esa necesidad metafísica tan viva.

Entiendo por metafísica todo modo presunto de conocimiento, que excediendo de la posibilidad de la experiencia, es decir, de la naturaleza ó de los fenómenos de las cosas, trata de explicar en uno ú otro sentido las condiciones de esa naturaleza, ó en lenguaje vulgar trata de descubrir qué es lo que hay detrás de la Naturaleza y lo que la hace posible. La gran diversidad primitiva de las facultades de comprensión, así como el desarrollo más ó menos com-

pleto que por medio de la instrucción alcanzan, desarrollo que exige largos desvelos, crea tan enorme diferencia entre los hombres que desde el momento en que un pueblo sale del estado de barbarie una sola metafísica no puede servir para todos, por donde hallamos constantemente en los pueblos civilizados dos clases diferentes de metafísica, que se distinguen en que una toma su autoridad de sí misma y otra la toma de fuera. Los sistemas metafísicos de la primera clase exigen, para que su autoridad sea reconocida, reflexión, instrucción, tiempo y discurso, por lo cual sólo están al alcance de un número muy reducido de hombres y únicamente pueden nacer y conservarse en medio de una civilización muy avanzada. Por el contrario, para la mayoría de los hombres, para aquéllos que son capaces de creer, pero no de pensar, y que no son accesibles á los argumentos, sino sólo á la autoridad, para éstos, digo, están reservados los sistemas de la segunda especie, que podemos llamar, en consecuencia, la metafísica del pueblo, de igual modo que se dice la poesía ó la sabiduría popular, entendiendo por esta última los refranes. Son, sin embargo, conocidos estos sistemas con el nombre de religiones y los hallamos en todas las naciones, exceptuando tan sólo aquéllas que son completamente salvajes. Su justificación, como hemos dicho, es extrínseca y se llama revelación. Su autenticidad se prueba con signos y milagros. Sus argumentos consisten principalmente en amenazas de penas eternas y temporales, dirigidas contra los incrédulos y aun contra los meros excépticos. Como última *ratio theologorum* hallamos en muchos pueblos la hoguera ú otros suplicios análogos. Cuando las religiones buscan otra legitimación ó cuando emplean otros argumentos, operan ya una transi-

ción hacia los sistemas de la primera especie y pueden degenerar en una variedad intermedia entre ambas clases, lo cual les reporta más daño que provecho. La más segura garantía que poseen de reinar indefinidamente en las inteligencias, es el inestimable privilegio que poseen de ser enseñadas á los niños, lo cual hace de sus dogmas una especie de segunda inteligencia innata que prende como el injerto en el árbol, mientras que los sistemas de la primera especie no se dirigen jamás sino á hombres hechos, en los cuales hallan siempre un sistema de la segunda especie, instalado ya sólidamente en el cerebro.

Ambas clases de metafísica, cuya diferencia puede enunciarse más sucintamente llamándolas dogmas de persuasión y dogmas de fe, tienen de común que cada sistema especial se encuentra en relaciones de hostilidad con todos los demás sistemas de su misma especie. Los de la primera categoría luchan por medio de la palabra y de los escritos; los de la segunda tienen además por armas el hierro y el fuego; muchos de ellos se han difundido gracias á argumentos de este género, pero todos se han ido repartiendo la tierra, y sus títulos son tan poderosos, que los pueblos se distinguen y se dividen mucho más por su fe que por su nacionalidad y su gobierno. Sólo estos sistemas son *dominantes*, cada uno en su circunscripción; los de la primera especie no son más que tolerados, y esto porque sin duda no se les juzga dignos de ser combatidos á sangre y fuego, en vista del corto número de sus partidarios. Sin embargo, se han empleado esos medios con buen éxito cuantas veces se juzgó necesario; un segundo motivo de tolerancia hacia dichos sistemas es que sólo aparecen esporádicamente. Ordinariamente sólo se les tolera domesticados y en servidumbre; es

decir, que el sistema dominante de la segunda especie les ordena acomodar sus enseñanzas, más ó menos estrictamente á las suyas propias. Con frecuencia estos segundos sistemas, no sólo han subyugado á los primeros, sino que se han servido útilmente de ellos como de un esfuerzo; mas esta es una peligrosa habilidad, pues los sistemas de la primera especie suplen la fuerza con la astucia y conservan siempre una especie de perfidia oculta, que, llegada la ocasión, se manifiesta inesperadamente y causa daños difíciles de remediar. Y son tanto más terribles estos sistemas, cuanto que todas las ciencias positivas, sin exceptuar las más inocentes, son sus aliadas secretas contra los sistemas de la segunda especie (las religiones) y sin estar ellas mismas en guerra declarada con éstas, les causan daños harto sensibles. Además, es ya enojoso de por sí para un sistema cuya legitimación primitiva viene de algo exterior á él, querer que se añada á esto un fundamento intrínseco, aprovechando para ello los otros sistemas, pues si fuera susceptible de una legitimación semejante, no necesitaría otra demostración alguna traída de fuera.

¿Qué necesidad tiene, por otra parte, una religión del apoyo de la filosofía? ¿No lo tiene todo: revelación, milagros, profecías, protección de los gobiernos, jerarquía suprema tal como corresponde á la verdad, respeto de todos, millares de templos para enseñarla y practicarla, legiones de sacerdotes juramentados, y lo que vale más que todo esto, el privilegio inapreciable de poder imponer á la más tierna infancia sus doctrinas, que llegan de este modo á arraigar tan profundamente como las ideas innatas? Con tal riqueza de medios, para solicitar encima el asentimiento de los míseros filósofos, necesitaría ser la religión más

avara, ó si se quiere, más recelosa de lo que parece compatible con una conciencia tranquila.

A las diferencias que he indicado entre las dos clases de metafísica hay que añadir la siguiente: Todo sistema de la primera especie, es decir, toda filosofía, tiene la pretensión, y, por tanto, el deber de ser verdadera *sensu stricto et proprio* en cuanto dice, pues se dirige al pensamiento y á la convicción. Por el contrario, una religión destinada á la multitud innumerable de los que, incapaces de examen y de reflexión, no comprenderán jamás, *sensu proprio*, las verdades más profundas y más difíciles de entender, no tiene obligación de ser verdadera más que *sensu allegorico*. La verdad no se le puede presentar desnuda al pueblo. Un signo de esa naturaleza alegórica de las religiones son los misterios que en casi todas ellas encontramos, misterios que son ciertos dogmas que ni siquiera pueden pensarse con claridad y menos podrían ser literalmente verdaderos. Hasta puede afirmarse que algunos contrasentidos bien acentuados y algunos absurdos son ingredientes esenciales de toda religión perfecta, pues este es el sello de su naturaleza alegórica y la única manera adecuada de hacer sentir á los espíritus vulgares y á las inteligencias incultas lo que de otro modo resultaría incomprensible, para ellos á saber, que la religión trata de un orden de cosas muy distinto del del mundo, de un orden de cosas *en sí*, ante el cual se desvanecen las leyes del mundo de los fenómenos, á las que tiene que acomodar aquella su lenguaje, y que, por consiguiente, no sólo los dogmas contrarios al sentido común, sino los inteligibles, no son en realidad más que alegorías ya como-damientos para ponerse al alcance de la comprensión humana. Con este pensamiento defendieron San Agus-

tin y Lutero los misterios del Cristianismo contra los pelagianos que querían rebajarlo todo hasta una rastroera comprensibilidad. Desde este mismo punto de vista pudo decir Tertuliano, sin intención de burla: *Prorsus credibile est, quia ineptum est..., certum est, quia impossibile.* (*De Carne Christi*, cap. 5.)

La naturaleza alegórica de las religiones les exime de la obligación impuesta á la filosofía de presentar pruebas, y en general las sustrae á todo examen. Las religiones se limitan á pedir que se tenga fe; es decir, que se admita voluntariamente que las cosas son como ellas dicen. Y como la fe se convierte en guía de la conducta y la alegoría religiosa está siempre dispuesta de manera que pueda conducir en la práctica al resultado á que conduciría también la verdad *sensu proprio*, de ahí que la religión puede prometer á los creyentes la beatitud eterna. Vemos, pues, que las religiones satisfacen perfectamente esa necesidad general de una metafísica que experimenta el hombre tan irresistiblemente y que reemplazan muy bien á la metafísica, en lo más importante, para la multitud que no tiene tiempo de pensar, sustitución que se verifica ya en los usos prácticos, sirviendo de guía de conducta y de bandera pública de justicia y de virtud, como dice muy bien Kant, ó ya para el efecto de procurar el consuelo indispensable en medio de los rudos dolores de la vida. Bajo este aspecto, en particular, desempeñan completamente las religiones el papel de una metafísica verdaderamente objetiva, pues elevan al hombre por encima de sí mismo y de su existencia temporal como podría hacerlo una filosofía. En esto muestran manifestamente las religiones cuán indispensables y preciosas son. Ya dijo Platón esta verdad: *Vulgus philosophum esse impossibile*

est. La dificultad está en que las religiones no pueden confesar jamás su naturaleza alegórica y se ven obligadas á presentarse como verdaderas *sensu proprio*.

Al hacerlo, invaden el dominio de la metafísica propiamente dicha y provocan el antagonismo de ésta, antagonismo que se manifiesta tan pronto como la metafísica deja de estar encadenada. Esta circunstancia de no querer las religiones reconocer su naturaleza alegórica, ha dado lugar también á la persistente disputa que sostienen los supranaturalistas y los racionalistas. Ambos partidos sostienen la *verdad sensu proprio* del cristianismo; mas los primeros la sostienen sin reserva alguna, en carne y hueso, por decirlo así, lo cual les coloca en una posición harto difícil, dadas las luces y la civilización que por todas partes se difunden en nuestro siglo. Los otros, en cambio, procuran separar lo que es más especialmente cristiano; lo que queda separado de esto no es verdadero *sensu proprio* ni *sensu allegorico*, no es más que vulgaridad; casi exclusivamente judaísmo ó á lo sumo pelagianismo insípido, y lo que es peor que todo esto, un aborrecible optimismo, del que está bien lejos el verdadero espíritu cristiano.

Además, al tratar de fundar una religión sobre la razón, se la transporta al terreno de esa otra especie de metafísica que saca sus pruebas de su propio seno; se la coloca así en territorio extranjero, en el de los sistemas filosóficos; se la lleva al lugar de la batalla que riñen estos sistemas en su propio campo, exponiéndola á la vez al fuego de fusilería del excepticismo y á la artillería de gran calibre de la crítica de la razón pura. Evidentemente es temerario el querer colocarse en posición tan expuesta.

Lo mejor para las dos especies de metafísica sería

mantenerse bien separadas una de otra, y permanecer cada cual en su terreno propio, á fin de poder desarrollarse sin estorbos, según su naturaleza. En vez de hacer esto, desde el comienzo del período cristiano no se ha cesado de pretender su fusión, transportando de la una á la otra dogmas y nociones, lo cual las echa á perder á las dos. En nuestros días es cuando se ha intentado más abiertamente esta operación. Hemos visto un extraño ser híbrido, á manera de Centauro, que bajo el nombre de filosofía de la religión procuraba, como una especie de *gnosis*, interpretar la religión establecida y explicar la verdad alegórica por la verdad *sensu proprio*. Sólo que para esto se necesitaba conocer la verdad *sensu proprio*, y entonces toda otra interpretación resultaría ociosa, pues querer hallar la metafísica con el solo esfuerzo de la religión, es decir, tratar de descubrir la verdad *sensu proprio* por medio de interpretaciones y comentarios, es una empresa difícil y peligrosa que sólo debería acometerse en el caso de que quedara definitivamente demostrado que la verdad, como algunos metales, no se halla en estado nativo, sino en bruto y mezclada con otros materiales, de las cuales es necesario extraerla.

Las religiones son necesarias para el pueblo, y son para él un beneficio inestimable. Aunque embaracen el progreso de la humanidad en el conocimiento de la verdad, hay que tratarlas con todos los miramientos posibles. Mas pretender que hasta un genio—un Shakespeare, un Goethe—acepten con convicción *simpli- citer, bona fidei et sensu proprio* los dogmas de una religión cualquiera, es lo mismo que pedir á un gigante que se ponga los zapatos de un enano.

Las religiones están calculadas con arreglo al grado de comprensión de las masas, y no pueden suminis-

trar la verdad más que de una manera mediata. Pretender que nos den una verdad inmediata, equivale á querer leer en los moldes de imprenta y no en la hoja impresa. El valor de una religión depende de la mayor ó menor verdad que contenga bajo el velo de la alegoría, y luego del grado de claridad con que pueda percibirse ese contenido á través del velo, ó sea de la transparencia de éste. Parece que, de igual manera que las lenguas, las religiones más antiguas son las más perfectas. Tomando como medida de la verdad los resultados de mi filosofía, daría al budhismo la preferencia sobre todas las demás religiones, y me complace ver la conformidad grande que existe entre mi doctrina y una religión que tiene de su parte la mayoría, puesto que es la que cuenta mayor número de creyentes en el mundo. Esta conformidad es tanto más valiosa cuanto que en mis meditaciones y en mis trabajos filosóficos no he estado ciertamente bajo la influencia del budhismo. En 1818, fecha en que apareció mi obra, no se tenían en Europa más que escasas noticias, muy imperfectas é incompletas, acerca de esa religión, noticias que se limitaban á algunos estudios publicados en los primeros volúmenes de las *Asiatic Researches*, y que trataban principalmente del budhismo entre los birmanos. Sólo después ha sido cuando hemos ido teniendo poco á poco un conocimiento perfecto de esa religión, gracias, principalmente, á los estudios instructivos y profundos del célebre académico de San Petersburgo F. F. Schmidt, publicados en las Memorias de dicha Academia, y también á varios sabios ingleses y franceses; de suerte que en mi obra *De la voluntad en la naturaleza*, he podido dar, bajo el título de *Sinología*, un catálogo bastante extenso de los mejores escritos acerca de esta materia.

Es de lamentar que Esoma Körösi, el perseverante húngaro que para estudiar mejor la lengua y los libros santos del budhismo ha pasado muchos años en el Tibet, y particularmente en los conventos budhistas, haya sido arrebatado por la muerte en los momentos en que comenzaba á poner por escrito el resultado de sus investigaciones. Confieso la satisfacción con que leí en sus apuntes algunos pasajes tomados por él directamente del *Kahgyur*, entre otros, la conversación siguiente entre Budha, moribundo, y Brahma, que viene á rendirle homenaje: «Shakya (Budha) dirige muchas preguntas á Brahma: Si es él quien ha hecho ó creado éstas ó las otras cosas; si es él quien las ha dotado de tales cualidades ó virtudes; si fué él quien causó las revoluciones que han destruido y regenerado el mundo, Brahma niega haberlo hecho y pregunta á su vez á Shakya cómo y por quién ha sido creado el mundo. Entonces el último atribuye todos los cambios ocurridos en el mundo á las obras morales de los seres animados, y muestra que todo es ilusión en la tierra y que las cosas carecen de realidad y todo es vacío. Brahma, después de escribir así las lecciones de Budha, se hace prosélito suyo (*Asiatic Researches*, vol. 20, pág. 434).

No opino, como se cree universalmente, que la diferencia fundamental entre las religiones consiste en que sean monoteístas ó politeístas, panteístas ó ateístas, sino en que sean optimistas ó pesimistas. Es decir, que la distinción consiste en saber si presentan la existencia del mundo como justificada de por sí, como laudable y preciosa, ó la miran como una cosa que no puede comprenderse más que como consecuencia de nuestras faltas, y que, por consiguiente, no debería ser, comprendiendo que el dolor y la muerte no pue-

den formar parte del orden eterno, primitivo é inmutable de las cosas, ni de *lo que debería ser* de una manera absoluta. La fuerza por virtud de la cual el cristianismo pudo vencer primero al judaísmo y luego al paganismo griego y romano, reside únicamente en su pesimismo, que confiesa que nuestra condición no es más que miseria y pecado mientras que el judaísmo y el paganismo fueron optimistas. La verdad cristiana, profunda y dolorosamente sentida por todos, no podía menos de alcanzar la victoria.

Paso ahora á hacer algunas consideraciones generales sobre la otra especie de metafísica, es decir, sobre aquella que saca sus pruebas de sí misma y se llama filosofía. Se recordará que he dicho antes cómo nace del asombro que provocan en nosotros el mundo y nuestra propia existencia, que se presenta al espíritu como un enigma cuya solución preocupa sin cesar á la humanidad. Observemos ante todo que esto no podría suceder, si, como entendió Spinoza y como se ha repetido frecuentemente en nuestros días en las diversas formas y maneras de exponer cuentos bajo el nombre de panteísmo, el mundo fuese una sustancia absoluta, y, por consiguiente, un *ser absolutamente necesario*. Esta expresión significa que existe con una tal necesidad, que cualquier otra necesidad que pudiera ofrecerse á nuestro espíritu no sería ante aquélla más que casi un accidente; el mundo sería, pues, algo que comprendería en sí toda existencia, no solamente real, sino hasta posible, y esto hasta el punto, como el mismo Spinoza afirma, de que su posibilidad y su realidad se confundirían y serían una misma cosa; que su no existencia sería la imposibilidad misma; que no podríamos concebir que no existiese ó que fuera de otro modo, y, por consiguiente, que nos sería

tan imposible eliminarle de nuestro pensamiento como eliminar, v. gr., el tiempo ó el espacio. Como nosotros seríamos también partes, modos, atributos ó accidentes de esa sustancia absoluta, la única que podía existir en todo lugar, resultaría que nuestra existencia y la suya, así como su naturaleza íntima, lejos de parecernos cosa sorprendente y problemática, enigma insoluble objeto de nuestra perpetua inquietud, deberían, por el contrario, presentárenos como algo más evidente de suyo que el axioma de que 2 y 2 son 4. No deberíamos pensar de otro modo, si el mundo existiera por sí. Deberíamos tener tan escasa conciencia de su existencia, como tal existencia, es decir, como un problema que meditar, como la que tenemos del movimiento de la tierra, tan rápido, sin embargo.

Mas no sucede así. El mundo y la vida no parecen entenderse por sí mismos más que por el animal, que carece de la facultad de pensar. Para el hombre son un problema que impresiona vivamente hasta á los espíritus más incultos y limitados en sus breves momentos de lucidez. Cuando más clara y reflexiva es la conciencia y más numerosos los materiales aportados por la instrucción al pensamiento, más precisa y más constantemente se plantea este problema. En los cerebros organizados para los trabajos filosóficos, ese estado se exalta hasta llegar á lo que expresaba Platón diciendo *Mirari, valde philosophicus affectus*; es decir, á ese asombro que abarca en toda su extensión un problema que ocupa sin cesar en todos tiempos y países á los espíritus superiores sin darles tregua. En efecto; la agitación que mantiene la incesante marcha del reloj metafísico procede de la conciencia de que tan posible es la no existencia del mundo como

su existencia. Por eso es falsa la opinión de Spinoza, quien considera al mundo como cosa que debe existir de una manera absoluta. Hasta el simple teísmo procede en su demostración cosmológica deduciendo de la existencia del mundo su no existencia anterior; por manera que de antemano le considera como algo contingente. Pero aún hay más: llegamos á convencernos de que la no existencia del mundo no sólo es concebible, sino preferible á su existencia; así, nuestro asombro se trueca bien pronto en sombrías meditaciones sobre esa *fatalidad* que le ha llamado á la existencia, y en virtud de la cual la fuerza inconmensurable que requieren la producción y la conservación de un mundo constituido de esta manera, ha podido ser dirigida de un modo tan contrario á nuestros intereses. El asombro filosófico es, pues, en el fondo, consternación. Como la obertura de *Don Juan*, la filosofía debuta por un acorde en menor, lo cual prueba que no debe ser spinozista ni optimista.

Esta nota de tristeza del asombro que nos impulsa hacia la filosofía nace del espectáculo del mal y del dolor en la tierra, los cuales, aunque fuese más justa su mutua relación, y aunque la suma del bien los superase, no deberían existir. Mas como de la nada sólo puede proceder la nada, el mal y el dolor deben de tener su germen en el origen ó en la naturaleza misma del mundo.

Se nos hace muy difícil admitir esta suposición cuando vemos la majestad, el orden y la perfección del mundo físico, pues juzgamos que quien ha tenido poder para producirle tan perfecto, lo habría tenido para ahorrarle el mal y el dolor. Esta suposición (cuya expresión mas sincera es el contraste entre Ormuz y Ahriman) es muy difícil de aceptar para el

teísmo, lo cual se explica. Así, para descartar el mal, se ha inventado el libre albedrío, que no es sino una manera encubierta de hacer algo de la nada, pues la libertad de la voluntad supone un *Operari*, que no resulta de un *Esse*. (Véase *Los dos problemas fundamentales de la Etica*; pág. 58 y siguientes.) Después se ha tratado de descartar el dolor, considerándolo como una necesidad inevitable de la materia; de mala gana se ha renunciado á recurrir al diablo, que era el expediente más indicado para el caso. La muerte también forma parte del dolor. En cuanto al mal, consiste siempre en desembarazarse del dolor echándolo sobre las espaldas de otro.

Como decimos antes, el mal, el dolor y la muerte son lo que caracteriza la naturaleza del asombro filosófico y lo que le fortifica. No es sólo el hecho de que el mundo exista, sino también el de que esté lleno de amargura, lo que forme el *punctum pruriens* de la Metafísica, el problema que pone á la humanidad en una agitación que ni el excepticismo ni el criticismo pueden calmar.

También la Física, en la acepción más amplia de la palabra, se ocupa en explicar los fenómenos del mundo. Mas la naturaleza misma de sus explicaciones le impide llenar por completo esta misión. La Física no puede tenerse sobre sus propios pies; necesita una Metafísica en que apoyarse, por desdénosa que aparente ser para con ella, pues dicha ciencia explica los fenómenos por algo más desconocido que ellos, á saber: por leyes naturales fundadas sobre fuerzas naturales de las que forma parte la fuerza vital. Es cierto que se debe poder explicar por causas puramente físicas todo el orden de cosas existente en el mundo ó en la naturaleza. Mas esta interpretación, admitiendo que realmente

sea posible llegar á darla, ofrecerá siempre dos imperfecciones esenciales, como quien dice: dos úlceras, ó el talón vulnerable de Aquiles, ó la pata de macho cabrío del diablo, que hacen que todo lo que se explica de esa suerte, continúe siendo inexplicable en el fondo.

El primero de estos vicios, es que el *comienzo* de la serie de causas y efectos, es decir, el encadenamiento de mudanzas, que lo explicaría, todo es absolutamente inaccesible y va retrocediendo sin cesar hasta lo infinito, á la manera que los límites del universo se alejan en el tiempo y en el espacio. El segundo defecto está en que las causas activas por medio de las cuales se explica todo, descansan siempre sobre algo enteramente inexplicable, á saber: sobre las cualidades primeras de las cosas y sobre las fuerzas naturales por las cuales se manifiestan. En virtud de estas fuerzas es como las cualidades primeras, tales como la gravedad, la dureza, la elasticidad, el calor, la electricidad, las propiedades químicas, etc., obran de una manera determinada, y en toda explicación permanecen aquéllas en el estado de cantidades desconocidas y no eliminables de una ecuación algébrica perfectamente clara en todo lo demás, de donde resulta que no existe ni un casco de puchero de la más vil especie, que no se componga de una multitud de cualidades enteramente inexplicables.

Estos dos defectos inevitables de toda interpretación puramente física, es decir, de toda explicación por un principio causal, muestran que tales explicaciones son siempre relativas, que no es las únicas ni las últimas, y que, por tanto, no son un método suficiente. Quiere decir esto, que por ese procedimiento no llegaremos á la solución del difícil problema de las cosas ni á la comprensión verdadera del mundo y de la existencia. La

explicación física necesita del concurso de alguna explicación metafísica que le dé la clave de todas sus hipótesis, y que para esto mismo necesita seguir otro camino. El primer paso que hay que dar, consiste en reconocer y tener presente la diferencia que hay entre la Física y la Metafísica.

Esta diferencia descansa, en general, en aquella otra que estableció Kant entre el fenómeno y la cosa en sí. Pero como dicho filósofo enseña que no podremos jamás conocer la cosa en sí, no existe, según él, Metafísica, sino sólo un conocimiento puramente inmanente (es decir, la Física), y junto á ella una crítica de la razón, que aspira á ser Metafísica.

Para mostrar el punto preciso en que mi filosofía se enlaza con la de Kant, haré notar, anticipándome al segundo libro, que en su hermosa explicación de la coexistencia de la libertad y la necesidad, Kant expone cómo una misma acción puede explicarse como perfectamente necesaria, en virtud del carácter del individuo, de las influencias que ha experimentado en su vida y de los motivos actuales, y por otra parte, puede ser considerada como obra de su libre voluntad. En este sentido dice en el § 53 de sus Prolegómenos: «Aunque haya una necesidad natural inherente á todo encadenamiento de causas y de efectos en el mundo sensible, se debe atribuir libertad á aquella de dichas causas que no es en sí misma un fenómeno (aunque exista en lo hondo del fenómeno).» Por consiguiente, se puede, sin contradicción, atribuir á la vez necesidad y libertad á una misma cosa considerada desde puntos de vista diferentes, una vez como fenómeno y otra vez como *noumeno*. Esto que dice Kant del fenómeno del hombre y de su conducta, lo extiende mi doctrina á todos los

fenómenos de la naturaleza, dándoles por base la voluntad como cosa en sí. Esta teoría es tanto más legítima cuanto que no hay razón para admitir que el hombre sea específica y fundamentalmente diverso de los demás seres y cosas de la naturaleza, sino que debe suponerse que sólo se diferencia de ellos en el grado.

Hecha esta digresión, vuelvo á las consideraciones acerca de la insuficiencia de la Física para dar la explicación última de las cosas. Todo es explicable físicamente y al mismo tiempo nada se explica de ese modo. Debe haber para el pensamiento del cerebro, como para el choque de dos bolas, una explicación física posible que haga tan comprensible un hecho como el otro. Pero ese otro hecho sencillo que nos figuramos comprender tan perfectamente, permanece tan oscuro para nosotros como el primero, pues á pesar de toda explicación física, la esencia inmanente de la expansión en el espacio, de la impenetrabilidad, de la movilidad, de la dureza, de la gravedad y de la elasticidad, quedan en un misterio tan profundo como el del pensamiento.

Como en el acto intelectual, lo inexplicable se manifiesta desde el primer momento, se ha saltado inmediatamente de la Física á la Metafísica, y dando una fórmula hipostática á una sustancia de especie diferente por completo de las cosas corporales, se ha supuesto que existe un alma en el cerebro. Si no hubieran sido los hombres tan obtusos que sólo les chocase el fenómeno más aparente, se habría debido explicar igualmente la digestión, por un alma en el estómago; la vegetación, por un alma de las plantas; las afinidades químicas, por un alma de los reactivos, y también la caída de una piedra, por un alma alojada en su interior. Las propiedades de un cuerpo inorgánico son tan mis-

teriosas como la vida en un ser viviente, y he aquí cómo la explicación física viene á chocar siempre con un obstáculo metafísico contra el cual se estrella, es decir, ante el cual deja de ser una explicación.

Rigurosamente hablando, las ciencias naturales no pueden suministrarnos más que lo que nos suministra la botánica, á saber: la agrupación y clasificación de los individuos de la misma especie.

Una Física que afirmase que su manera de explicar las cosas—los fenómenos particulares por causas, el fenómeno general por fuerzas—es suficiente y basta para agotar la naturaleza del mundo; sería el verdadero naturalismo.

Desde Leucippo, Demócrito y Epicuro, hasta el sistema de la naturaleza, pasando en seguida por Lamarck, Cabanis y para llegar hasta el materialismo recalentado de estos últimos años, podemos seguir los esfuerzos realizados continuamente para establecer una Física sin Metafísica; es decir, una teoría que eleve el fenómeno á la categoría de *cosa en sí*. Mas todas estas interpretaciones tratan de ocultar á los ojos de los intérpretes y á los del público, que dan por supuesto lo más esencial.

Se esfuerzan en demostrar que todos los fenómenos, incluso los de la inteligencia, son del orden físico, y en esto tienen razón, sólo que no comprenden que todo lo físico es, desde otro punto de vista, metafísico. Verdad es que á no ser por Kant sería esto difícil de concebir, puesto que supone la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí. Con todo, Aristóteles, aunque inclinado al empirismo y muy alejado de lo hiperfísico de Platón, no cayó en esa estrechez de miras aun no conociendo la distinción establecida por Kant según se ve en su *Metafísica*, V, 1.º

Una Física absoluta como la aludida antes, transformaría la *Natura naturata* en *Natura naturans*; sería la Física ocupando el trono de la Metafísica; mas colocada en tan alto puesto, haría el papel que hace en la comedia de Holberg, el politicastro de café elevado á burgomaestre.

La acusación de ateísmo, aunque ridícula en sí y formulada las más veces con intención maligna, revela en su significación íntima una noción vaga de lo que es esa Física absoluta y sin Metafísica. Efectivamente, una tal doctrina sería subversiva contra toda moral, y si bien no es cierto que el teísmo sea inseparable de la moralidad, puede afirmarse esto de la profesión de una Metafísica en general; es decir, del conocimiento de que el orden natural no es el orden único y absoluto de las cosas. Se puede enunciar el credo obligado de todos los justos y de todos los buenos en estos términos: creo en una Metafísica. Bajo este aspecto, es importante y aun necesario convenirse de la imposibilidad de una Física absoluta, tanto más cuanto que ésta, ó sea el naturalismo propiamente dicho, es una opinión que aparentemente se impone por sí misma sin cesar al hombre, y sólo puede ser destruida por especulaciones más profundas. Para suplir las propias meditaciones se puede, en rigor, aceptar cualquier teoría filosófica ó cualquier doctrina religiosa mientras conserve su eficacia.

Hay motivo para preguntarse cómo una doctrina tan radicalmente falsa se impone por sí misma, siendo necesario descartarla artificialmente. Se explica esto considerando que el destino primero de la inteligencia no es ilustrarnos sobre la naturaleza de las cosas, sino solamente sobre sus relaciones con la voluntad. Es simplemente, como veremos en el segundo

libro, el *medium* de los motivos. Si, pues, el mundo se bosqueja en ella de una manera diferente por completo de aquella que representa el orden verdadero y absoluto de las cosas, porque la inteligencia no nos muestra lo íntimo del mundo, sino sólo su envoltura, es ésta una circunstancia accidental y que no debe ser imputada á la inteligencia, que encuentra en sí misma medios de rectificar el error, puesto que le es dable conocer la diferencia entre el fenómeno y la cosa en sí. En realidad, esta distinción ha existido siempre en los espíritus, aunque no se tenga de ella más que una conciencia muy imperfecta, expresada de un modo insuficiente y revestida á las veces de extrañas formas. Los místicos cristianos, por ejemplo, declaran que la inteligencia, llamada por ellos la antorcha de la naturaleza, es incapaz de aprehender la esencia verdadera de las cosas. Es, por decirlo así, una fuerza superficial, como la electricidad, que no penetra en lo interior de los seres.

Hasta en el orden empírico se manifiesta la insuficiencia del naturalismo puro, considerando que la explicación física explica cada hecho particular por su causa respectiva, y sabemos *a priori*, y, por consiguiente, con entera certeza, que la cadena de las causas se pierde en lo infinito, de suerte que ninguna causa puede ser la primera. Además, la actividad de cada causa se relaciona con una ley natural, y ésta con una fuerza natural ante la cual nos detenemos como ante algo absolutamente inexplicable. Mas este principio inexplicable al cual se refieren todos los fenómenos del mundo, tan clara y naturalmente explicables, desde los más elevados á los más humildes, prueba precisamente que esta manera de interpretar, lejos de ser verdadera y suficiente, es relativa, y por

decirlo así, *ex concessis*. Por eso decía antes que físicamente todo es explicable y nada es explicable. Este aspecto absolutamente inexplicable que hallamos en el fondo de todo fenómeno y que se manifiesta de una manera más saliente en los de orden superior, por ejemplo, en la generación, aunque exista también en los más vulgares, v. gr., en los fenómenos mecánicos, ese aspecto inexplicable, repito, indica que existe en el fondo del orden de cosas físico otro orden de naturaleza diferente, que es el que Kant llamó orden de las cosas en sí y el que constituye el objeto de la Metafísica.

La deficiencia del naturalismo puro se desprende también de aquella gran verdad filosófica que estudiamos en la primera mitad de este libro y que forma también el objeto de la crítica de la razón pura, á saber: que todo objeto, así en lo tocante á su existencia objetiva como en lo referente á la parte formal de esa existencia, está condicionado siempre por el sujeto que le conoce, y que, por tanto, es fenómeno y no cosa en sí. He estudiado este punto en el § 7.º del primer volumen, donde demuestro también que no hay nada tan absurdo como el tomar sin examen lo objetivo, cual hacen los materialistas por algo dado absolutamente, para deducir de ello todo lo demás, sin tomar en consideración lo subjetivo por virtud de lo cual, ó, mejor dicho, *en lo cual* se nos representa lo objetivo. Bien á mano tenemos ejemplos de ello, en el materialismo hoy de moda que ha llegado á ser una filosofía de aprendices de barbero y de practicantes de farmacia. Toman cándidamente á la materia como cosa en sí, sin en el menor escrúpulo, y la consideran dotada de una realidad absoluta, juzgando que el movimiento es la única propiedad de la cosa en sí y que

todas las demás cualidades son manifestaciones de ésta.

Con el sistema naturalista ó de la Física pura no se llegará nunca á ninguna parte: es comparable á un problema de aritmética cuya solución dejará siempre un residuo. Series de causas sin principio ni fin, fuerzas elementales insondables, el espacio infinito, el tiempo sin comienzo, la divisibilidad sin fin de la materia, todo ello condicionado, por añadidura, por un cerebro conocedor, en el cual es donde sólo existe todo eso (también existe en él el ensueño) y sin el cual todo desaparece, he ahí el laberinto á que nos lleva y donde nos hace dar vueltas aquel sistema.

Las ciencias naturales han alcanzado en nuestros días una elevación que eclipsa á la de los siglos anteriores; son un *superlativo* que la humanidad no había alcanzado hasta ahora. Mas por grandes progresos que la Física (entendida en el amplio sentido de los antiguos) pueda realizar jamás, no nos hará avanzar ni un paso hacia la Metafísica, de igual manera que una superficie, por mucho que crezca su extensión, nada gana en profundidad. Los progresos de este género no perfeccionan otro conocimiento que el del fenómeno, mientras que la Metafísica va más allá del fenómeno y tiende hacia lo que en él se manifiesta.

Aun cuando poseyéramos la suma de la experiencia con toda perfección, nada avanzaríamos en lo que ahora nos importa. Ni aunque pudiera un hombre visitar todos los planetas de todos los soles, progresaría por eso ni una línea hacia la Metafísica. Lejos de esto, los mayores progresos de la Física hacen más notoria la necesidad de una Metafísica. En efecto; cuanto más extenso, profundo y exacto sea el conocimiento de la naturaleza, más quebranta, y, finalmente, mejor

derrriba las hipótesis de la Metafísica reinante, pero por otra parte plantea con mayor precisión y claridad y sentido de conjunto el problema metafísico, separándole de una manera evidente de todo elemento puramente físico.

El conocimiento mejor de lo particular reclama más enérgicamente la explicación de lo general y del conjunto, que á medida que son estudiados empíricamente más á fondo, con mayor método y mayor perfección, resultan más misteriosos. Ciertamente, el que explora una rama especial de las ciencias naturales no tiene el sentimiento inmediato de todo esto. Se contenta con descansar muellemente en la casa de Ulises en brazos de la sierva elegida, y abandona sus pretensiones de poseer á Penélope. (Véase el final del capítulo XII.) Así, vemos en nuestros días estudiar minuciosamente la corteza de la Naturaleza. Los intestinos de los gusanos intestinales, los microbios de los microbios, son conocidos hasta en sus más menudos pormenores. Mas si llega alguien (yo, por ejemplo) á hablar de la medula de la Naturaleza, no se le escucha; se cree que esto no es perteneciente á la cuestión, y se sigue escarbando en la corteza. Me inspiran risa estos naturalistas microscópicos y micrologos. Las personas que se imaginan que el crisol y la retorta son la única y verdadera fuente de la ciencia, son tan insensatas en su género como lo fueron sus antípodas los escolásticos. Así como éstos, sumergidos en sus abstracciones, hacían de ellas su ocupación única sin investigar ni conocer nada más allá, los otros, aferrados á su empirismo, sólo tienen por verdadero lo que pueden ver con los ojos, y creen llegar así hasta el fondo de las cosas. No comprenden que entre el fenómeno y lo que en él se manifiesta,

la cosa en sí, existe un profundo abismo, una radical diferencia de que no es posible darse cuenta si no se estudia y se determina con precisión el aspecto subjetivo del fenómeno, si no se comprende que los últimos y más importantes esclarecimientos sobre la naturaleza de las cosas no pueden sacarse sino de la conciencia de sí mismo, sin la cual no podríamos dar un paso más allá de lo que los sentidos nos dicen directamente, ni llegaríamos nunca más que al umbral del problema.

No olvidemos que el conocimiento más completo posible de la Naturaleza es la exposición fiel de ese problema. Hay que abstenerse, pues, de abordar la metafísica, si no se poseen nociones, aunque sólo sean generales, pero fundadas, claras y sistemáticas, sobre todas las ramas de las ciencias naturales, pues el problema ha de preceder á la solución. Pero muy luego la mirada del pensador habrá de tornarse á lo interior, pues los fenómenos intelectuales y morales son mucho más importantes que los físicos, tanto al menos como el magnetismo animal es fenómeno superior en importancia al magnetismo mineral. Los últimos y mayores secretos llévalos en sí mismo el hombre, y por ahí tiene acceso directo á ellos, y sólo por ahí puede aspirar á hallar la clave del enigma del mundo y á sorprender por uno de sus cabos la naturaleza de todas las cosas. El dominio propio de la metafísica es lo que se ha designado con el nombre de *filosofía del espíritu*. Así, se ha dicho:

«Harás desfilar ante mí las series de los vivientes y me enseñarás á conocer á mis hermanos que moran en los tranquilos bosquecillos, en el aire y en el agua.

.....
En seguida me conducirás á la caverna misteriosa;

me mostrarás á mí mismo, y las secretas llagas de mi propio seno se descubrirán ante mis ojos.»

Cuanto á la fuente ó á la base de la metafísica, ya he contradicho antes la suposición, admitida por Kant, de que debe hallarse en nociones puras. Las nociones no pueden ser los primeros cimientos de ninguna ciencia, pues ellas han sido extraídas siempre de alguna intuición. Lo que ha dado origen á esta suposición ha sido probablemente el ejemplo de las matemáticas. Estas, como se ve principalmente en el álgebra, la trigonometría y el cálculo analítico, pueden perfectamente prescindir del aspecto intuitivo, operar por medio de puras abstracciones y hasta de nociones representadas, no por palabras, sino por meros signos; llegando, sin embargo, á un resultado no sólo cierto, pero tan remoto, que permaneciendo en el terreno firme de la intuición no se habría podido alcanzarle nunca.

La posibilidad de proceder de esta manera viene, como Kant lo ha demostrado suficientemente, de que las nociones, en matemáticas, son extraídas de las intuiciones más seguras y más precisas, es á saber, de las relaciones de cantidades que conocemos *a priori* pero intuitivamente, y de que dichas nociones podemos comprobarlas en cualquier momento con las intuiciones de que proceden aritméticamente, efectuando los cálculos indicados por meros signos, ó geométricamente construyendo las nociones, según la expresión de Kant.

De esta ventaja carecen las nociones por medio de las cuales se ha pensado poder edificar la metafísica, tales como *ser, existencia, perfección, necesidad, realidad, finito, infinito, absoluto, principio*, etc. Pues semejantes nociones no son ni innatas ni llovidas del

cielo; como todas las demás, son deducidas de intuiciones, y como abarcan más que las nociones matemáticas, las cuales no comprenden más que lo formal de la intuición, están basadas en percepciones empíricas, y no se puede, por consiguiente, sacar de ellas nada que no estuviera ya contenido en la percepción empírica, es decir, que no sea un objeto de la experiencia, de la cual se podría seguramente obtener mucho más de primera mano, puesto que dichas nociones no son más que vastas abstracciones. Las nociones no pueden dar nada más que lo que encierran las percepciones sensibles de donde emanan. No hay más nociones puras, que no tengan origen empírico, que las concernientes al espacio y al tiempo, ó sea á la parte formal de la percepción. Por tanto, únicamente son de esta clase la noción matemática, y, á lo sumo, la de causalidad, que no emana en verdad de la experiencia, pero que llega á la conciencia en virtud de la experiencia (en la percepción sensible primeramente). Por esto dijo Kant que el principio de causalidad no servía más que para eslabonar la experiencia, mas no para pasar por encima de ésta, y que sólo era susceptible de una aplicación física, no metafísica. Es cierto que un conocimiento no puede tener certeza apodíctica, si su fuente no es *a priori*, pero este mismo origen le reduce á no abarcar más que la parte formal de la experiencia, con lo cual se indica que ésta está condicionada por la cualidad subjetiva de la inteligencia.

Semejante conocimiento, lejos de podernos llevar más allá de la experiencia, no nos suministra más que una parte de ésta, la parte formal que le es inherente, es decir, la más general; por consiguiente, no nos suministra más que una forma pura, vacía de todo contenido.

Como la metafísica es la ciencia que menos puede limitarse á esto, debe tener también fuentes empíricas de conocimiento, de donde resulta que la hipótesis preconcebida de una metafísica que se pudiera crear puramente *a priori*, es necesariamente vana. Es una verdadera *petitio principii* que comete Kant y que expresa más claramente en el § 1.º de sus *Prolegómenos*, cuando sostiene que la metafísica no debe sacar sus nociones y principios fundamentales de la experiencia. En efecto; esto da por supuesto de antemano, que sólo lo que sabemos antes de toda experiencia, es lo que puede llevarnos más lejos de la experiencia posible. Basándose en esto, viene á demostrar luego que todo conocimiento tal *a priori* no es otra cosa que la forma de la inteligencia en orden á la experiencia, y no puede, por consiguiente, conducirnos más allá, de donde deduce, en fin, muy lógicamente la imposibilidad de la metafísica. Mas, ¿no parece absurdo que para descifrar la experiencia, es decir, el mundo, la única cosa que tenemos delante, haya que abandonar completamente la experiencia y olvidar su contenido, para conservar sólo como objeto de estudio, las formas vacías que no conocemos *a priori*? ¿No es más natural que la ciencia de la experiencia en general acuda á la misma experiencia? Su problema le está dado por la experiencia, ¿por qué la solución no ha de ayudarse también con la propia experiencia? ¿No es un contrasentido, cuando se quiere hablar de la naturaleza de las cosas, dejar de observar esas cosas mismas y atenerse á algunas nociones abstractas? Verdad es que la metafísica no tiene por objeto observar experiencias particulares, sino interpretar exactamente el conjunto de la experiencia. Pero es indispensable que su fundamento sea empíri-

co. La misma *aprioridad* de una parte del conocimiento humano es considerada por ella como un supuesto, de donde deduce el origen subjetivo de este conocimiento. En tanto que este va acompañado de la conciencia de su *aprioridad*, se denomina, según Kant, *trascendental*, para distinguirlo del conocimiento trascendente, ó sea el que «excede de toda posibilidad de experiencia» y cuyo contrario es lo *inmanente*, aquello que permanece en los límites de esa posibilidad. Me agrada recordar la significación primitiva de estos términos, introducidos por Kant, y que los filsofastros emplean á tuertas y á derechas, de igual modo que la palabra *categoría*.

Además, la metafísica no tiene por única fuente de conocimiento la experiencia externa, sino también la interna, y á esta última debe acudir especialmente, pues en ella encuentra la posibilidad de dar el paso decisivo, único que puede resolver la gran cuestión. He demostrado á fondo y con toda clase de pormenores en *La Voluntad en la Naturaleza*, bajo el epígrafe *Astronomía física*, que ese paso consiste en relacionar en el punto conveniente la experiencia externa con la interna, y en servirse de ésta para interpretar aquélla.

Este origen empírico de la fuente del conocimiento metafísico, origen que no se puede negar lealmente, les quita en verdad, el carácter de certeza apodíctica que sólo corresponde al conocimiento *a priori*. Esta certeza es el privilegio de la lógica y de las matemáticas; pero estas ciencias no nos enseñan más que lo que cada uno sabe ya por sí mismo, sólo que lo sabemos de una manera vaga; únicamente los primeros y más elementales rudimentos de la Física pueden ser también deducidos del conocimiento *a priori*. Por esta

confesión tocante á su certeza, renuncia la metafísica á una antigua pretensión, fundada, como de la anterior resulta, sobre una mala inteligencia. De ello tenemos la prueba en la gran diversidad de los sistemas metafísicos, en sus numerosas variaciones y en el escepticismo que siempre le ha acompañado. Mas esta variabilidad no puede invocarse como un argumento contra la posibilidad de la metafísica, pues todas las ramas de la ciencia naturales, la Química, la Física, la Zoología, la Geología, etc., están igualmente sujetas á tales variaciones, sin que tampoco se exima de ellas la misma historia.

Pero cuando alguna vez, dentro de los límites accesibles á la inteligencia humana, se llegue á hallar un sistema verdadero de metafísica, le corresponderá de derecho la firmeza de una ciencia *a priori*, pues tendrá por fundamento la totalidad de la experiencia y no las diversas experiencias particulares que vienen á modificar á cada paso las ciencias naturales y á suministrar á la historia nuevos elementos. Pues la experiencia, tomada en su conjunto y generalidad, no cambia nunca de carácter.

La cuestión que ahora se plantea es esta: ¿Cómo una ciencia inspirada en la experiencia puede conducirnos más allá de la experiencia y merecer así el nombre de metafísica? No puede conseguirlo á la manera que tres términos de una proporción nos dan el cuarto, ó que dos lados y un ángulo nos dan el triángulo. Este procedimiento era el de la dogmática, antes de Kant, la cual, por virtud de ciertas leyes conocidas *a priori*, pretendía pasar de lo dado á lo que no está dado, de la consecuencia al principio, de la experiencia á lo que ninguna experiencia puede ofrecer. Kant demostró la imposibilidad de construir por este

método la metafísica, haciendo ver que esas leyes, aunque no se deriven de la experiencia, sólo tienen valor para la experiencia. Dijo entonces con razón, que no podemos pasar de esa manera por encima de la posibilidad de la experiencia. Pero hay otros caminos para llegar á la metafísica. El conjunto de la experiencia es como una escritura secreta y la filosofía es su clave, cuya exactitud resulta de una concordancia constante. Si este conjunto se comprende á fondo, y si á la experiencia interior se une la experiencia externa, el enigma se descifra y se interpreta por sí mismo.

Desde que Kant demostró irrefutablemente que la experiencia se compone de dos elementos, á saber, de formas de conocimiento y de la sustancia en sí de las cosas, y que en la experiencia misma de estos dos elementos se limitan recíprocamente, el uno como conocido *a priori*, el otro como agregado *a posteriori*, se puede, al menos de un modo general, indicar lo que en cada experiencia (que desde luego no es más que fenómeno) pertenece á la forma del fenómeno, y se encuentra condicionado por la inteligencia y lo que después de la eliminación conveniente queda como cosa en sí. Y aunque nadie, penetrando el velo de la percepción, puede descubrir la cosa en sí, cada uno la lleva en sí mismo, y cada cual es esta cosa; así, es forzoso que pueda asirla en el fondo de su propia conciencia, por algún medio, aunque sea de un modo condicionado todavía. Por consiguiente, la transición mediante la cual la metafísica pasa más allá de la experiencia, no es otra que la descomposición de esa experiencia en fenómeno y cosa en sí; descomposición que es, á mi entender, el mayor de todos los méritos de Kant, pues demuestra la existencia de un núcleo que difiere del fenómeno.

Cierto es que no se le puede desprender de éste enteramente, ni se le puede examinar por separado como un *ens extramundanum*, y que no podemos conocerle más que en sus relaciones con el fenómeno.

Para el estudio y la interpretación de éste, considerado desde el punto de vista de su sustancia íntima, puede suministrarnos acerca de aquél núcleo, atisbos que no podríamos, adquirir de otro modo. En este sentido es como la Metafísica pasa más allá del fenómeno, es decir, de la naturaleza, y avanza hacia lo que se oculta en ella ó tras ella (*το μετα το φυσικον*); pero mirándolo siempre como lo que se manifiesta en el fenómeno y no independientemente de él. Este es el sentido en el cual, y teniendo presentes siempre los límites señalados por Kant al conocimiento humano, he procurado resolver el problema de la Metafísica; por eso he aceptado sus Prolegómenos á toda Metafísica, como valederos igualmente para la mía. Por consiguiente, mi sistema no pasa jamás más allá de la experiencia; se contenta con desenvolver la comprensión verdadera del mundo experimental existente. Mi metafísica no es ni una ciencia de puras abstracciones, según la definición aceptada por Kant, ni un sistema de conclusiones deducidas de principios *a priori*, sistema cuya impotencia en materia de metafísica ha probado aquel mismo filósofo. Es un saber inspirado en el examen del mundo exterior y real y en las luces que nos suministra á este respecto el hecho íntimo de la conciencia de sí; saber depositado en nociones claras. Es, pues, una ciencia experimental cuyo objeto y fuentes no son las experiencias particulares, sino la totalidad y generalidad de toda experiencia. Dejo subsistente por completo la doctrina de Kant de que el mundo experimental es puro fenómeno y de que los

conocimientos *a priori* no se relacionan más que con el fenómeno, pero agregó que precisamente á título de tal fenómeno, ese mundo es la manifestación de aquello que en él se revela y que llamo, como Kant, la cosa en sí. Esta cosa en sí debe expresar, por medio del mundo real, su naturaleza y su carácter, y debe de haber medio de comprenderla por la experiencia, y esto no en virtud de la simple forma, sino de la sustancia misma de la experiencia.

Por tanto, la filosofía no es otra cosa que la concepción exacta y universal de la experiencia, la interpretación fiel de su significación y contenido. Este contenido es el elemento metafísico, es decir, aquello que se reviste de la apariencia y se oculta bajo las formas del fenómeno; este elemento se relaciona con el fenómeno como el pensamiento con las palabras.

La interpretación de lo que se manifiesta en los fenómenos del mundo debe de hallar su comprobación en sí mismo, por la armonía que introduce en estos fenómenos tan diversos y que no aparecería sin esa clave. Cuando hallamos una página escrita, cuyo alfabeto nos es desconocido, tratamos de interpretarla hasta que hallamos un valor de las letras, por medio del cual podemos construir las palabras haciéndolas comprensibles y los períodos, de suerte que se encadenen unos con otros. Entonces no nos queda duda sobre la exactitud de la interpretación, pues no es posible que la concordancia y encadenamiento que la clave ha introducido en aquellos jeroglíficos hayan sido efecto de un mero azar y que se pueda igualmente componer palabras y períodos encadenados, atribuyendo á los signos cualquier otro valor.

De un modo análogo la interpretación del mundo debe comprobarse por sí misma; debe difundir una

luz igual sobre todos los fenómenos y poner la suficiente armonía entre los más heterogéneos, para que toda contradicción desaparezca hasta entre los más opuestos. Esta comprobación interior es el sello de su verdad, pues toda falsa interpretación podrá convenir, por ventura, á algunos fenómenos, pero hará resaltar más todavía su contradicción con las restantes. Así, por ejemplo, el optimismo de Leibnitz está en contradicción con las miserias evidentes de la existencia; la doctrina de Spinoza de que el mundo es la única sustancia posible y absolutamente necesaria, es inconciliable con el asombro que nos causan su existencia y su condición; la doctrina de Wolff, según la cual el hombre recibe su existencia y su esencia de una voluntad ajena, contradice nuestra responsabilidad moral por los actos que ejecutamos, los cuales resultan con rigurosa necesidad del conflicto entre aquellos dos elementos y los motivos; la doctrina, emitida muchas veces, de la marcha de la humanidad hacia una perfección creciente, ó, en general, la teoría de un *devenir* cualquiera en virtud de una acción intrínseca del universo, está *a priori* en contradicción con la noción de que hasta cada momento dado ha transcurrido un lapso de tiempo infinito, y, por consiguiente, todo lo que había de acaecer con el tiempo debería ya existir. Se podría continuar indefinidamente registrando las contradicciones entre los sistemas dogmáticos y la realidad de las cosas. Pero niego que en esta enumeración se pueda inscribir lealmente principio alguno de mi filosofía, por la razón de que todas mis enseñanzas han sido meditadas en presencia de la realidad intuitiva, y que ninguna de sus doctrinas se funda exclusivamente en nociones abstractas. Y como al mismo tiempo

hay en mi teoría un pensamiento fundamental que, aplicado á todos los fenómenos de este mundo, nos da su clave, resulta probado por ahí que ese pensamiento es el alfabeto verdadero, cuyo empleo da sentido y encadenamiento á todas las palabras y todas las oraciones. La verdadera clave del enigma se comprueba, por cuanto resulta aplicable á todas sus enunciaciones. Asimismo mi doctrina establece armonía y encadenamiento en el tumulto de los opuestos fenómenos del mundo y suprime las innumerables contradicciones que se presentan cuando le consideramos desde cualquier otro punto de vista; en este sentido se asemeja á una operación de aritmética que se resuelve sin dejar resto alguno; pero esto no quiere decir que no haya problema que mi doctrina no resuelva, ni pregunta á la cual no responda. Sostener semejante pretensión, sería negar osadamente los límites del conocimiento humano en general.

Sea cualquiera la antorcha que encendamos, por extenso que sea el espacio que alumbré nuestro horizonte, estará siempre circunscripto por profundas tinieblas, pues la solución última del enigma del mundo debería necesariamente no hablar ya del fenómeno, sino sólo de la cosa en sí. Pero nuestras formas de conocimiento no se adaptan sino al fenómeno, y he aquí por qué nos vemos reducidos á no poder percibir las cosas más que en el tiempo, el espacio y la causalidad. Estas formas no tienen sentido y valor más que respecto del fenómeno, no pueden sernos de utilidad alguna para concebir las cosas en sí y sus relaciones posibles. La consecuencia que resulta es que la solución real y definitiva del enigma del mundo debe de ser de tal naturaleza, que la inteligencia humana es absolutamente impotente para percibirla y compren-

derla, de tal suerte que si un ser de especie superior viniese á nosotros y se esforzara en comunicárnosla, no comprenderíamos absolutamente nada de sus explicaciones. Así, cuando algunos pretenden concebir los principios últimos, es decir, los primeros, de las cosas; un ser absoluto, lo primitivo ó como quiera llamarse, al par que los procedimientos, razones, motivos, etc., por los cuales el mundo ha surgido ó ha sido creado, debemos pensar que los que tal dicen son bromistas habladores, si es que no charlatanes.

A mi entender, uno de los méritos de mi filosofía es que todas las verdades que encierra han sido halladas las unas independientemente de las otras, por el estudio del mundo real, y que su unidad y encadenamiento, del que no me había cuidado, se han presentado luego por sí mismos. Por eso es rica y sus raíces se extienden ampliamente por el suelo de la realidad intuitiva, donde se alimentan de las verdades abstractas cuya única fuente es esa realidad. Por eso también mi doctrina no es aburrida, propiedad que había derecho á considerar como inherente á la filosofía, atendiendo á las producciones de los últimos cincuenta años. Cuando, á la inversa del método que he seguido, todas las enseñanzas de una filosofía se deducen simplemente las unas de las otras, y sobre todo cuando son deducidas de una proposición primera, esta filosofía tiene que ser pobre, flaca, y por decirlo así, aburrida, pues de ninguna proposición puede, en verdad, seguirse más que lo que ella misma enuncia, y además cuando todo depende de la verdad de una proposición *única*, una sola falta en la deducción echa por tierra la verdad del conjunto.

Hay sistemas filosóficos que ofrecen aún menos garantías; son aquellos que deben su nacimiento á una

intuición intelectual, es decir, á una especie de éxtasis ó clarividencia; todo conocimiento de este género debe ser rechazado como subjetivo, individual, y, por consiguiente, problemático. Aunque existiera realmente, no podría ser comunicado á los demás, pues sólo es trasmisible á otro el conocimiento procedente de un cerebro normal; cuando es un conocimiento abstracto se comunica por nociones y palabras; cuando es un conocimiento intuitivo por las creaciones del arte.

Se acusa muchas veces á la Metafísica de haber hecho tan pocos progresos en el trascurso de tantos siglos; pero se debería tener en cuenta que ninguna otra ciencia ha crecido como ésta bajo una opresión tan constante. La Metafísica ha sido en todos tiempos y países coartada y estorbada por la religión dominante, que hallándose en la posesión del monopolio de los conocimientos metafísicos, la consideraba como una mala hierba que crecía á su lado, como un operario incompetente, como una horda de bohemios, y de ordinario sólo la toleraba á condición de que sirviera y siguiese sus doctrinas.

¿Cuándo y dónde ha existido efectivamente la libertad de pensamiento? Se ha pregonado mucho, mas apenas se aspiraba á ejercitar esa libertad respecto de algo más importante que algunos puntos secundarios de la religión del Estado, los apóstoles de la tolerancia se sentían poseídos de un santo terror delante de tanta audacia y gritaban á una: ¡Ni un paso más!

¿Qué progresos podía hacer la Metafísica bajo opresión semejante? Esta coacción la ha ejercitado la metafísica privilegiada, no sólo sobre la comunicación del pensamiento, sino sobre el mismo pensamiento,

pues imprime sus dogmas desde la más tierna infancia, en la edad en que el espíritu es más dócil y confiado y en que carece más de pensamientos propios. Estos dogmas enunciados con gravedad solemne y estudiada, se graban de tal modo en el cerebro, que se desarrollan con él y toman casi el carácter de ideas innatas; así, muchos filósofos los han considerado como tales, unos sinceramente, otros con hipocresía. Nada más difícil para un hombre que comprender siquiera el simple problema de la Metafísica cuando se le ha impuesto desde la infancia una solución anticipada, pues el punto de partida de toda meditación filosófica sincera, es el convencimiento profundo de la máxima socrática: sólo sé que no sé nada. Los antiguos nos llevaban ventaja en este respecto; sus religiones restringían un poco la manifestación del pensamiento, pero la libertad de pensar era completa, pues no eran enseñadas á los niños aquellas religiones de una manera solemne y formal, ni se las tomaba tan en serio. Por eso los antiguos son todavía nuestros maestros en Metafísica.

Para contestar al cargo que se hace á la Metafísica de haber realizado tan pocos progresos y no haber alcanzado todavía su fin á pesar de esfuerzos tan perseverantes, se puede añadir á lo dicho que por lo menos ha prestado el servicio inestimable de haber puesto límites á las pretensiones excesivas de la metafísica privilegiada (la religión), y al mismo tiempo haber puesto trabas al naturalismo propiamente dicho y al materialismo, reacciones inevitables provocadas por aquellas pretensiones. Considérese hasta dónde llegarían las usurpaciones del clero de cada religión si la creencia en sus doctrinas fuera tan firme y ciega como lo desearía el sacerdocio. Recuérdense todas

las guerras, tumultos, perturbaciones y revoluciones que se han sucedido desde el siglo VIII al XVIII; pocas se hallaron cuyo objeto ó pretexto no haya sido alguna discusión religiosa, es decir, algún problema metafísico que ha dado ocasión para excitar á unos pueblos contra otros. En verdad todo ese milenario no ha sido más que un degüello continuo, ya en los campos de batalla, ya en los cadalsos, ya en las calles, á propósito de cuestiones metafísicas. Quisiera poseer un registro auténtico de todos los crímenes que el cristianismo ha impedido realmente y de todas las buenas obras que efectivamente ha producido, á fin de poder colocarlos en el platillo contrario de la balanza.

Por lo que toca á las obligaciones de la Metafísica, sólo tiene una, pero es de las que no toleran la competencia de otra alguna á su lado: la de ser verídica. Si se quisiera imponerle además otras obligaciones, v. gr., la de ser espiritualista, optimista, monoteísta, ó simplemente la de ser moral, no se puede saber de antemano si estas obligaciones no perjudicarían á la primera, sin la cual evidentemente todo lo que podría ofrecer la Metafísica carecería de valor. Un sistema cualquiera de filosofía no tiene otro criterio de su valor que el de la verdad. Por otra parte, la filosofía es esencialmente la ciencia del mundo: el mundo es su problema: de él sólo se ocupa y deja en paz á los dioses, pero les pide en cambio que la dejen á ella en paz igualmente.

COMPLEMENTOS DEL SEGUNDO LIBRO

CAPITULO XVIII (1)

DE LA POSIBILIDAD DE CONOCER LA COSA EN SÍ

Este segundo libro, que contiene la parte más importante de mi filosofía, á saber, el paso desde el fenómeno á la cosa en sí, paso declarado imposible por Kant, tiene un complemento esencial que publiqué en 1836 con el título de *La Voluntad en la Naturaleza* (segunda edición en 1854, tercera en 1867). Se engañaría quien juzgase que las citas ajenas, á las cuales refiero mis esclarecimientos, forman el verdadero objeto de aquel escrito poco voluminoso, pero de gran importancia por su contenido. Estas citas me sirvieron de punto de partida para exponer la verdad fundamental de mi doctrina con más precisión que en parte alguna y para desenvolverla en el campo de las ciencias naturales y experimentales. En el capítulo titulado *Astronomía física* es donde lo he conseguido de la manera más completa y más rigurosa, y no espero encontrar jamás, para lo que forma la sustancia esencial de mi doctrina, expresión más exacta ni más

(1) Este capítulo se refiere al § 18 del primer volumen.

las guerras, tumultos, perturbaciones y revoluciones que se han sucedido desde el siglo VIII al XVIII; pocas se hallaron cuyo objeto ó pretexto no haya sido alguna discusión religiosa, es decir, algún problema metafísico que ha dado ocasión para excitar á unos pueblos contra otros. En verdad todo ese milenario no ha sido más que un degüello continuo, ya en los campos de batalla, ya en los cadalsos, ya en las calles, á propósito de cuestiones metafísicas. Quisiera poseer un registro auténtico de todos los crímenes que el cristianismo ha impedido realmente y de todas las buenas obras que efectivamente ha producido, á fin de poder colocarlos en el platillo contrario de la balanza.

Por lo que toca á las obligaciones de la Metafísica, sólo tiene una, pero es de las que no toleran la competencia de otra alguna á su lado: la de ser verídica. Si se quisiera imponerle además otras obligaciones, v. gr., la de ser espiritualista, optimista, monoteísta, ó simplemente la de ser moral, no se puede saber de antemano si estas obligaciones no perjudicarían á la primera, sin la cual evidentemente todo lo que podría ofrecer la Metafísica carecería de valor. Un sistema cualquiera de filosofía no tiene otro criterio de su valor que el de la verdad. Por otra parte, la filosofía es esencialmente la ciencia del mundo: el mundo es su problema: de él sólo se ocupa y deja en paz á los dioses, pero les pide en cambio que la dejen á ella en paz igualmente.

COMPLEMENTOS DEL SEGUNDO LIBRO

CAPITULO XVIII (1)

DE LA POSIBILIDAD DE CONOCER LA COSA EN SÍ

Este segundo libro, que contiene la parte más importante de mi filosofía, á saber, el paso desde el fenómeno á la cosa en sí, paso declarado imposible por Kant, tiene un complemento esencial que publiqué en 1836 con el título de *La Voluntad en la Naturaleza* (segunda edición en 1854, tercera en 1867). Se engañaría quien juzgase que las citas ajenas, á las cuales refiero mis esclarecimientos, forman el verdadero objeto de aquel escrito poco voluminoso, pero de gran importancia por su contenido. Estas citas me sirvieron de punto de partida para exponer la verdad fundamental de mi doctrina con más precisión que en parte alguna y para desenvolverla en el campo de las ciencias naturales y experimentales. En el capítulo titulado *Astronomía física* es donde lo he conseguido de la manera más completa y más rigurosa, y no espero encontrar jamás, para lo que forma la sustancia esencial de mi doctrina, expresión más exacta ni más

(1) Este capítulo se refiere al § 18 del primer volumen.

perfecta que la que allí le he dado. Conviene, pues, leer con atención aquel trabajo si se quiere conocer bien mi Filosofía y estudiarla seriamente. En general, todo lo que dije en aquel opúsculo debería formar el contenido principal de estos complementos, pero como ha sido publicado ya, me abstengo de reproducirlo y supongo que el lector lo conoce, sin lo cual faltaría aquí la mejor parte.

Ante todo, y partiendo de un punto de vista general, voy á exponer algunas consideraciones sobre el sentido en el cual puede hablarse de conocer la cosa en sí y sobre los límites necesarios de este conocimiento.

¿Qué es el conocimiento?—Es ante todo y esencialmente una *representación*.—¿Y qué es una *representación*?—Es un proceso fisiológico muy complicado que se opera en el cerebro de un animal y cuyo resultado es la conciencia de una *imagen* en el cerebro. Evidentemente, la relación entre una tal imagen y algo enteramente distinto del animal en cuyo cerebro se forma, tiene que ser muy indirecta. He aquí, á mi juicio, la manera más sencilla y más comprensible de hacer ver el inmenso abismo que separa lo ideal de lo real. Esta diferencia es una de esas cosas (como el movimiento de la tierra, por ejemplo) de que no nos damos cuenta inmediatamente. Los antiguos no se dieron cuenta de una ni otra. Pero, en cambio, desde que Descartes por primera vez demostró dicha diferencia, no han cesado de preocuparse con ella los filósofos. Después Kant acabó de establecer con la más completa certeza la diferencia absoluta entre lo ideal y lo real. Es, pues, una tentativa tan audaz como absurda, aunque bien calculada, con arreglo al grado de juicio del público filosófico de Alemania, y, por consiguiente, coro-

nada por el éxito más brillante, la de haber proclamado la *identidad absoluta* de ambos términos, fundándose en una supuesta intuición intelectual inventada á capricho.

Por el contrario, la verdad es que hay una existencia subjetiva y una existencia objetiva, un ser para sí y un ser para los demás, una conciencia del propio yo y una conciencia de las otras cosas: he aquí lo que se nos muestra inmediatamente y ambas cosas se nos ofrecen de una manera tan radicalmente diversa, que ninguna otra diferencia puede compararse á ésta. Cada cual tiene el conocimiento inmediato de sí mismo, pero un conocimiento muy mediato de todo lo demás. Tal es el hecho y tal el problema.

Por operaciones ulteriores en el cerebro se pueden abstraer de las intuiciones ó imágenes que se han formado en él, nociones universales (*Universalía*) para servirse de ellas á fin de crear combinaciones nuevas que den al conocimiento el carácter de conocimiento razonado y constituyan lo que se designa con la palabra *pensar*; pero esto no es esencial para la cuestión que nos ocupa y sólo tiene aquí una importancia secundaria, pues todas las nociones de este género toman su contenido de la representación intuitiva, que es la base del conocimiento y la única que debemos considerar cuando examinamos la relación entre lo ideal y lo real. Así, pues, se da prueba de una ignorancia total del problema, al suponer que esta relación es la que media entre el *ser* y el *pensar*. *Pensar* no tiene relación directa más que con *percibir*, y esto es lo que tiene relación con el *ser en sí* de las cosas percibidas, la cual relación forma el gran problema en que nos ocupamos. El *ser empírico* tal como le percibimos, no es otra cosa que el *ser dado*.

en la intuición; mas la relación entre la intuición y el pensar, no es, en manera alguna, un misterio, puesto que las nociones ó sea la materia inmediata del pensamiento, son abstraídas de la intuición, cosa de que no puede dudar ningún hombre razonable. Se ve aquí, dicho sea de paso, la importancia que tiene la elección de las palabras en filosofía; en efecto, la desacertada expresión que antes censuraba, así como la equivocación que de ella resulta, es la que ha servido de fundamento á esa falsa filosofía hegeliana que ha ocupado al público alemán durante veintiocho años.

Si se quiere sostener que la intuición es ya el conocimiento de la cosa en sí, porque aquélla es la acción de lo que está situado fuera de nosotros y la acción es tal como la cosa misma que la produce, puesto que su obrar es su *ser*, contestaré: 1.º, que la ley de causalidad, como ya hemos probado suficientemente, es de origen subjetivo, tanto como la sensación de que precede la intuición; 2.º, que el tiempo y el espacio, en los cuales se representa el objeto, son igualmente de origen subjetivo; 3.º, que si el ser del objeto consistiera en su obrar, esto significaría que consiste en los cambios que provoca en las demás cosas y que él en sí mismo no es nada.

Sólo de la materia, como he mostrado en el primer volumen, desarrollándolo al final del párrafo 21 de la disertación sobre el principio de razón, puede decirse con verdad que su *ser* consiste en su obra, que es pura causalidad; que es la causalidad objetivamente percibida (*materia mendacium verax*). Como *substratum* del objeto percibido no es la materia más que una pura abstracción que por sí misma no puede ser hallada en la experiencia.

Pero el objeto percibido debe ser algo en sí y no sólo algo para los demás, sin lo cual sería únicamente representación; llegaríamos en este caso al idealismo absoluto, que nos conduciría, finalmente, al egoísmo teórico, con el cual toda realidad desaparece y el mundo no es más que un puro fantasma subjetivo. Si, prescindiendo de toda otra cosa, nos atenemos exclusivamente al mundo como representación, entonces es indiferente que declaremos á los objetos meras representaciones formadas en nuestra cabeza ó fenómenos que se manifiestan en el tiempo y en el espacio, pues el tiempo y el espacio no existen tampoco más que en nosotros. En este sentido se puede sostener la identidad de lo ideal y lo real, pero no se diría nada nuevo, después de lo que Kant ha dicho. Además, es evidente que así no se agota la esencia de las cosas y del mundo visible; se permanece en el lado de lo ideal. El lado real debe ser alguna otra cosa que difiera radicalmente del mundo como representación; debe de ser lo que son las cosas en sí; esta diferencia ha sido Kant quien mejor la ha demostrado entre nosotros.

En efecto; Locke había negado á los sentidos la facultad de conocer las cosas tales como son en sí; pero Kant se la negó también á la *percepción del entendimiento*; con este nombre designo lo que él llamó la sensibilidad pura, y también, en cuanto dada *a priori*, la ley de causalidad por medio de la cual se efectúa la percepción empírica. No solamente tienen razón ambos, sino que además se comprende directamente la contradicción que hay en admitir que una cosa pueda ser conocida en virtud de lo que es en sí y para sí, es decir, de lo que es fuera del conocimiento.

Como hemos dicho, todo conocimiento es esencialmente representación, pero mi representación, por

el hecho mismo de ser mía, no puede ser jamás idéntica con la esencia en sí de una cosa exterior á mi. La esencia propia de cada cosa debe de ser necesariamente *subjetiva*, mientras que en mi representación esa cosa es, no menos necesariamente, *objetiva*; he aquí una diferencia que no podrá suprimirse jamás por entero. La representación modifica de arriba abajo toda la naturaleza de la existencia de la cosa. Las cosas, en cuanto *objetivas*, suponen un sujeto extraño de que ellas son representación; además revisten, como ha demostrado Kant, formas que son extrañas á su propia naturaleza, puesto que pertenecen al sujeto que conoce, el cual sólo puede conocer en virtud de esas formas. Si mientras estoy ocupado en estas consideraciones miro objetos inanimados de dimensiones fáciles de abarcar con la mirada, y de formas regulares y distintas, y trato de concebir esa existencia en el espacio con sus tres dimensiones como la existencia en sí, es decir, como la existencia subjetivamente propia de esos objetos, comprenderé inmediatamente la imposibilidad de ello; pues no podré concebir jamás las formas objetivas de dichos objetos como lo que constituye su existencia subjetiva. Por el contrario, advertiré enseguida que lo que yo me represento no es más que una imagen producida en mi cerebro y que no existe más que para mí, en mi calidad de sujeto conocedor, y que esto no puede constituir la existencia definitiva, ó sea la existencia en sí y para sí, ni aun tratándose de objetos inanimados.

Mas, por otra parte, tampoco debo creer que los objetos (ni aun los inanimados) existen sólo en mi representación; como poseen propiedades insondables á las cuales deben su actividad, forzoso es reconocerles alguna existencia en sí. Si, por una parte, la na-

turalidad inexplicable de estas propiedades demuestra claramente la existencia de algo que no está sometido al conocimiento, por otra parte ella nos da la prueba empírica de que no consistiendo ese conocimiento más que en representaciones ligadas á formas subjetivas, no puede suministrarnos más que fenómenos y no la esencia inmanente de las cosas. Así se explica que en todo cuanto conocemos, quede siempre algo oculto de que no podemos darnos cuenta, y debemos confesar que no podemos comprender á fondo ni aun los fenómenos más comunes y sencillos. No son los productos más elevados de la naturaleza, los seres vivientes ó los fenómenos complicados del mundo inorgánico lo único inexplicable. Un fragmento de cristal de roca ó de piritita es para nosotros, en cuanto á sus propiedades cristalográficas, ópticas, químicas y eléctricas, un abismo de misterios insondables, cuando le hacemos objeto de un examen profundo.

Esto no sucedería si conociésemos las cosas tales como son en sí, pues entonces comprenderíamos completamente al menos, los fenómenos simples, cuyas propiedades son accesibles á nuestro conocimiento, y deberíamos poder conocer el fondo mismo de su ser y de su esencia. La dificultad no está, pues, en una falta de conocimiento, sino en la naturaleza misma de la cognición. En efecto; como nuestra percepción, y, por consiguiente, toda nuestra comprensión empírica de los objetos exteriores está en su esencia determinada principalmente por nuestra cognición y por sus formas y funciones, síguese de ahí que los objetos se nos representan de una manera muy diferente de la manera de ser inherente á ellos y propia de los mismos. Se nos muestran como con careta, que deja adivinar pero no descubre lo que tras ella se oculta.

Así, vemos brillar tras ese velo misterioso impenetrables que jamás entregan sin reservas su verdadera naturaleza al conocimiento, y esto no nos permite construir *a priori* una realidad, como construiríamos una figura geométrica. La naturaleza empíricamente ininteligible de todos los seres, prueba *a posteriori* la idealidad y la realidad puramente fenomenal de su existencia empírica.

Se infiere de esto, que partiendo del conocimiento objetivo de la representación, no podemos llegar más allá de la representación, ni más allá del fenómeno; nos encontramos limitados al aspecto exterior de las cosas sin poder penetrar en su interior para aprender lo que ellas son en sí y por sí mismas. Hasta aquí estoy de acuerdo con Kant. Pero á partir de este punto, he sentido como contrapeso esta otra verdad: que no somos únicamente sujeto conocedor, sino que pertenecemos nosotros mismos también al número de los objetos del conocimiento, que somos también *cosa en sí*, y que, por consiguiente, se abre á nosotros para asir la esencia propia é inmanente de las cosas, á la cual no podemos llegar desde fuera, una vía que parte de lo interior, un camino en cierto modo subterráneo, una comunicación secreta que nos introduce de pronto, como á traición, en esa fortaleza que no podemos tomar por medio de ataques exteriores. La *cosa en sí* no puede, en cuanto tal, llegar á nuestro conocimiento más que de una manera directa, y esto *haciéndose ella misma consciente de sí*; pedir que la conozcamos objetivamente es pedir una contradicción. Todo conocimiento objetivo no es más que ~~representación~~ representación, fenómeno, pura imagen cerebral.

La esencia del resultado principal á que llegó Kant puede resumirse así: «Toda noción que no se apoya en

una intuición en el tiempo y en el espacio (intuición sensible), que no está sacada de una intuición de este género, es absolutamente vacía, es decir, no nos procura nuevos conocimientos. Pero la intuición no nos ofrece más que fenómenos y no *cosas en sí*, luego no tenemos conocimiento de las cosas en sí.» Concedo esto para todo conocimiento, excepto para aquel que tenemos de nuestra propia *volición*: éste no es intuitivo (pues toda intuición tiene por condición el espacio) ni vacío; es, por el contrario, más real que cualquier otro conocimiento. Tampoco es *a priori* como el conocimiento formal, sino enteramente *a posteriori*; lo cual hace que no podamos anticiparle en los casos particulares, y que muchas veces nos equivoquemos sobre nosotros mismos. Nuestro querer es, en realidad, la única ocasión que tenemos para comprender también, en su parte interior, cualquier hecho que se manifieste exteriormente; es, pues, la única cosa que conocemos directamente y que no nos es dada (como todo lo demás), únicamente en la representación. Es, pues, el único *datum* valedero que puede iluminar todas las cosas; es, como ya hemos dicho, la puerta estrecha que nos conduce á la verdad. Por consiguiente, nos será forzoso aprender á concebir la naturaleza, partiendo de nosotros mismos, y no, á la inversa, tratar de conocernos á nosotros, partiendo de la naturaleza. Lo que conocemos inmediatamente es lo que debe explicarnos, lo que sólo mediatamente conocemos, y no á la inversa. ¿Comprendemos mejor, acaso, el movimiento de una bola, provocado por un choque, que nuestro propio movimiento, provocado por un motivo? Podrán creerlo otros; yo afirmo lo contrario. Bien pronto vamos á ver que lo esencial en esos dos movimientos es idéntico, pero idéntico como el sonido mu-

sical más grave y perceptible á nuestro oído, es idéntico con su homónimo, situado diez octavas más alto.

Conviene reconocer, sin embargo, y yo lo he proclamado siempre, que hasta la percepción interior que tenemos de nuestra propia voluntad no nos suministra todavía, en modo alguno, un conocimiento acabado y adecuado de la cosa en sí. Esto sucedería si esa percepción íntima fuera del todo directa, pero no lo es. La voluntad por medio del cuerpo y con el cuerpo, se crea una inteligencia (para servirse de ella en sus relaciones con el mundo exterior), y por mediación de ésta es como en su conciencia íntima (complemento necesario del mundo exterior) se reconoce como voluntad. El conocimiento de la cosa en sí no es, pues, perfectamente adecuado. Primeramente está ligado á la forma de la representación. Es una percepción, y como tal, se desdobra en sujeto y objeto. Hasta en la misma conciencia de sí, el yo no es absolutamente simple, sino que se compone de un elemento que conoce, la inteligencia, y de un elemento que es objeto del conocimiento, la voluntad. El primero no es conocido ni el segundo conocedor, aunque ambos se fundan en la conciencia íntima de un mismo yo. Esto es lo que hace también que ese yo no sea enteramente íntimo. No es diáfano, por decirlo así, sino opaco, y constituye para sí mismo un enigma. Vemos, pues, que hasta en el conocimiento interior existe todavía una diferencia entre el ser en sí de su objeto y su ser tal como es percibido por el sujeto que conoce. Sin embargo, este conocimiento interior está emancipado de dos de las formas inherentes al conocimiento exterior, á saber: la del espacio y la de la causalidad, que es condición de toda percepción sensible. Pero conser-

va todavía la forma del tiempo y la de la facultad de *conocer y ser conocido* en general.

En este conocimiento interior, la cosa en sí se despoja de gran parte de sus velos, mas no se nos presenta todavía desnuda. Por virtud de la forma del tiempo, que conserva, el individuo no reconoce su voluntad más que en sus actos sucesivos y aislados, pero no en el conjunto y en sí; nadie conoce *a priori* su carácter, sólo aprende á conocerle por la experiencia, y aun así imperfectamente. Con todo, la percepción que tenemos de los movientos y actos de nuestra voluntad es mucho más inmediata que cualquiera otra. Es aquella en que la *cosa en sí* se manifiesta más directamente y donde el sujeto puede conocerla más claramente en razón de su proximidad; de ahí que este proceso, tan íntimamente conocido, es el único propio para darnos luz sobre todo lo demás.

En efecto; siempre que un acto voluntario salido de las oscuras profundidades de nuestro interior, penetra en la conciencia del sujeto cognoscente, lo que efectúa su aparición en el fenómeno es la cosa en sí, cuyo ser no está sometido al tiempo.

El acto voluntario no es, en verdad, más que el fenómeno más próximo y más visible de la cosa en sí; pero de ahí se deduce que si todos los demás fenómenos pudieran ser conocidos por nosotros tan directa é íntimamente como éste, los reconoceríamos como idénticos á lo que es en nosotros la voluntad. Este es el sentido de mi doctrina, cuando digo que la esencia íntima de todas las cosas es la voluntad, y llamo á ésta la *cosa en sí*.

En este punto he modificado la doctrina de Kant, que sostiene la imposibilidad de conocer la cosa en sí, por cuanto pretendo que si bien no puede ser conoci-

da de una manera absoluta y radical, es reemplazada para nosotros por el más inmediato de sus fenómenos, el cual difiere esencialmente de todos los demás en razón á esta manifestación inmediata.

Sostengo, además, que debemos referir el mundo fenomenal al conjunto de fenómenos en los cuales la cosa en sí se nos muestra bajo sus más transparentes velos y en los cuales sólo sigue siendo fenómeno aquella cosa, en cuanto la inteligencia, que es lo único dotado de la facultad de conocer, se mantiene todavía distinta del yo como sujeto dotado de voluntad; y en cuanto no se despoja de la forma del tiempo que subsiste aun para la percepción interior.

Una vez dado este paso extremo y último, se plantea todavía una cuestión: esa voluntad que aparece en el mundo y como constituyendo el mundo, ¿qué es en absoluto y por sí misma? ¿Qué es, abstracción hecha de su manifestación como voluntad? Este problema no ha tenido ni tendrá jamás solución, porque, como he dicho, *ser conocido* envuelve contradicción *con ser en sí*, y todo lo que cae en la esfera del conocimiento no es más que fenómeno por el hecho mismo del conocimiento. Pero la posibilidad de plantear esa cuestión indica que la cosa en sí, que se nos muestra lo más directamente posible en la voluntad, puede tener, fuera de toda manifestación, condiciones, propiedades y una manera de ser que no podemos ni conocer ni concebir y que subsistirán como la esencia de la cosa en sí, cuando ésta (según veremos en el libro IV) se anula como voluntad y se desprende enteramente del fenómeno, entrando en la nada, desde el punto de vista de nuestro conocimiento, ó sea respecto del mundo fenomenal. Si la voluntad fuese entera y absolutamente, la cosa en sí, esa nada, sería tam-

bién la nada absoluta, pero el libro IV deja sentado expresamente que es una nada relativa.

La teoría que he expuesto y demostrado en el segundo libro, así como en mi opúsculo *De la voluntad en la Naturaleza*, á saber, que lo que se objetiva en diferentes grados en todos los fenómenos de este mundo, es idéntico á lo que se manifiesta como voluntad en el más inmediato de los conocimientos; esa teoría, repito, debe ser corroborada aún con algunas consideraciones pertinentes. Pero antes he de presentar una serie de hechos psicológicos, destinados á mostrar que, ante todo y en nuestra propia conciencia, la voluntad es siempre el hecho primario y fundamental, y conserva siempre precedencia sobre el intelecto, el cual queda constantemente como cosa secundaria, subordinada y condicionada.

Demostrar esto es tanto más necesario cuanto que todos los filósofos que me han precedido, desde el primero al último, colocan la esencia propia y en cierto modo el centro del hombre, en la conciencia cognosciente; todos conciben y representan el *yo* (al cual atribuyen muchos una hipóstasis trascendente que denominan alma) como dotado esencialmente y ante todo de conocimiento y aun de pensamiento, y sólo después, como de una manera secundaria y derivada, le consideran dotado de voluntad. Debo destruir, ante todo, este antiguo y acreditado error y mostrar claramente la realidad verdadera de las cosas. Mas como después de millares de años de especulaciones filosóficas es ésta la primera vez que se aborda tal asunto, parece indispensable hacer algunas consideraciones de cierta extensión. ¿Cómo se explica este sorprendente fenómeno de que sobre un punto de tan esencial importancia, todos los filósofos se hayan engañado y

hayan trastrocado la verdad de pies á cabeza, literalmente? Me lo explico en parte, sobre todo en los filósofos del período cristiano, por la circunstancia de que tendían todos á establecer la mayor distancia y la mayor diferencia posible entre el hombre y el animal, y porque al mismo tiempo comprendían confusamente que esa diferencia reside en la inteligencia y no en la voluntad. Paréceme que de ahí nació en ellos, á despecho suyo, la tendencia á hacer de la inteligencia lo esencial y principal y hasta á representarse la voluntad como una mera función de la inteligencia.

Resulta, pues, que el concepto de un alma como hipótesis trascendente, no sólo es inadmisibile, como lo demuestra la *Critica de la razón pura*, sino que se convierte en fuente de errores irreparables, por cuanto con esa sustancia simple se establece una unidad indivisible entre el conocimiento y la voluntad, siendo así que su separación conduce precisamente á la verdad.

Este concepto debe, pues, desaparecer de la filosofía; hay que dejárselo á los médicos y á los fisiólogos alemanes, los cuales, cuando dejan el bisturí y la espátula, se meten á filosofar con ayuda de las nociones que les fueron imbuidas en su primera comunión. Libres son de ir á probar fortuna con este bagaje á Inglaterra. Los anatómicos y fisiólogos franceses no han merecido (hasta estos últimos tiempos) semejante reconvencción.

La consecuencia inmediata de este error, común á todos esos filósofos, consecuencia que los embaraza considerablemente, es la que sigue: como es evidente que la conciencia cognosciente se aniquila con la muerte, deben admitir, ó bien que la muerte es el aniquilamiento del hombre, suposición contra la cual se

declara nuestro fuero interno, ó bien la permanencia de esa conciencia cognosciente; mas para creer esto se necesita una fe extraordinariamente robusta, pues cada cual puede convencerse por su propia experiencia de que la conciencia cognosciente está en dependencia completa y absoluta del cerebro y de que tan difícil es concebir una digestión sin estómago, como un conocimiento consciente sin cerebro. No se puede salir de este dilema por otro camino que el de mi Filosofía, que por primera vez ha venido á colocar la esencia propia del hombre, no en la conciencia, sino en la voluntad, la cual no se halla esencialmente ligada á la conciencia. La voluntad es á la conciencia, es decir, al conocimiento, lo que la sustancia es al accidente, lo que el objeto iluminado es á la luz, lo que el sonido es á la superficie vibrátil en que resuena. Llega á la conciencia desde dentro, como el mundo exterior llega á ella desde fuera. Así aclarado el asunto, podemos comprender que esta medula, esta substancia íntima, es indestructible á pesar del aniquilamiento cierto de la conciencia con la muerte y á pesar de su no existencia correlativa antes del nacimiento. La inteligencia es tan perecedera como el cerebro, de que es producto, ó, mejor, operación. Pero el cerebro, como todo lo restante del organismo, es el producto ó el fenómeno de la voluntad, es decir, algo secundario. Sólo la voluntad es imperecedera.

CAPITULO XIX (1)

DEL PRIMADO DE LA VOLUNTAD EN LA CONCIENCIA
DE SÍ

La voluntad, como *cosa en sí*, constituye la esencia inmanente, verdadera é indestructible del hombre; mas por sí misma es inconsciente. La conciencia tiene por condición la inteligencia y ésta no es más que un accidente de nuestro ser, una función del cerebro, el cual con los nervios y la medula espinal, que de aquél se derivan, es simplemente el fruto y el resultado del resto del organismo; hasta el parásito del organismo podría decirse, en el sentido de que no participa directamente de su trabajo interior ni contribuye á su conservación más que regulando sus relaciones con el mundo externo.

El organismo, por el contrario, es la encarnación visible de la voluntad, la voluntad hecha objeto, la imagen de la voluntad tal como se refleja en el cerebro (que, según nos ha enseñado en el primer libro, es la condición del mundo objetivo en general). Está, pues, condicionada por las formas del conocimiento, el espacio, el tiempo y la causalidad, y se manifiesta, por

(1) Este capítulo se refiere al párrafo 19 del primer volumen.

consecuente, como extenso en el espacio, obrando sucesivamente, ó sea en el tiempo, y como material, es decir, dotado de actividad. Los miembros no pueden ser directamente sentidos ni percibidos sensiblemente más que en el cerebro. Por lo tanto, podemos decir: la inteligencia es el fenómeno secundario; el organismo es el fenómeno primario, la manifestación inmediata de la voluntad. La voluntad es metafísica, la inteligencia es física. La inteligencia, con sus objetos, es puro fenómeno; sólo la voluntad es cosa en sí. En una acepción figurada y alegórica se puede añadir: la voluntad es la sustancia del hombre, la inteligencia el accidente; la voluntad, es la materia, la inteligencia la forma; la voluntad es el calor, la inteligencia la luz.

Voy ahora á explicar y dilucidar esta tesis por medio de los hechos siguientes sacados de la vida interna del hombre, y esto nos permitirá acaso acopiar más conocimientos acerca de su naturaleza íntima, que los que pueden suministrarnos muchas psicologías sistemáticas.

1) No solamente la conciencia de las cosas exteriores, es decir, la percepción del mundo, sino también, como hemos expuesto, la conciencia interior, comprende un sujeto que conoce y un objeto conocido, sin lo cual no sería conciencia. La conciencia consiste en conocer, y para conocer hace falta un sujeto y un objeto de conocimiento, luego no existiría conciencia alguna si frente al que conoce no hubiera algo distinto que fuese conocido. Resulta de esto que una conciencia que fuera inteligencia pura, es una imposibilidad. La inteligencia es semejante al sol que no ilumina al espacio cuando sus rayos no encuentran algo que los refleje.

El sujeto que conoce no puede, como tal, ser conoci-

do él mismo, pues sería entonces objeto de conocimiento de otro sujeto conocedor. En la conciencia de sí no existe otro objeto para el conocimiento que la voluntad exclusivamente. Pues no solamente todo querer y toda decisión, en su acepción más restringida, pertenecen á la voluntad, sino que desear, aspirar, repugnar, esperar, temer, amar, odiar, en una palabra, todo lo que directamente constituye nuestro bien ó nuestro mal, nuestra alegría ó nuestro dolor, no es más que afección de la voluntad evidentemente; no es más que movimiento y modificación del querer ó el no querer; no es, en fin, sino aquello que, obrando al exterior, se manifiesta como acto de la voluntad (1). Mas en todo conocimiento, el objeto y no el sujeto del conocimiento es lo primordial y lo esencial, en el sentido de que el primero es el prototipo y el segundo el ectipo. Luego igualmente en la conciencia de sí, lo conocido, ó sea la voluntad, es lo principal y lo primitivo; el conocimiento no es más que lo secundario, lo accesorio, el espejo. Su relación es semejante á la de un cuerpo luminoso por sí mismo con el cuerpo que le refleja, ó á la de la cuerda en vibración con la tabla de armonía; en este último caso, el sonido producido representaría á la conciencia.

La planta puede servirnos también de símbolo de la conciencia. Tiene aquélla dos polos: la raíz y la co-

(1) Es sorprendente ver cómo ya San Agustín reconoció esto. En el libro XIV de *La Ciudad de Dios*, cap. 6º, habla de las *affectionibus animi*, que en el libro precedente había clasificado en cuatro categorías, á saber: *cupiditas, timor, laetitia, tristitia*. Después añade: *Voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntate 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 volumus?*

rola; la una busca la oscuridad, la humedad, la frescura; la otra, la claridad, la sequedad, el calor; además, como plano de indiferencia entre los dos polos tiene á flor de tierra el rizoma. La raíz es la parte esencial, primitiva, vivaz, cuya muerte lleva consigo la de la corola; es, pues, la cosa primaria. La corola es la parte aparente, salida de la otra y que parece sin que la raíz muera; es pues, secundaria. La raíz representa la voluntad, la corola la inteligencia y el punto de indiferencia, el rizoma, será el yo, que, como punto terminal común, pertenece á ambas. Este yo es el sujeto, idéntico *pro tempore*, del conocimiento y de la volición, y cuya identidad fué señalada ya en mi primera obra (*Del principio de razón*) desde que el asombro filosófico se despertó en mí, como el milagro *κατ'εξοχην*. El es el punto de origen y de encadenamiento en el tiempo de la totalidad de la experiencia, es decir, de la objetivación de la voluntad; él es la condición del fenómeno, pero está á su vez condicionado por el fenómeno.

Se puede seguir la alegoría de que me he valido y aplicarla hasta á las cualidades individuales del hombre. Así como una gruesa corola no brota de ordinario más que de una gruesa raíz, asimismo las grandes facultades intelectuales suelen ir unidas á una voluntad vehemente y apasionada. Un genio dotado de un carácter frío y de tibias pasiones, se asemejaría á esas plantas que, con una corola compuesta de espesas hojas, sólo tienen una pequeña raíz; pero no se da este hecho. Que una voluntad vehemente y un carácter apasionado sean la condición de una inteligencia superior, se explica fisiológicamente por cuanto la actividad del cerebro requiere el movimiento que le imprimen, á cada pulsación, las grandes arterias que

llegan á su base. Una palpitación enérgica del corazón y hasta, según Bichat, un cuello corto, son necesarios para producir una gran actividad cerebral. Mas también se da el caso inverso; y se ve que violentos deseos y un carácter apasionado y turbulento suelen andar unidos á una débil inteligencia, es decir, á un cerebro pequeño, mal conformado y contenido en un espeso cráneo. El fenómeno es tan frecuente como repugnante. Las personas de esta especie pueden ser comparadas á zanahorias.

2) No quiero limitarme á describir la conciencia metafóricamente; debo examinarla á fondo, y para eso hay que comenzar por investigar lo que en ella es siempre idéntico, que será el elemento común y constante, y, por consiguiente, su esencia. En seguida investigaremos lo que distingue una conciencia de otra, ó sea lo accesorio y secundario.

La conciencia es una facultad que no conocemos más que en los animales; no debemos, pues, ni podemos concebirla más que como *conciencia animal*, y esta misma expresión es ya una tautología. Y lo que hallamos en toda conciencia animal, hasta en las más imperfectas y débiles, lo que constituye propiamente su base, es el sentimiento inmediato de un apetito y de sus alternativas de satisfacción y no satisfacción en grados diferentes. He aquí lo que sabemos, en cierto modo, *a priori*. En efecto, por sorprendentes que sean las diferencias entre las innumerables especies de animales, por nuevo que pueda ser para nosotros el aspecto de un animal desconocido, tenemos de antemano la certeza de que su naturaleza íntima nos es conocida y hasta familiar, si se quiere. Sabemos que el animal *quiere*, y sabemos también *lo que quiere*: quiere su existencia, su bienestar, su conservación y

propagación, y como en esto admitimos de antemano y con completa seguridad que hay identidad con lo que sucede en nosotros, no vacilamos en atribuirle, sin modificaciones, todos los afectos de la voluntad, tales como por nosotros mismos los conocemos, y empleamos atrevidamente al hablar de un animal, las palabras deseo, repugnancia, temor, cólera, amor, alegría, tristeza, etc. Mas cuando se trata de fenómenos de mero conocimiento, nos encontramos en la incertidumbre. No osamos afirmar que el animal comprenda, piense, juzgue y sepa; no le concedemos con seguridad más que representaciones en general, porque sin representaciones no experimentaría las agitaciones de la voluntad antes enumeradas.

En lo que concierne al modo especial de conocimiento de los animales y á sus límites exactos dentro de cada especie, no tenemos más que nociones vagas, y nos vemos reducidos á conjeturas; así, lo más frecuente es que no los comprendamos, como ellos no nos comprenden á nosotros. Para llegar á conseguirlo por medios artificiales, se necesita una larga costumbre y mucho trabajo.

He aquí en qué se diferencian las conciencias: Desear, apetecer, querer ó detestar, huir, no querer, son fenómenos propios de toda conciencia y comunes al hombre y al pólipo. Este es el hecho esencial, la base de la conciencia. La diferencia de sus manifestaciones en las diversas especies de animales proviene de la distinta extensión de la esfera de su conocimiento, pues de ahí sacan sus motivos para aquellas manifestaciones. Comprendemos directamente, por nuestro propio ser, todos los actos y ademanes que expresan movimientos de la voluntad en los animales, y por eso simpatizamos en tantas cosas con ellos. La distancia

que de ellos nos separa proviene únicamente de la diferencia de inteligencia. Acaso no hay mucha más diferencia entre un animal muy inteligente y un hombre de cortos alcances, que entre un imbécil y un genio; por eso la semejanza que por otra parte existe entre dos seres tan distintos, y que resulta de la analogía de sus inclinaciones y afectos, nos llena de estupefacción.

Estas consideraciones nos muestran que en todos los animales la voluntad es el elemento primario y esencial; la inteligencia no es más que un elemento secundario, accesorio, un mero instrumento al servicio de la primera, instrumento más ó menos perfecto y complicado, en relación con las exigencias de la voluntad. Así como, según las necesidades de la voluntad, cada especie animal está provista de pesuñas, de garras, de manos, de cuernos ó de dientes, así también cada una está dotada de un cerebro de menor ó mayor desarrollo, cuya función es la inteligencia necesaria para la conservación.

Cuanto más se complica el organismo en la escala ascendente de los animales, más se multiplican las necesidades; los objetos que pueden satisfacerlas se hacen más especiales y variados; los medios de adquirir esos objetos, que es necesario conocer y hallar uno á uno, se hacen también más complicados y difíciles. Por consiguiente, y en la misma relación, las representaciones del animal deben de ser más variadas, más claras, más precisas y más continuas; su atención más intensa, más constante y más vigilante, y, por tanto, su inteligencia más desarrollada y más perfecta. Vemos, en efecto, al órgano de la inteligencia, el sistema cerebral, así como á los órganos de los sentidos, marchar al mismo paso que el crecimiento de

las necesidades y la complejidad del organismo. Vemos el crecimiento de la parte de la conciencia afecta á la representación (por oposición á la voluntad) manifestarse fisiológicamente por una relación constante entre el conjunto del cerebro y el resto del sistema nervioso y luego entre el cerebro y el cerebelo, pues, según Flourens, el primero es el asiento de las representaciones y el segundo el guía y regulador de los movimientos. El último paso que la naturaleza ha dado en esta dirección es colosal. En el hombre, no sólo la facultad de la representación intuitiva, única existente hasta llegar á él, alcanza el grado supremo de perfección, sino que á ella viene á unirse la representación abstracta, el pensamiento, es decir, la razón, y con ella la reflexión. De esta gradación de la inteligencia, ó sea de la parte secundaria de la conciencia, resulta que esta parte adquiere preponderancia sobre la parte primaria, en el sentido de que su actividad resulta predominante.

Mientras en el animal la sensación directa de la satisfacción ó no satisfacción de sus apetitos es lo que constituye con mucho la parte principal de su conciencia, y esto tanto más cuanto más bajo es el nivel en que se halla el animal dentro de la escala zoológica, hasta el punto de que las especies inferiores sólo se distinguen de las plantas por obtusas representaciones, en el hombre sucede lo contrario. Por vehementes que sean sus deseos, aun siendo más vehementes que los de cualquier otro animal, hasta el extremo de degenerar en pasiones, las representaciones y los pensamientos son lo que ocupa y llena constantemente su conciencia, lo que predomina. Esto es, sin duda, lo que principalmente ha dado origen al grosero error de todos los filósofos de considerar al pensamiento como elemento esencial

y primario de lo que llaman el alma; es decir, de la vida interior y espiritual del hombre. El pensamiento es lo que colocan siempre en el primer lugar, no admitiendo la voluntad más que en calidad de mero resultado secundario y derivado. Pero yo pregunto: Si la voluntad procediera del conocimiento, ¿cómo podría ser que los animales, aun los que están más abajo en la escala, mostrasen una voluntad, á veces indomable, cuando sólo poseen tan mínima porción de conciencia? Este error fundamental, que indujo á los filósofos á poner el accidente en el lugar de la sustancia, digámoslo así, les ha llevado á un laberinto sin salida.

La preponderancia relativa del conocimiento sobre la voluntad, del elemento secundario sobre el primario, que vemos surgir en la conciencia humana, puede llegar, en algunos individuos aislados y extraordinariamente privilegiados, hasta producir, en momentos de intensidad suprema, la separación completa de ambos elementos. La inteligencia se desprende entonces enteramente de la voluntad y trabaja por su propia cuenta, libremente, fuera de toda excitación ó tiranía de la volición. Se hace puramente objetiva y refleja el mundo como un límpido espejo; así nacen las concepciones del genio, de las que hablaremos en el libro tercero.

3) Recorriendo la serie descendente de los animales, observamos que la inteligencia va haciéndose cada vez más débil y más imperfecta, pero no vemos ninguna degradación correspondiente de la voluntad. Esta conserva siempre una naturaleza idéntica; se manifiesta como apego extremado á la vida, en forma de cuidados por el individuo y por la especie; en forma de egoísmo y de indiferencia absoluta hacia todos los demás, con los afectos que de ahí dimanar. Hasta en el

insecto más pequeño, la voluntad existe perfecta y entera; lo que aquél quiere, lo quiere tan decidida y completamente como el hombre. No hay diferencia más que en lo que cada uno quiere, es decir, en los motivos, pero éstos son asunto perteneciente á la inteligencia. Esta última, secundaria y ligada á órganos materiales, posee grados infinitos de perfección, y, en general, es limitada é imperfecta por naturaleza.

La voluntad como cosa primitiva, como *cosa en sí*, no puede ser imperfecta; todo acto voluntario es plenamente todo aquello que puede ser. En razón de la simplicidad que le pertenece como cosa en sí, como la parte metafísica en el fenómeno, su naturaleza no admite grados; es siempre y enteramente la misma; sólo su excitación tiene grados, desde el más débil capricho hasta la pasión, como los tienen su excitabilidad y su vehemencia, desde el temperamento flemático al temperamento colérico.

La inteligencia no sólo tiene grados en su excitación, desde el amodorramiento hasta la inspiración, sino que también los tiene en su naturaleza, en su calidad más ó menos perfecta, que se eleva gradualmente, desde el animal dotado apenas de una percepción vaga, hasta el hombre, y luego, en la especie humana, desde el necio hasta el genio. La voluntad es la única que permanece siempre y enteramente la misma. Su función es de las más simples; consiste en querer ó no querer; lo cual se cumple con la mayor facilidad y no exige esfuerzo ni ejercicio alguno.

Por el contrario, el conocimiento tiene múltiples funciones y no se efectúa sin algún esfuerzo, pues lo necesita para fijar la atención y concebir bien su objeto, y en un orden más elevado, para pensar y para meditar. Por eso es susceptible de un gran perfeccio-

namiento por medio del ejercicio y el estudio. Cuando la inteligencia presenta á la voluntad un simple objeto de percepción, la voluntad pronuncia en el acto su veredicto en estos términos: agradable ó desagradable. Y lo mismo sucede cuando la inteligencia ha meditado laboriosamente y pesado numerosos datos, para extraer al cabo, después de penosas combinaciones, el resultado que parece más conforme con los intereses de la voluntad. Esta, que en el intervalo, reposaba en la ociosidad, cuando el resultado se ha obtenido avanza como un sultán en su diván para emitir de nuevo su monótona sentencia, agradable ó desagradable. Esta sentencia podrá variar en cuanto á la energía, pero permanece inmutable en el fondo.

La radical diferencia de naturaleza que hay entre la voluntad y la inteligencia, esa calidad excesivamente simple y primaria de la una que contrasta con la indole complicada y secundaria de la otra, se hace todavía más patente cuando seguimos con atención los esfuerzos recíprocos, tan sorprendentes, á que ambas se entregan en nosotros, y cuando observamos, á veces, cómo las imágenes y pensamientos que surgen en la inteligencia ponen en acción á la voluntad, y cómo sus papeles respectivos son separados y diferentes. Podemos advertirlo ya con ocasión de acontecimientos reales que afectan vivamente á la voluntad, aunque sean, ante todo y por sí mismos, asunto de la inteligencia. Pero, de una parte, la evidencia de esta realidad, como tal realidad, no existe más que en la inteligencia y no salta á los ojos en estos casos; y de otra parte, la sustitución no se efectúa tan repentinamente como sería necesario para que la cosa fuese fácilmente vista y claramente comprendida. En cambio, concurren los requisitos apetecidos para esta comprensión, cuando son los

pensamientos y las imágenes de la fantasía lo que acciona sobre la voluntad. Así, por ejemplo, cuando en la soledad, sumidos en reflexiones sobre negocios personales, nos representamos vivamente el peligro de alguna eventualidad real que nos amenaza, ó la posibilidad de un desenlace desgraciado en cualquier circunstancia que nos interesa, de repente la angustia nos oprime el corazón y la sangre se nos hiela en las venas. Si entonces pasa la inteligencia á la posibilidad del caso contrario, permitiendo á la imaginación pintarnos realizada la dicha que por tanto tiempo esperamos, nuestras pulsaciones se aceleran en alegre movimiento y nuestro corazón se ensancha hasta que la inteligencia se desprende de aquel ensueño.

Si en cualquier ocasión recordamos cualquier ofensa ó injusticia que en otro tiempo sufrimos, al instante la cólera y el resentimiento vendrán á agitar nuestro pecho, momentos antes tranquilo. Otra vez será la imagen, evocada por azar, de una mujer amada á quien perdimos, lo que vendrá á despertar en nuestra memoria el recuerdo de una novela de nuestra juventud con sus encantadoras escenas, y entonces á aquella cólera anterior sucederá una impresión de melancolía. En fin, si nuestra memoria evoca cualquier circunstancia humillante de nuestra existencia pasada, nos encorbamos y querriamos que nos tragase la tierra; el rubor de la vergüenza nos sube á la cara, y tratamos á veces de desviar y distraer nuestro pensamiento por medio de cualquier exclamación proferida en alta voz, como para poner en fuga á los espíritus malignos.

Se ve, pues, que la inteligencia *canta* el motivo y la voluntad se ve obligada á danzar á este son. La inteligencia la trata como á un niño al cual su nodriza relata alternativamente cuentos alegres y cuentos tris-

tes, que ponen sucesivamente al pequeñuelo en la disposición correspondiente. Esto proviene de que por sí misma la voluntad se halla privada de conocimiento, y de que su compañero el entendimiento, carece á su vez de voluntad: ésta es comparable á un cuerpo movido por alguna causa, y la inteligencia, á las causas que le ponen en movimiento, pues la inteligencia es el *medium* de los motivos.

Pero, con todo, aunque la voluntad, como acabamos de ver, se convierte en el juguete de la inteligencia desde que abandona su libre impulso, sabrá mostrar bien claramente su supremacía, cuando, llegada la ocasión, quiera hacer sentir en última instancia toda su autoridad. Entonces prohibirá á la inteligencia ciertas representaciones; no le consentirá evocar esta ó la otra serie de pensamientos, porque sabe, es decir, porque la misma inteligencia le ha enseñado que estos pensamientos la llevarían á uno de esos estados de agitación que antes hemos descrito; por eso refrena á la inteligencia y la obliga á dirigirse hacia otros objetos. Por difícil que sea la operación, se consigue en cuanto la voluntad lo exige seriamente, pues la resistencia no parte de la inteligencia que carece de voluntad; viene de la voluntad misma, que por ciertas consideraciones se inclina hacia una representación y por otros motivos la rechaza.

Una representación puede, en efecto, ofrecer interés en sí á la voluntad, pero el conocimiento abstracto advierte á ésta que aquella representación la agitaría sin provecho ni dignidad. Tal advertencia la decide, y entonces obliga á la inteligencia á obedecer. Esto se llama «ser señor de sí». El señor es aquí evidentemente la voluntad y el servidor la inteligencia, puesto que aquélla es siempre quien ordena en

definitiva; ella es, pues, la sustancia propia, la esencia del hombre. Por este concepto, tendría derecho al título de Πρωτονικον; mas esta cualidad parece corresponder, por otra parte, á la inteligencia, en el sentido de que ésta es el guía y el conductor, como el *cicerone* que acompaña á un extranjero. En verdad, la relación entre la voluntad y la inteligencia está fielmente caracterizada por el apólogo del ciego que lleva á cuestas á un paralítico que le guía.

También es fácil advertir la naturaleza de esta relación fijándose en que primitivamente la inteligencia ignora por completo las decisiones de la voluntad. La inteligencia suministra los motivos, pero sólo después, muy *a posteriori*, es cuando descubre cómo han obrado, de igual manera que en un experimento de química ponemos los reactivos y aguardamos el efecto. La inteligencia se halla hasta tal punto excluida de las verdaderas decisiones, de las resoluciones ocultas de la voluntad, que sólo puede tener conocimiento de ellas (como si perteneciesen á un extraño) á fuerza de espiarlas y por sorpresa. Para descubrir las verdaderas intenciones de la voluntad debe sorprenderla en el acto de su manifestación.

Citaré algunos ejemplos. He concebido un plan, pero conservo todavía algunos escrúpulos acerca de él; por otra parte, no es seguro que sea realizable, pues su realización depende de circunstancias exteriores y todavía inciertas, de suerte que es inútil, por el momento, adoptar resolución alguna sobre el particular, y así dejo en suspenso el negocio. Pero ocurre muchas veces en estos casos, que yo mismo ignoro cómo me he apegado secretamente á aquel plan y hasta qué punto deseo su realización, á pesar de mis escrúpulos; entiéndase bien, mi inteligencia es quien lo

ignora. Pero que llegue á mí alguna noticia que me indique que la cosa es factible; al instante se despertará en mí una alegría triunfal, difundiéndose por todo mi ser y apoderándose de mi espíritu hasta el punto de sorprenderme á mí mismo. En este instante es cuando la inteligencia advierte con qué calor había mi voluntad abrazado aquel proyecto y cómo la agradaba cuando la inteligencia lo tenía aún por problemático y por difícilmente compatible con sus escrúpulos.

Supongamos que, en otra circunstancia, contraigo con una persona un compromiso que á los dos nos obliga y que creo muy conforme con mis deseos. Posteriormente, los inconvenientes y las desventajas del negocio se dejan sentir y adquiero la sospecha de que me arrepiento de una cosa que tan ardientemente había procurado, pero me defiende de esta sospecha dándome á mí mismo la seguridad de que cumpliría el compromiso, aunque no me hubiera obligado á ello. Pero acaece que la obligación llega á quedar anulada inesperadamente, por actos del otro contratante, y me sorprende entonces la alegría y el descanso que esto me produce.

Muchas veces no sabemos ni lo que deseamos, ni lo que tememos. Podemos, durante años, abrigar un deseo sin confesárnoslo ó sin darnos cuenta exacta de ello, pues la inteligencia debe ignorarlo, por cuanto padecería nuestra buena opinión de nosotros mismos. Pero si llega á realizarse la cosa, comprendemos por nuestra satisfacción, no sin avergonzarnos de ello, qué la deseábamos efectivamente, v. gr., la muerte de un pariente próximo á quien heredamos.

Tampoco sabemos mejor, á veces, qué es lo que tememos, porque nos falta valor para esclarecerlo en

nuestra conciencia. Muchas veces estamos completamente equivocados acerca del motivo que nos impulsa á obrar ó á abstenernos: el azar es quien descorre el velo y nos enseña que el verdadero motivo no es el que suponíamos, sino otro muy distinto que no queríamos confesarnos porque no se acomoda á la buena opinión que tenemos de nosotros mismos. Por ejemplo, nos abstenemos de cualquier acción, á nuestro parecer por razones puramente morales, pero más tarde advertimos que sólo el temor nos refrenaba, pues realizamos aquel acto cuando ya no ofrece peligro. En ciertos casos va tan lejos esto, que ni siquiera se sospecha el verdadero motivo de un acto, ni nos creemos capaces de movernos por un motivo semejante, cuando lo cierto es que sí.

Dicho sea de paso, todo esto comprueba y explica la máxima de Larrochefoucauld: «el amor propio es más hábil que el hombre más hábil del mundo». También lo que queda dicho puede servir de comentario al precepto socrático *γνωσις σουτων* y á la dificultad de practicarlo.

Si la inteligencia fuese nuestra esencia propia, como creen todos los filósofos, y las determinaciones de la voluntad fueran sólo un producto del conocimiento, no debería de haber otro factor determinante de nuestro valor moral que el motivo en virtud del cual creemos obrar, de igual modo que á la intención y no al resultado es á lo que se atiende en este orden. Pero, á decir verdad, la distinción entre los motivos verdaderos y los falsos sería imposible entonces.

Los hechos citados, así como todos los demás casos análogos que cada uno, con un poco de atención, puede observar en sí mismo, nos muestran que el intelecto es extraño á la voluntad hasta el punto de ser en-

gañado con frecuencia por ella; pues él la suministra los motivos, pero no penetra en el laboratorio secreto de sus determinaciones. Es un confidente de la voluntad, pero un confidente al cual no se le dice todo. Esto se ve en el hecho, que cada cual puede comprobar con su propia experiencia, de que á veces la inteligencia no tiene completa confianza en la voluntad. Sucede, en efecto, cuando hemos tomado alguna resolución importante y osada, la cual no constituye todavía más que una promesa hecha á la inteligencia por la voluntad, que dudamos aún ligeramente de nosotros mismos sin confesarlo, y no sabemos si emprendemos seriamente aquello de que se trata, si vacilaremos ó retrocederemos en el momento de la ejecución ó si tendremos hasta el fin la firmeza y la perseverancia necesarias. Necesitamos llegar al acto para asegurarnos de la sinceridad de la determinación.

Todos estos hechos demuestran suficientemente la gran diferencia entre la inteligencia y la voluntad, la supremacía de esta y la subordinación de aquélla.

4) La inteligencia se fatiga; la voluntad es infatigable. Después de un trabajo intelectual prolongado se siente la fatiga del cerebro, como la del brazo después de un trabajo manual. El conocimiento va acompañado de esfuerzo; la voluntad, por el contrario, es nuestra esencia propia, cuyas manifestaciones se producen sin trabajo alguno, por sí mismas. Cuando nuestra voluntad se halla fuertemente excitada, como sucede en todos sus afectos, cólera, terror, deseo violento, pesar, etc., si se apela á la inteligencia para que venga á justificar los motivos del afecto en cuestión, la violencia que tenemos que hacernos con este fin, demuestra que pasamos de un estado de actividad primaria, natural y esencialmente propia de

nuestro ser, á una actividad derivada, mediata y forzada.

Sólo el querer es *αυτοματος*, por consiguiente, *ακματος και αρηκτος ηματα παντα* (*lassitudinis et senii expers in sempiternum*). Sólo él trabaja automáticamente, á veces con demasiada fuerza y demasiada presteza, sin conocer la fatiga. El niño de teta, que muestra apenas un vago asomo de inteligencia, posee ya voluntad propia; sus rabieta y sus gritos sin fin ni medida, testifican la enérgica voluntad que de él se desborda, y, sin embargo, su querer no tiene todavía objeto; es decir, que quiere sin saber lo que quiere. Cabarrús dice á propósito de esto: «Todas esas pasiones se suceden de una manera tan rápida y se pintan con tanta candidez en la móvil fisonomía de los niños. Mientras los débiles músculos de sus brazos y de sus piernas, apenas saben producir algunos movimientos indecisos, los músculos del rostro expresan ya, por medio de movimientos distintos, casi toda la serie de afectos generales propios de la naturaleza humana. El observador atento reconoce fácilmente en este cuadro los rasgos característico del hombre futuro».

Por el contrario, la inteligencia se desenvuelve lentamente, al compás del crecimiento del cerebro y de la madurez del organismo entero, que son sus condiciones, puesto que no es aquélla más que una función orgánica. El cerebro acaba su crecimiento á los siete años, y á partir de esta edad, es cuando los niños adquieren tan sorprendente inteligencia, y se hacen tan curiosos de aprender y tan razonables. Después viene la pubertad, que presta al cerebro nuevo apoyo, y en cierta manera le da la tabla de armonía, haciendo dar un gran paso á la inteligencia y elevándola, por decirlo así, una octava, paralelamente al cambio de la

voz, que se hace más grave en la misma proporción. Pero al mismo tiempo, las pasiones y los apetitos carnales que se despiertan, vienen á turbar el estado de serenidad anterior, y este nuevo estado va agravándose en lo sucesivo.

Una nueva prueba de la naturaleza infatigable de la voluntad, es esa falta de que se dejan llevar, más ó menos, todos los hombres, y de la cual puede sólo preservarnos la educación del espíritu: me refiero al aturdimiento, á la precipitación, que consiste en que la voluntad se pone á trabajar antes de tiempo. En efecto; este trabajo que concierne á la ejecución es la parte puramente activa y debe venir después que la inteligencia ha acabado completamente su tarea, que es la exploración, la parte deliberativa. Pero es raro que se espere á esto. Apenas el conocimiento, desde las alturas en que reside, ha percibido y recogido precipitadamente algunos pocos datos acerca de algún caso que se nos presenta, de un acontecimiento que surge ó de una opinión ajena que se manifiesta, cuando ya en las profundidades del organismo donde habita, se eleva la voluntad, siempre prevenida, siempre infatigable y aparece bajo la forma de horror, temor, esperanza, alegría, deseo, codicia, envidia, cólera, furor y nos impulsa á palabras ó actos precipitados, seguidos, con frecuencia, de arrepentimiento; cuando el tiempo nos enseña que la inteligencia, el *τηλεγονικον*, no había podido acabar más que á medias su trabajo de inspección de todos los detalles, ni darse cuenta de su encadenamiento para señalarmos la línea de conducta más prudente.

Pero la voluntad no esperó á esto: antes de que llegara su hora se adelantó impetuosamente, gritando: «ahora me toca á mí»; y comenzó su tarea. La in-

teligencia no puede oponer resistencia, pues sierva y esclava de la voluntad, no es como esta *αυτοματος*, ni puede obrar por su propio poder y con su propio movimiento. La voluntad sabe fácilmente echarla á un lado y mandarla con un gesto que permanezca quieta, mientras que la inteligencia tras los mayores esfuerzos no puede obligar á la voluntad á una breve pausa, durante la cual pueda ella elevar su voz. Por eso son tan raras, y casi no se encuentran más que entre los españoles, los turcos y acaso también entre los ingleses, las personas que no pierden la cabeza ni aun en medio de las circunstancias más propias para producir excitación; que siguen examinando imperturbables el caso, y que cuando otros se hallarían fuera de sí, formulan *con mucho sosiego* (1) alguna pregunta nueva acerca del asunto. No hay que confundir esta calma con la de la mayoría de los alemanes y los holandeses, que depende de la apatía y la torpeza intelectual. Iffland (un célebre actor) ha sabido expresar admirablemente ese don precioso, en el papel de Benjowski, el *ataman* de cosacos: los conjurados le han atraído á su tienda y le apuntan á boca de jarro con los fusiles, advirtiéndole que si da un grito es hombre muerto; Iffland sopla en el cañón de un fusil para ver si está cargado.

De diez cosas que nos irritan, hay nueve que no llegarían á producir este efecto, si nos diéramos cuenta de las causas que las han producido y nos convenciéramos así de su necesidad y de su verdadera naturaleza; por eso deberíamos reflexionar más antes de entregarnos á la cólera ó á la tristeza.

La inteligencia es para la voluntad en el hombre,

(1) En castellano en el original.

lo que la brida y el bocado para un caballo demasiado fogoso; debe dirigirla por medio de la instrucción, de los consejos, de la educación, etc., pues por sí misma la voluntad es un impulso tan salvaje y tan impetuoso como la fuerza que se manifiesta en la caída de una catarata, y ya hemos visto que en esencia son idénticas estas fuerzas.

En los excesos de cólera, en la embriaguez, en la desesperación, la voluntad se desboca y se abandona á su naturaleza primitiva. En el estado de *mania sine delirio*, se desprende de la brida y el bocado, y entonces es cuando descubre bien su esencia elemental y cuando puede verse que es tan extraña á la inteligencia, como lo es el caballo al bocado. En este estado se la puede comparar también á un reloj cuyo muelle se escapa cuando desaparece la sujeción que lo contiene.

Esta consideración nos hace ver también que la voluntad es el elemento primario y metafísico, y la inteligencia el elemento secundario y físico. Por esta calidad, la inteligencia, como todo objeto físico, se halla sometida á la *vis inertiae*. No obra sino impulsada desde fuera, empujada por la voluntad que la domina, la dirige, estimula sus esfuerzos, y, en suma, le comunica la actividad de que se halla privada originalmente.

Así es que la inteligencia descansa de buen grado, cuando la voluntad se lo permite; se muestra inerte y poco dispuesta al trabajo; una aplicación constante la fatiga hasta embotarla por completo y se agota como una pila voltaica al cabo de repetidas descargas. Por eso todo trabajo intelectual largo, exige pausas y descansos sin los cuales sobrevendrían el entorpecimiento y la incapacidad. Al principio este estado es pasajero, mas si de una manera constante se priva al intelecto

de reposo y se le mantiene en una tensión exagerada y permanente, caerá en una situación estable de agotamiento que con la edad, degenerará en incapacidad completa, en chochez senil, en imbecilidad ó locura. Estos males no son inherentes á la vejez por sí misma. Si se presentan es porque se ha tiranizado al cerebro, abrumando á la inteligencia de una manera continua. Así es como nos explicamos á Swif loco, á Kant vuelto á la infancia, á Walter Scott, Wordsworth, Southley y otros *minorum gentium* que se volvieron idiotas ó incapaces. Goethe conservó hasta su muerte toda la limpidez, fuerza y actividad de sus facultades mentales, porque como hombre de mundo y cortesano, jamás se violentaba por proseguir sus ocupaciones intelectuales. Wieland, Knebel el centenario y Voltaire se encuentran en el mismo caso.

Todo esto nos prueba una vez más que la inteligencia es secundaria, física y un mero instrumento. He aquí por qué la tercera parte de su existencia está consagrada á la inacción total, durante el sueño, es decir, durante el reposo del cerebro, cuya función es, y que la precede tan necesariamente como el estómago ha precedido á la digestión ó el cuerpo que choca al choque. Con la edad, la inteligencia se debilita y se gasta al mismo tiempo que el cerebro.

La voluntad, como cosa en sí, jamás está ociosa, jamás se fatiga. Su esencia es su actividad, jamás cesa de querer, y durante el más profundo sueño, cuando la inteligencia la abandona y no la suministra ya los motivos por virtud de los cuales obra al exterior, trabajo como fuerza vital, provee más libremente á la conservación interior del organismo, y remedia, á título de *vis naturae medicatrix*, los desórdenes que pueden haberse introducido. No es ella, como la inteli-

gencia, una función del cuerpo, *el cuerpo es quien es su función*, y por eso, *ordine rerum*, ella le ha precedido como *substratum* metafísico, como cosa en sí del fenómeno. La voluntad comunica, de por vida, su infatigable actividad al corazón, á ese *primum mobile* del organismo, que por esta razón ha venido á ser su símbolo y su sinónimo. Ella no desaparece con la edad; continua queriendo lo que ha querido; hasta se hace más firme y más inflexible cuando la inteligencia se debilita; así es que sólo aprovechando la debilidad de ésta es como se puede ganar ascendente, en estos casos, sobre la voluntad. La debilidad é imperfección de la inteligencia, de que testifican la falta de juicio, la estrechez de espíritu, la necedad y la locura de la mayoría de los hombres, serían enteramente inexplicables si la inteligencia, en vez de ser un instrumento secundario y accesorio, fuese lo que han querido los filósofos hasta el día, es decir, la esencia íntima y primitiva de lo que se llama alma, del hombre interior. Pues ¿cómo la naturaleza primitiva, en su función inmediata y propia, podría cometer tantas faltas y errores?

Lo que hay de verdaderamente primitivo en la conciencia humana, que es la voluntad, actúa siempre con perfección. Toda criatura *quiere* sin cesar, enérgica y categóricamente. Sería erróneo considerar la inmoralidad como una imperfección de la voluntad. La moralidad tiene, á decir verdad, un origen que se halla más alto que la naturaleza, y generalmente se muestra en contradicción con las manifestaciones en que se afirma la voluntad. Por eso va directamente la moralidad contra la voluntad natural, y en su marcha ascendente acaba por suprimirla. Para esta cuestión remito al lector al cuarto libro y á mi Memoria laureada *El Fundamento de la moral*.

5) Una nueva prueba de que la voluntad es lo que hay de real y de esencial en el hombre y de que la inteligencia es lo secundario, condicionado y formado accesoriamente, es que la última no puede desempeñar sus funciones con claridad y exactitud, más que en tanto que la voluntad permanece muda y tranquila; toda agitación sensible de ésta altera el funcionamiento intelectual y con su intromisión falsea los resultados. La intervención de la inteligencia, por el contrario, no estorba la acción de la voluntad. De igual modo, la luna no alumbra mientras el sol está en el horizonte, pero no le impide á él alumbrar.

Un gran terror nos hace perder la cabeza dejándonos como petrificados ó impulsándonos á las cosas más insensatas; v. gr., sorprendidos por un incendio, nos hace caminar derechamente hacia las llamas. Poseídos de cólera, no sabemos lo que hacemos ni menos lo que decimos. El apasionamiento, calificado por esto de ciego, nos vuelve incapaces de apreciar los argumentos de los demás, de hablar y de exponer convenientemente los nuestros. La alegría, y casi tanto como ésta la codicia, nos vuelven irreflexivos, inconsiderados y temerarios. El temor nos impide descubrir y aprovechar los medios de salvación que nos quedan y que muchas veces tenemos al lado.

De ahí que la sangre fría y la presencia de ánimo sean el don más esencial para librarse de un peligro repentino y para luchar con enemigos ó adversarios. La sangre fría consiste en que la voluntad enmudece para que pueda obrar la inteligencia; la presencia de ánimo proviene de que la inteligencia no se turba á pesar de la presión que los acontecimientos ejercen sobre la voluntad. Se ve, pues, que la sangre fría es la condición de la presencia de ánimo; ambas se aproxi-

man, son raras y sólo existen en cierta medida. Su utilidad es inapreciable, porque permite hacer uso de la inteligencia en el momento mismo en que es más necesaria confiriendo así al que las posee una señalada superioridad. El que no las posee advierte lo que conviene hacer ó decir, cuando ya no es tiempo. Existe en alemán una expresión muy exacta para manifestar que un hombre se halla dominado por una fuerte emoción, es decir, que su voluntad se encuentra tan vivamente afectada, que le priva del funcionamiento adecuado de su inteligencia; se dice entonces que está *sin armadura* (*entrüstet*); y, en efecto, el conocimiento exacto de los hechos y de sus circunstancias constituye nuestra armadura y nuestra defensa en la lucha con los hombres y las cosas. Baltasar Gracián dice asimismo, «es la pasión enemiga declarada de la cordura» (en castellano en el original).

Si la inteligencia no fuere totalmente diferente de la voluntad; si, como se creía hasta ahora, conocer y querer tuvieran la misma raíz; si fueran dos funciones primitivas de un ser absolutamente simple, sería forzoso que á la afección y á la sobreexcitación de la voluntad acompañara siempre una sobreexcitación proporcionada de la inteligencia, mientras que, como hemos visto, el intelecto es arrollado y deprimido por la voluntad. Los antiguos llamaban á la pasión *animi perturbatio*. La inteligencia se asemeja verdaderamente á la superficie tranquila del agua, el agua es la voluntad, cuya agitación enturbia la limpidez de la superficie y la claridad de las imágenes que refleja. El organismo es la voluntad misma, la voluntad encarnada, hecha cuerpo, es decir, percibida objetivamente por el cerebro. Así, las afecciones placenteras, y en general, las emociones sanas, elevan y favorecen mu-

chas de las funciones orgánicas, como la respiración, la circulación, la secreción de la bilis y la fuerza muscular. La inteligencia, en cambio, no es más que una función del cerebro al cual sostiene y alimenta el organismo como á un parásito; de ahí el que toda perturbación de la voluntad, y, por consiguiente, del organismo, altere ó paralice esa función cerebral, que existe separada, y no conoce otras necesidades que la del reposo y la del alimento.

Esa influencia perturbadora que la actividad de la voluntad ejerce sobre la inteligencia, no se manifiesta solamente en las alteraciones traídas por las emociones. Se manifiesta asimismo en muchas otras alteraciones del pensamiento más insensibles, pero más persistentes, producidas por nuestras inclinaciones. La esperanza nos muestra como verosímil y próximo lo que deseamos, el miedo lo que tememos y ambos abultan su objeto. Platón llamó ingeniosamente á la esperanza el sueño del hombre despierto. La esperanza consiste, en su esencia, en que la voluntad obliga á su servidor el intelecto, cuando éste no ha podido procurarla el objeto deseado, á presentarle, al menos, su imagen, á desempeñar el papel de consolador, á calmar á su señor, como la nodriza apacigua al niño, contándole cuentos narrados de manera que ofrezcan alguna apariencia de verdad.

En esta operación, la inteligencia, cuya verdadera naturaleza tiende siempre hacia la verdad, tiene que violentarse y tomar por verdaderas, pese á sus propias leyes, cosas que no son ni verdaderas ni verosímiles y á veces apenas posibles; todo esto únicamente para divertir á la voluntad, para tranquilizarla y adormecerla. Ahí se ve claramente quién es el amo y quién el servidor.

Muchas personas podrán hacer la observación de que cuando un negocio importante para ellas puede resolverse de distintas maneras, todas las cuales creen haber abarcado en un juicio disyuntivo completo, el negocio tiene, sin embargo, un desenlace diferente é inesperado; y acaso esas personas no advierten que ese desenlace suele ser constantemente el más desfavorable para ellas. Se explica esto, por cuanto la inteligencia que creía haber examinado todas las eventualidades, no había podido ver la peor de todas, porque la voluntad se la ocultaba, por decirlo así, con la mano; esto es, dominaba á la inteligencia hasta el punto de incapacitarla para volver la vista hacia la eventualidad más desventajosa, aunque ésta fuese la más probable, puesto que se ha realizado.

También, supuesto un temperamento melancólico ó un espíritu acobardado por frecuentes experiencias de este género, las cosas pueden seguir el camino inverso y la inquietud desempeñar el papel que antes correspondía á la esperanza. El primer asomo de un peligro llena de ansiedad infundada á estos caracteres. Si la inteligencia quiere ponerse á examinar las cosas, se la rechaza como incompetente y se la acusa de sofista y engañosa. Se pretende que sólo al corazón debe hacerse caso y la misma cobardía de éste es invocada como argumento en favor de la realidad y el alcance del peligro. La inteligencia resulta, de este modo, impotente para buscar las razones contrarias, que habría hallado rápidamente, disponiendo de libertad; pero se la obliga á presentar sin tardanza el cuadro del desenlace desgraciado, que apenas cree posible.

Algo que sabemos ser falso y que tememos, no obstante, Porque lo peor es siempre lo que está más cerca de la verdad.

BYRON: *Lara*, c. I.

El amor y el odio falsean completamente nuestro juicio; en nuestros enemigos no vemos más que sus defectos; en los que amamos, sólo las buenas cualidades pues en ellos hasta los defectos nos parecen amables.

Nuestro interés, de cualquier índole que sea, ejerce una influencia análoga sobre nuestro juicio; lo que se opone á aquél lo juzgamos sinceramente injusto y abominable, ó bien inoportuno y absurdo. De ahí nacen todos los prejuicios de clase, de profesión, de nación, de secta, de religión, etc. Una hipótesis por nosotros admitida, nos da vista de lince para ver todo lo que la confirma y nos vuelve ciegos para todo aquello que la contradice.

Quando algo se opone á nuestra causa, á nuestros proyectos, á nuestras aspiraciones, á nuestras esperanzas, no podemos, con frecuencia, ni comprenderlo, ni imaginarlo, aun siendo cosa evidente para todo el mundo; lo que, por el contrario, nos es favorable, nos salta á los ojos. Lo que rechaza el corazón no lo admite la cabeza. Hay errores que conservamos toda nuestra vida y que nos guardamos de escudriñar jamás, únicamente porque tememos, á pesar nuestro, descubrir que hemos dado fe á una mentira y la hemos afirmado con frecuencia durante largo tiempo.

En todo tiempo nuestra inteligencia se deja fascinar y alucinar por las fantasmagorías de nuestras inclinaciones. Bacon de Verulamio ha expresado admirablemente ese pensamiento en los siguientes términos: *Intellectus luminis sicci non est; sed recipit infusionem a voluntate et affectibus; id quod generat ad quod vult scientias: quod enim mavult homo, id potius credit. Innumeris modis, iisque interdum imperceptibilibus, affectus intellectum imbuunt et inficit* (Org. nov., 1-14).

Evidentemente este mismo obstáculo es lo que se opone á toda idea nueva en las ciencias y á la refutación de los errores sancionados, pues el hombre no admite fácilmente la verdad de algo que venga á demostrarle su falta de juicio. Sólo esto puede explicar el que los físicos continúen negando las verdades, tan claras y sencillas, de la teoría de los colores de Goethe, el cual pudo experimentar por sí mismo cuánto más difícil es la posición del que trata de instruir á sus semejantes que la del que trata de divertirlos, y cuánta mayor fortuna es haber nacido poeta que filósofo.

Por otra parte, cuanto más tenazmente se ha defendido un error, más humillante es el desengaño, cuando la verdad se impone. Lo mismo cuando se derrumba una teoría, que cuando es derrotado un ejército, el más prudente es el que primero escapa.

Un ejemplo cómico, pero muy expresivo de este poder secreto é inmediato de la voluntad sobre la inteligencia, es que al contar nos equivocamos con mucha más frecuencia en nuestro favor que en perjuicio nuestro, lo cual sucede sin la menor intención de fraude, por pura inclinación inconsciente á disminuir nuestro Debe y á aumentar nuestro Haber.

Estas consideraciones se aplican igualmente al caso en que se trata de dar algún consejo; la menor intención personal del consejero, prevalece sobre el juicio más seguro; jamás debemos admitir que sea el juicio quien habla, cuando sospechamos que puede haber alguna intención de por medio. Por nuestro propio ejemplo podemos darnos cuenta de la escasa sinceridad real que puede esperarse, aun de las personas más honradas, desde el momento en que su interés está en juego de un modo cualquiera y por poco que

tenga que ver en el asunto. Nos mentimos con frecuencia á nosotros mismos, en cuanto la esperanza nos seduce ó el temor nos trastorna, ó la sospecha nos inquieta, ó nos acaricia la vanidad, ó una hipótesis nos fascina, ó cuando un resultado pequeño, pero próximo, nos ciega y nos oculta un grande interés más remoto, en todo lo cual se ve la perniciosa influencia, inmediata é inconsciente, de la voluntad sobre el conocimiento. ¿Cómo hemos de extrañar, pues, que la voluntad del hombre á quien pedimos consejo le dicte su respuesta, aun antes de que la demanda haya podido llegar ante el tribunal de su juicio?

Voy á indicar aquí solamente, en pocas palabras, lo que he desarrollado con extensión en el libro siguiente; es, á saber: que el conocimiento perfecto, puramente objetivo, ó sea la concepción del genio, tiene por condición un silencio tan profundo de la voluntad, que mientras dura aquel conocimiento, la individualidad misma del hombre desaparece de la conciencia, quedando reducido á *puro sujeto del conocimiento*, que es el término correlativo de la idea.

La perturbación que la voluntad lleva á la inteligencia, como lo comprueban los fenómenos que acabamos de describir, y por otra parte, la debilidad y los desfallecimientos de la inteligencia que la hacen incapaz de funcionar adecuadamente tan pronto como la voluntad se agita, nos prueban una vez más que la última, ó sea la voluntad, es el principio radical de nuestro ser, y que la fuerza con que obra es una fuerza primitiva, mientras que la inteligencia, como accesoria que es y sometida como se halla á numerosas condiciones, no puede obrar más que de una manera secundaria y con restricciones.

No existe perturbación directa de la voluntad por el

conocimiento que corresponda á la que introduce en el conocimiento la voluntad, y ni siquiera podemos concebir una perturbación de esta clase. No se puede atribuir tal significación al hecho de que los motivos mal entendidos extravíen á la voluntad, pues ésta es una falta cometida por la inteligencia en su propia función y en su propio terreno, y cuya influencia sobre la voluntad es muy indirecta. Mejor se podría interpretar de ese modo la irresolución, en la cual la voluntad permanece inmóvil, porque encuentra un obstáculo en el conflicto de motivos que le presenta la inteligencia. Pero examinando el caso más de cerca, se ve claramente que la causa del entorpecimiento no está en la actividad de la inteligencia, sino en los objetos exteriores de esa actividad. Las relaciones de esos objetos con la voluntad que por ellos se interesa es tal, en estos casos, que la solicitan en diferentes direcciones con fuerza casi igual. La causa real obra, pues, de algún modo, al pasar por la inteligencia, intermediaria de los motivos, pero suponiendo siempre que el conocimiento haya sido lo bastante claro para percibir bien los objetos y sus múltiples relaciones.

La irresolución, como rasgo del carácter, tanto depende de cualidades de la voluntad como de cualidades de la inteligencia. No la hallamos en hombres de muy cortos alcances, sea porque su débil inteligencia no sabe ver en las cosas sus diversas cualidades y sus numerosas relaciones, sea porque son tan incapaces de esfuerzo para reflexionar y meditar sobre las consecuencias probables de cada una de sus acciones, que prefieren decidirse inmediatamente por su primera impresión ó siguiendo alguna regla sencilla de conducta.

Observamos el fenómeno inverso en hombres de alta inteligencia cuando les anima un gran cuidado de su

propio bienestar, es decir, un egoísmo que quiere sacar partido de todo y ponerse constantemente al abrigo de cualquier perjuicio; de ahí resulta á cada paso, para ellos, una cierta inquietud de la que nace la irresolución. Esta cualidad no indica, pues, falta de entendimiento, sino de valor. Con todo, los hombres verdaderamente eminentes perciben las relaciones de las cosas y sus desenvolvimientos probables con tal vivacidad y seguridad tal, que por poco que el valor les sostenga, consiguen esa determinación pronta y esa firmeza que les hace aptos para desempeñar un papel importante en los negocios públicos, si los tiempos y las circunstancias les ofrecen ocasión para ello.

El solo impedimento, la única perturbación posible á que se halla expuesta la voluntad por parte del intelecto, es esa perturbación excepcional que resulta de una preponderancia anormal en el desarrollo de la inteligencia, ó sea de ese don supremo que llamamos el genio. Este don es una traba incontestable para la energía del carácter, y, por consiguiente, para la acción. Por eso, no es entre los genios propiamente dichos donde hallamos esos tipos históricos que, llamados por sus facultades á guiar y á gobernar á los hombres, han desempeñado un papel predominante en las grandes épocas de la humanidad. Para esto se necesitan hombres de facultades intelectuales muy inferiores á las del genio, pero dotados de una voluntad firme, resuelta y perseverante, tal como no se encuentra unida á una inteligencia excepcional. En el genio, por consiguiente, se presenta realmente el caso de que la inteligencia estorbe directamente á la voluntad.

6) En oposición con los obstáculos é impedimentos

que la inteligencia tiene que sufrir por parte de la voluntad, voy á mostrar ahora, valiéndome de algunos ejemplos, cómo á la inversa, las funciones intelectuales son activadas y estimuladas á veces por el aguijón de la voluntad, á fin de que veamos también en esto la naturaleza primaria de la una y la naturaleza secundaria de la otra, á fin de convencernos mejor de que la inteligencia es el instrumento de la voluntad.

Un motivo enérgico, tal como un deseo vehemente ó una necesidad imperiosa, eleva á veces á la inteligencia á una altura de que no la hubiéramos creído capaz antes. Circunstancias difíciles que nos obligan á hacer determinados trabajos, desarrollan en nosotros talentos cuyo germen se hallaba oculto y respecto de los cuales no nos creíamos con aptitud.

El entendimiento del hombre más obtuso se afina cuando se trata de cosas que convienen mucho á su voluntad; entonces advierte, observa y distingue con gran precisión los menores detalles relativos al objeto de sus deseos ó de sus temores. Esto contribuye grandemente á esa astucia que con sorpresa observamos en ocasiones en hombres obtusos. Isaias dice con razón: *vesatio dat intellectum*; esto ha pasado á ser proverbio, y se dice que la necesidad es madre de las artes, refiriéndose á la industria y no á las bellas artes, pues la sustancia de las obras de arte, es decir, su concepción, para ser verdadera, ha de nacer de una intuición puramente objetiva sin mezcla de voluntad.

La necesidad estimula la inteligencia hasta en los animales, y así en los casos difíciles les vemos alcanzar resultados sorprendentes; todos los animales, por ejemplo, calculan que lo más prudente es no huir cuando creen no haber sido vistos; la liebre permanece

ce inquieta en el surco y deja que el cazador pase rozándola; el insecto, cuando no ve medio de escapar, se hace el muerto. Para llegar á conocer bien esa influencia, debe leerse la historia de la educación especial adquirida por el lobo, bajo la presión de las circunstancias difíciles en medio de las cuales tiene que vivir en la Europa civilizada; esta historia se halla en la segunda carta de la excelente obra de Leroy: *Lettres sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux*. Después, en la tercera carta, aparece la exposición de los estudios del raposo, el cual, en condiciones no menos difíciles, sustituye la fuerza muscular que le falta con una mayor inteligencia, pero no llega á ese grado superior de sagacidad que le distingue en particular cuando es viejo, sino por efecto de una lucha constante con la necesidad de una parte y con el peligro de otra, es decir, espoleado por la voluntad.

En todas estas exaltaciones de la inteligencia, la voluntad desempeña el papel del jinete que con la espuela impulsa á su caballo á un esfuerzo que excede de la medida ordinaria de sus facultades.

La presión de la voluntad refuerza también la memoria. Hasta cuando ésta es débil conserva, sin embargo, perfectamente aquello que tiene valor para la pasión existente en aquel momento. El enamorado no olvida nada de lo tocante á sus amores; el ambicioso ningún pormenor que favorezca sus proyectos; el avaro ninguna pérdida de dinero; el orgulloso ninguna ofensa á su vanidad; el vanidoso, en fin, recuerda toda palabra de elogio y hasta la más pequeña distinción que le haya sido otorgada. Esto se aplica igualmente á los animales: el caballo se detendrá delante de la posada donde una vez, hace largo tiempo, le dieron de comer; los perros tienen excelente me-

moria respecto de todas las ocasiones, todos los momentos y lugares en que pudieron atrapar un buen bocado; el zorro no olvida los numerosos escondrijos donde oculta el producto de sus rapifias.

Un poco de observación dirigida hacia nosotros mismos nos suministrará datos curiosos sobre el particular. A veces una interrupción nos hace olvidar el asunto sobre el cual nos disponíamos á reflexionar ó bien una noticia que acaban de anunciarnos. Mas, si la cosa ofrece algún interés personal para nosotros, aunque sea poco, se conservará la reminiscencia del efecto producido sobre la voluntad, y sabremos todavía exactamente en qué medida nos ha afectado agradable ó desgraciadamente y hasta la manera especial que hemos tenido de ser impresionados, esto es, si nos hemos afligido, inquietado, indignado, turbado, ó bien si las emociones producidas han sido opuestas. De esta suerte, lo que se conserva en la memoria es la relación de la cosa con la voluntad, aunque la cosa misma haya desaparecido, y esa relación nos sirve á veces de hilo conductor para averiguar cuál era la cosa olvidada.

El aspecto de un hombre nos impresiona á veces de una manera análoga; recordamos de un modo vago haber tenido alguna relación con él, pero sin saber dónde, cuándo, ni de quién se trató, ni quién es él; mas, en cambio, su presencia nos recuerda con gran fidelidad la impresión que aquella circunstancia pasada había producido sobre nosotros, si fué grata ó penosa, en qué grado nos afectó y hasta de qué manera particular. La memoria no ha conservado más que el efecto producido en la voluntad, mas no la causa que lo produjo.

Se podría denominar este fenómeno memoria del

corazón, memoria, por cierto, mucho más íntima que la de la cabeza. En el fondo, la relación entre ambas es tan estrecha, que reflexionando se advierte que la memoria en general necesita ir acompañada de voluntad, la cual le sirve de punto de apoyo ó más bien de hilo en que se ensartan los recuerdos y que los sostiene firmemente; ó bien la voluntad forma el fondo sobre el cual se fijan, aislados, los recuerdos, y sin el cual no se adherirían. De ahí resulta que en una inteligencia pura, es decir, en un ser puramente consciente y despojado de toda voluntad, no se podría concebir que existiera la memoria. Por consiguiente, el refuerzo, antes descrito, de la memoria á impulsos de la pasión del momento, no es más que un grado superior de lo que ocurre normalmente en todo funcionamiento de la memoria, puesto que la voluntad es siempre su base y su condición. En esto vemos también cómo la voluntad es un elemento más íntimo de nuestro ser que la inteligencia. Los hechos que vamos á exponer lo comprobarán todavía más.

La inteligencia obedece con frecuencia á la voluntad: por ejemplo, queremos acordarnos de alguna cosa, y lo conseguimos á costa de algún esfuerzo, y lo mismo ocurre cuando en un momento determinado queremos meditar atentamente sobre cualquier asunto. A veces también la inteligencia se niega á obedecer, como cuando tratamos de fijar nuestra atención en alguna materia, sin lograrlo, ó cuando reclamamos en vano á nuestra memoria algún objeto cuyo recuerdo le habíamos confiado. En estas ocasiones la ira de la voluntad contra la inteligencia deja entender la naturaleza de la relación que existe entre ellas y su diferencia. Acontece también en ocasiones que la inteligencia, atormentada por la cólera de la voluntad, la pre-

senta el objeto pedido algunas horas después, á veces al día siguiente, de un modo inesperado y cuando ya no es tiempo, sólo por demostrar su celo.

La voluntad, propiamente hablando, no obedece jamás á la inteligencia: ésta no es más que el consejo de ministros de la voluntad soberana, á la cual somete todo género de proyectos, entre los que elige la voluntad el que conviene á su esencia; mas en esta elección se determina con necesidad, puesto que su esencia es inmutable y los motivos están dados de presente. Por eso no hay moral que pueda formar ni corregir la voluntad. Toda enseñanza obra sólo sobre el conocimiento, y éste no determina jamás la voluntad misma, ó sea el carácter fundamental del querer, sino sólo su aplicación á circunstancias dadas. Un conocimiento más perfecto que el ordinario sólo puede modificar la conducta en el sentido de que presentará á la voluntad los objetos entre los cuales puede elegir de una manera más precisa y que permita juzgarlos mejor; la voluntad podrá apreciar mejor sus relaciones con tales objetos, verá más claramente lo que pide y estará menos expuesta á errar en la elección. Pero en cuanto al querer en sí mismo, en cuanto á su tendencia general y á su principio fundamental, la inteligencia no puede cambiar nada. Creer que el conocimiento determina efectiva y enteramente la voluntad, es suponer que la linterna que llevamos de noche para alumbrar nuestros pasos, es el *primum mobile* de nuestra marcha.

Ilustrados por la experiencia ó por las advertencias ajenas, reconocemos y deploramos los vicios de nuestro carácter; tomamos la firme y sincera resolución de corregirnos y de emanciparnos de ellos, mas esto no nos impide recaer en la primera ocasión, tras la cual viene un nuevo arrepentimiento, un nuevo propósito

de enmienda y una nueva recaída. Tras algunos ensayos semejantes, el hombre se persuade de que no puede corregirse, de que la falta está en su naturaleza y en su personalidad, incorporada á ella. Entonces condenará y maldecirá su naturaleza y su personalidad; experimentará un sentimiento doloroso que podrá elevarse hasta el remordimiento de conciencia; pero, no obstante, no podrá mudar.

Aquí observamos una separación bien marcada entre el que pronuncia la condena y el que la sufre; vemos al uno, á una facultad puramente teórica, trazar y presentar al otro la línea de conducta meritoria y apetecible, y al segundo, como dato real é invariable, desafiar al primero y seguir un camino diferente, después de lo cual el primero repite sus lamentaciones estériles sobre la naturaleza de aquel con el que esta misma desolación le identifica de nuevo.

La divergencia entre la inteligencia y la voluntad aparece bien marcada. La voluntad muestra ser la más fuerte. Es lo indomable, lo inmutable, lo primitivo y, al mismo tiempo, lo esencial en la cuestión. La inteligencia sólo puede deplorar las faltas de la voluntad, y el hecho de haber visto la verdad, que es su función propia, no le proporciona consuelo alguno. Es, pues, perfectamente secundaria; en parte por su calidad de espectador de los actos de la voluntad, á los que acompaña su elogio ó su censura, por igual impotentes; y en parte por ser modificable desde fuera, puesto que, siguiendo las lecciones de la experiencia, es como formula y corrige sus preceptos. Acerca de este asunto hago consideraciones especiales en *Parerga* (volumen II, § 118).

De conformidad con esto, si comparamos nuestra manera de pensar en diferentes edades, observaremos

una mezcla singular de constancia y variabilidad. Por un lado la tendencia moral sigue siendo en el hombre hecho y en el anciano lo que era ya en el niño; por otro, tantas cosas han llegado á ser extrañas al individuo, que no se reconoce á sí mismo y se asombra de haber podido decir ó hacer tal cosa. En la primera mitad de la vida, el presente se ríe de lo pasado y casi lo mira con desdén; en la segunda, ese desdén se trueca cada día más en envidia. Examinándolo bien se hallará que lo que ha cambiado ha sido la inteligencia con sus funciones de observación y de conocimiento, las cuales, apropiándose constantemente nuevos materiales de fuera, nos representan á cada instante nuevos sistemas de pensamientos, mientras el intelecto mismo sube ó baja en razón al desarrollo ó á la decadencia del organismo. Por el contrario, se ve que lo que no ha variado en la conciencia es su base misma: la voluntad, esto es, las inclinaciones, las pasiones, los afectos, el carácter; prescindiendo de las modificaciones debidas á la facultad de gustar los placeres físicos, facultad que depende de las edades. Así, por ejemplo, el apetito de placeres sensuales que se traduce en gula en los niños, se convierte en lujuria en la juventud y la edad viril y vuelve á ser gula en la vejez.

7) Si, según la creencia general, la voluntad se derivase del conocimiento, como resultado y producto suyo, sería forzoso que una gran voluntad fuese acompañada siempre de mucho conocimiento, juicio é inteligencia. Pero no es así; más bien se encuentra en muchos hombres una voluntad fuerte, es decir, una voluntad firme, resuelta, perseverante, inflexible, terca y arrebatada, junta con un entendimiento muy débil é incapaz. Por eso nos exaspera el tropezar con

personas de esta indole, pues su voluntad es inaccesible á todo razonamiento y á toda observación; no se sabe qué hacer con ellas y parecen como encerrados en un saco, desde el fondo del cual no saben más que emitir ciegamente su voluntad. Los animales, con mucha menos inteligencia que el hombre, poseen una voluntad muy vehemente ó muy tenaz. Las plantas no tienen más que voluntad sin conocimiento.

Si la voluntad proviniera sólo del conocimiento, la ira debería ser siempre rigurosamente proporcionada á su causa ó al menos á nuestra comprensión de esta causa, pues no sería en esa hipótesis más que el resultado del conocimiento presente. Mas esto no acaece casi nunca; lo general es que la ira exceda con mucho de sus motivos. Nuestro furor y nuestra rabia, ese *furor brevis* que se apodera de nosotros con cualquier ocasión, á veces insignificante, y cuya futilidad sabemos perfectamente, se asemeja á las vociferaciones de algún demonio malo, que desde su prisión acecha el momento de poder escaparse y que prorrumpe en gritos de triunfo cuando se encuentra en libertad. Esto no podría ocurrir si el fondo de nuestro ser fuese el conocimiento y la voluntad un mero resultado; pues ¿cómo entraría entonces en el producto algo que no se hallase ya en sus factores? ¿Puede contener la conclusión más de lo que contengan las premisas? Aquí también la voluntad se muestra diferente del conocimiento, del cual se sirve sólo para comunicarse con el mundo exterior, siguiendo ella las leyes de su propia naturaleza, y no tomando del intelecto más que la ocasión. La inteligencia, como mero instrumento, se diferencia de la voluntad como el martillo se diferencia del herrero. Mientras en una conversación sólo la inteligencia se halla en actividad, ella per-

manece serena y fría. Diríase que el hombre no asiste en persona. Así, en una conversación de este género no dirá nada que le haga odioso; á lo sumo se pondrá en ridículo. Pero que la voluntad entre en juego, y en seguida aparecerá allí el hombre entero; la discusión adquirirá calor y hasta llegará á ser ardiente. A la voluntad es á quien hay que atribuir siempre el *calor* vital; por el contrario, se dice: el *frío* conocimiento, el *frío* examen, lo cual quiere decir: sin la participación de la voluntad. Si se quiere invertir la relación y hacer de la voluntad el instrumento de la inteligencia, es como si se hiciera del herrero el instrumento del martillo.

En una discusión en que se emplean argumentos y explicaciones, y en que nos tomamos todo el trabajo posible para convencer á nuestro contrincante, persuadidos de que tratamos con su entendimiento, no hay nada tan molesto como advertir que ese hombre no quiere comprendernos, que tenemos que habérmolas con su voluntad, que se niega á reconocer la verdad, é introduce deliberadamente confusiones, subterfugios y sofismas, atrincherándose detrás de su inteligencia y pretendiendo que ésta es demasiado débil para comprender. Es evidente que en estas condiciones no hay medio de hacer carrera de un hombre semejante, pues emplear razones y pruebas contra la voluntad, no produce más efecto que la imagen que en el foco de un espejo cóncavo viniera á chocar con un cuerpo sólido. De ahí viene esta máxima tan repetida: *Stat pro ratione voluntas*.

En la vida común y ordinaria, abundan las pruebas de lo que acabamos de decir, y desgraciadamente son frecuentes también en el dominio de las ciencias. No hay que esperar de los hombres que reconozan las

más elevadas verdades, ni que aprecien las obras de más raro mérito, cuando tienen interés en no hacerlo, ya sea porque contradicen lo que ellos enseñan diariamente, ó bien porque no tienen permiso para admitir y propagar estas ideas, ó ya porque en todo tiempo la divisa de las medianías ha sido ésta: si alguien sobresale entre nosotros, que se vaya á sobresalir á otra parte; que es como Helvetio ha expresado ingeniosamente la máxima de los efesios que se encuentra en el libro V de las *Tusculanas* de Cicerón (cap. 36). El abisinio Fit-Arari, ha expresado el mismo pensamiento en esta forma: «el diamante es mal visto entre los pedruscos». Quien espere ver dignamente apreciadas sus obras por esa jauría, cada vez más numerosa, se verá chasqueado y en el primer momento no podrá concebir siquiera esa actitud. Es que tiene que habérselas con la voluntad; su caso es, pues, idéntico al que hemos descrito antes, ó mejor todavía, al de un litigante que presenta su demanda á un tribunal de jueces vendidos.

Habrà ocasión en que podrá adquirir la prueba palpable de que es la voluntad de los que así proceden y no su inteligencia lo que le es contrario: ésto lo observará cuando alguno de aquellos se ponga á plagiarle. Verá entonces, con sorpresa, cómo son inteligentes en la materia los tales, qué tacto infalible tienen para apreciar los méritos de otro y con qué seguridad saben escoger lo mejor, de igual modo que los gorriones jamás dejan de descubrir las cerezas más maduras.

Lo contrario de esta resistencia victoriosa de la voluntad contra la inteligencia, acaece cuando exponemos nuestras razones y nuestras pruebas, teniendo ganada de antemano la voluntad de la persona á quien nos dirigimos. En este caso todo se prueba rápida-

mente, todos los argumentos son persuasivos y la cuestión parece clara como la luz del día. Los oradores populares saben á qué atenerse en este punto. En el uno como en el otro caso, la voluntad manifiesta una fuerza inmensa, contra la cual es impotente la inteligencia.

8) Voy á examinar ahora las propiedades individuales, es decir, las cualidades y los defectos de la voluntad, y el carácter, por una parte, y la inteligencia, por otra, á fin de mostrar igualmente por su mútua relación y su valor relativo, la diferencia radical que existe entre esas dos facultades fundamentales.

La historia y la experiencia nos enseñan que esas facultades se encuentran independientes de hecho una de otra. Se comprende sin dificultad que una gran perfección intelectual no vaya unida á una gran superioridad de carácter, por la razón sencilla de que cualquiera de esas dos cualidades es muy rara, mientras que los defectos contrarios se encuentran á cada paso, y por lo mismo los hallamos fácilmente reunidos. Sin embargo, no se deduce jamás de una inteligencia privilegiada un carácter firme, ó viceversa, ni del defecto contrario á una de estas cualidades puede deducirse el contrario de la otra. La imparcialidad obliga á considerarlas como cualidades distintas, cuya existencia separada acredita la experiencia.

Una inteligencia muy limitada puede coincidir con una gran bondad de corazón. Creo que Baltasar Gracián (en *El Discreto*, pág. 406) no tiene razón al decir: «No hay simple que no sea malicioso» (en castellano). Es posible, sin embargo, que algunos hombres ineptos se hagan malos por la misma razón por la cual lo son á veces los jorobados, es á saber, por el sentimiento de amargura que les produce la humillación que les

ha inferido la naturaleza, y porque acaso creen poder suplir eventualmente el ingenio que les falta con la perfidia, la cual les proporciona algún efímero triunfo. Esto nos explica también por qué cualquiera se se vuelve fácilmente malo para con una personalidad muy superior.

Mas, por otra parte, las gentes obtusas pasan frecuentemente por personas de muy buen corazón. Como esta reputación rara vez resulta justificada, me asombraba de que hubieran podido adquirirla, hasta que di con la clave, que se halla en las consideraciones que voy á exponer. Cada hombre, impulsado por una inclinación secreta, elige con preferencia para su trato íntimo á algún individuo al cual sea un tanto superior en ingenio; con una persona así es con quien se sentirá á sus anchas, pues, como dice Hobbes: «*Omnis animi voluptas, omnis alacritas in eso sita est, quod quis habeat quibus cum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso*» (*De Cive*, I, 5). Por la misma razón, cada cual evita la intimidad de quien le es superior; lo cual inspira á Lechtenberg la reflexión de que «para ciertos individuos, un hombre de talento es un ser más enojoso que el bribón más redomado». También Helvetio dice: «las medianías tienen un instinto seguro y rápido para conocer á las personas de ingenio y huir de ellas». El doctor Johnson declara que «nada exaspera tanto á la mayoría de las personas como ver á un hombre desplegar su talento superior que le hace brillar en la conversación. Aparentan experimentar complacencia en el momento, pero su envidia hace que le maldigan en el fondo de su corazón». Para hacer resaltar más esta verdad tan general cuidadosamente oculta, citaré todavía un pasaje de Merk, el célebre amigo de Goethe en la juventud, pasaje tomado de su

cuento titulado *Lindor*: «Poseía talentos naturales y otros adquiridos por el estudio, gracias á los cuales se distinguía en sociedad de un modo sobresaliente. Aunque el público, mientras experimenta la seducción de un hombre superior soporta estos méritos sin guardarle rencor por ellos en el momento, le queda, sin embargo, cierta impresión malévola. Si esta impresión se reproduce frecuentemente, podrá después, en circunstancias importantes, tener consecuencias desagradables para el que la ha producido. Sin que nadie se confiese á sí mismo sentirse herido por los adelantos de un hombre semejante, cada cual procurará interceptarle el camino.»

Como acabamos de ver, una gran superioridad intelectual aísla más que cualquier otra cosa y expone al odio, al menos al odio disimulado. La razón contraria hace que sean amadas tan generalmente las personas torpes, entre las cuales hallan muchos su complemento por virtud de aquella ley natural que antes hemos mencionado. Pero nadie quiere confesarse á sí mismo, y menos confesar á los demás los motivos reales de esta predilección, y como pretexto plausible se atribuye al objeto de estas simpatías una gran bondad de corazón, lo cual no impide que esta cualidad se encuentre rara vez y sólo por casualidad unida á la falta de inteligencia.

La debilidad del entendimiento no es circunstancia favorable á la bondad de carácter ni correlativa de ésta. Pero, por otra parte no se puede, afirmar tampoco que una gran inteligencia lo sea, y, en cambio, no ha existido ningún gran malhechor que no fuese inteligente. Una extremada perversidad moral puede existir junta con la más alta superioridad intelectual. Veamos un ejemplo en Bacón de Verulamio: ingrato,

ambicioso, maligno y vil, llegó muchas veces en su calidad de Lord Gran Canciller y Juez Supremo del Reino, hasta á venderse en los pleitos civiles. Acusado ante sus Pares, confesó sus crímenes, fué expulsado de la Cámara de los Lores, condenado á una multa de 40.000 libras esterlinas y encerrado en la Torre de Londres. Pope le llama «el más sabio, el más ilustre y el más vil de los hombres». Otro ejemplo nos ofrece el historiador Guicciardini, respecto del cual dice Rosini en las *Notizie Storiche*, inspiradas en las mejores fuentes, que acompañan á su novela histórica *Luisa Strozzi*: «Para los que colocan la inteligencia y el saber por encima de todas las cualidades humanas, este hombre será de los más grandes de su siglo; pero los que juzgan la virtud superior á todo, nunca execrarán bastante su memoria. Fué el más cruel entre sus conciudadanos para perseguir, mandar asesinar y desterrar.»

Cuando se oye decir de un hombre que tiene buen corazón pero mala cabeza y de otro que es un buena cabeza pero tiene mal corazón, comprende cualquiera que en el primer caso el elogio se sobrepone á la censura y en el segundo la censura al elogio. Con esto concuerda el hecho de que cuando alguno ha cometido una mala acción, vemos que sus amigos y él mismo se esfuerzan en imputar á la inteligencia el pecado de la voluntad y en presentar los defectos del corazón como faltas de la cabeza; á los hechos más perversos los llamarán errores; dirán que hubo ignorancia, irreflexión, aturdimiento, torpeza y hasta, si es preciso, alegarán una sobreexcitación ó un desorden momentáneo del espíritu, y si se trata de un crimen, hasta la enajenación mental, á fin de disculpar á la voluntad. Nosotros mismos, cuando hemos producido algún daño, preferi-

mos acusarnos ante los demás y ante nosotros mismos de *stultitia* á fin de eludir la acusación de *malitia*. De igual modo, ¿qué inmensa diferencia moral no existe entre dos fallos igualmente inicuos, dictados el uno, por un juez ignorante y el otro por un juez prevaricador?

Todo esto prueba que la voluntad es el elemento real, esencial é íntimo del hombre, y que la inteligencia no es más que su instrumento; éste puede ser defectuoso sin que el individuo sea responsable de ello. Ante el tribunal moral la acusación de falta de inteligencia no constituye un delito; más bien origina privilegios. Asimismo, ante los tribunales de los hombres basta, para eximir á un criminal de toda condena, transportar la culpa de la voluntad á la inteligencia, probando que hubo error inevitable ó enajenación mental, pues en este caso el hecho no tiene mayor gravedad que la de un movimiento involuntario de la mano ó del pie. He explicado esto detenidamente en el suplemento á mi Memoria premiada sobre la libertad de la voluntad, que se titula *De la libertad intelectual*. Para no repetir, remito allí al lector.

Todo hombre que produce una obra cualquiera se excusa cuando no ha resultado perfecta, diciendo que no le ha faltado buena voluntad. Cree salvar así lo esencial, aquello de que es verdaderamente responsable, su propio yo. Cuanto á la insuficiencia de sus facultades, no la atribuye mayor gravedad que á la falta de un utensilio preciso.

Se excusa á un torpe diciendo que no puede hacer más; si se quisiera disculpar del propio modo á un malvado, parecería una burla. Y sin embargo, torpeza y malignidad son innatas ambas. Esto muestra también que la voluntad es el hombre mismo y la inteligencia su instrumento.

La voluntad es la que se considera siempre como dependiente de nosotros; es decir, como la manifestación de nuestro propio ser; de ella es de lo que se nos hace siempre responsables. Por eso es absurdo é injusto pedirnos cuenta de nuestras creencias, ó sea de nuestro conocimiento, pues aunque éste sea propiedad nuestra, no podemos considerarlo de otro modo que como cosa tan independiente de nuestro poder como los hechos exteriores. Esto nos muestra igualmente que la voluntad es en el hombre el elemento íntimo y propio, y que la inteligencia con sus operaciones, que se efectúan en virtud de leyes tan regulares como las de los hechos externos no es, en relación á la voluntad, más que un mero instrumento exterior.

En todas partes se ha considerado á las altas facultades del espíritu como un presente de la naturaleza ó de los dioses y se las llama dones ó dotes, considerándolas como algo distinto del hombre y que éste ha obtenido por favor (*Gaben, Begabung, ingenii dotes, gifts, don*). Nunca se han mirado las cualidades morales desde el mismo punto de vista, aunque también sean innatas; se las considera como procedentes del hombre, como pertenecientes á él en propiedad, como constitutivas de su propio ser. Aquí vemos una vez más que la voluntad es la esencia, y la inteligencia lo accesorio, el instrumento.

Todas las religiones, de conformidad con esto, prometen recompensas eternas, más allá de la vida, á las cualidades de la voluntad ó del corazón, pero no á las de la cabeza ó de la inteligencia. La virtud espera su recompensa en el otro mundo, la ciencia en éste; el genio ni en el uno ni en el otro, él mismo es su recompensa. Por consiguiente, la voluntad es la parte inmortal, la inteligencia la parte temporal.

La unión, la comunidad, el comercio entre los hombres se establecen mediante reglas sobre las relaciones concernientes á la voluntad, pero rara vez sobre relaciones tocantes á la inteligencia. Se podría llamar á las primeras relaciones de *fondo* y á las segundas relaciones de *forma*. De la primera especie son los vínculos de familia y parentesco, así como todas las relaciones fundadas en atención á un fin ó á un interés común, tales como las de profesión, posición, corporación, partido, facción, etc. En estos casos, en efecto, no se atiende más que á disposiciones é intenciones, pues la comunidad puede subsistir aun habiendo la mayor diferencia en las capacidades intelectuales de los individuos y en el grado de desenvolvimiento de ellas. Así, no sólo puede vivir cada uno en paz y concordia con su prójimo, sino que pueden también aliarse y trabajar de acuerdo para su bien común. El matrimonio es también una unión de corazones, no de cabezas. Pero no sucede lo mismo en la comunidad *formal* que tiene por fin el cambio de pensamientos, el comercio intelectual, y que exige cierta igualdad en las facultades intelectuales y en la instrucción. Una gran diferencia en este punto abre un abismo infranqueable entre los hombres; abismo que observamos entre un gran ingenio y un necio, entre un sabio y un rústico, entre un cortesano y un marinero. A seres tan heterogéneos les cuesta trabajo entenderse cuando se trata de un cambio de pensamientos, de ideas y de puntos de vista. Sin embargo, podrá existir entre ellos una estrecha amistad material; podrán ser aliados, conjurados, asociados fieles, pues, para todo aquello que concierne únicamente á la voluntad, y de esta naturaleza son la amistad, la enemistad, la probidad, la fidelidad, la falsedad y la traición, son

aquellos perfectamente homogéneos, de la misma manera, y ni la inteligencia ni la instrucción bastan para diferenciarlos en este respecto; por el contrario, ocurrirá con frecuencia que en aquel terreno el ignorante avergonzará al sabio y el marinero al cortesano.

Con los grados más diferentes de instrucción subsisten las mismas virtudes y los mismos vicios, las mismas emociones y las mismas pasiones, y todas estas inclinaciones, aun estando ligeramente modificadas en su forma de manifestarse, se reconocen mutuamente en seguida en los individuos más heterogéneos; los semejantes se atraen y los contrarios se repelen.

Las facultades brillantes del ingenio despiertan admiración; pero no excitan la simpatía, reservada para las cualidades morales, para las condiciones del carácter. Cada cual elegirá mejor por amigo á un hombre honrado y benévolo, ó si se quiere, á un hombre conciliador é indulgente que á otro que sólo se distinga por su inteligencia. Hasta será preferido á un hombre muy ingenioso é inteligente otro que no lo sea, por cualidades insignificantes, accidentales, completamente exteriores, pero que nos son simpáticas. Sólo el que tiene mucho talento gusta de la sociedad de los hombres de ingenio, pero otorgará su amistad con arreglo á las cualidades morales y sobre éstas basará su verdadera apreciación de cada hombre, bastando un solo rasgo de bondad de carácter para borrar ú ocultar á sus ojos las mayores imperfecciones de la inteligencia. La bondad reconocida de un carácter nos hace indulgentes y sufridos para con las debilidades del espíritu, como lo somos con los viejos que caen en la chochez y vuelven al estado de infancia. A un carácter indudablemente elevado nos parece que no le falta nada, aunque carezca de capa-

idad intelectual y de instrucción; y en cambio, el mayor talento acompañado de serias tachas morales, es siempre censurable.

Así como las antorchas y los fuegos artificiales paldescen y se eclipsan ante el sol, así la inteligencia, el ingenio y hasta la belleza, quedan eclipsados y relegados á la sombra por la bondad de corazón. Cuando ésta existe en alto grado, suple tan bien las otras cualidades, que nos causaría rubor echarlas de menos. La inteligencia más limitada y la fealdad más grotesca se transfiguran cuando la bondad las acompaña y habla en ellas; el resplandor de una especial belleza de condición más elevada rodea á la bondad, que expresa una sabiduría ante la cual toda otra clase de saber tiene que guardar silencio. La bondad de corazón es una propiedad trascendental; pertenece á un orden de cosas que conduce más allá de esta vida y es inconmensurable con cualquier otra perfección, sea la que quiera. Cuando reside en un corazón le ensancha tanto, que le hace abarcar el mundo; todo penetra en él, nada queda excluido, pues identifica todos los seres con su propio ser.

Por eso infunde, respecto de los demás, esa indulgencia infinita que de ordinario sólo tenemos para con nosotros mismos. Un hombre de esta índole es inaccesible á la ira; cuando sus defectos intelectuales ó físicos provocan la irrisión ó la burla de los demás, es á sí mismo á quien en el fondo de su corazón hace el cargo de haber provocado las burlas, y sin necesidad de violentarse, sigue siendo con aquéllos tan benévolo como antes, con la esperanza de que volverán de su error y se reconocerán á sí mismos en el que era objeto de sus burlas. Al lado de esto, ¿qué pesan el talento y el genio?, ¿que vale un Bacón de Verulamio?

Si analizamos nuestra apreciación de nuestro propio ser, llegaremos á un resultado idéntico al que nos ofrece nuestra apreciación de los demás. ¡Qué distancia inmensa separa la satisfacción de sí mismo, desde el punto de vista moral, del contento desde el punto de vista intelectual! Experimentamos la primera cuando echando una ojeada retrospectiva sobre nuestra conducta, vemos que hemos sido leales y honrados á costa de duros sacrificios, que hemos perdonado á muchos, que hemos sido mejores para con los demás que ellos para con nosotros, y que podemos decir, en fin, con el rey Lear: «Soy un hombre contra quien se ha pecado, pero que no ha pecado»; mas sobre todo nos complace que brille alguna acción generosa entre nuestras reminiscencias.

Una gravedad profunda acompaña á la alegría serena que nos da esta revisión de nuestra existencia; y si los demás resultan inferiores á nosotros, no nos vanagloriamos de ello; lo deploramos y hacemos votos sinceros porque sean como nosotros.

¡Qué diferencia cuando estudiamos la influencia que nos produce el convencimiento de nuestra superioridad intelectual! La nota que domina entonces en nosotros, es la contenida en aquel aforismo de Hobbes, que he citado hace poco. Una vanidad soberbia y triunfante, un desdén irónico y arrogante hacia los demás, un cosquilleo delicioso dimanado de la conciencia de una grande y real superioridad, muy parecido á la vanidad que inspiran las prendas corporales; tal será el resultado. El contraste entre ambas clases de satisfacción de sí mismo, muestra que la una concierne á nuestra verdadera esencia íntima y eterna, y que la otra sólo versa sobre ventajas más bien exteriores, temporales, casi puramente corporales. Y, de hecho,

la inteligencia no es más que la función del cerebro, mientras que el hombre entero, su ser y esencia, son la función de la voluntad.

Si echando una mirada en torno nuestro recordamos el ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρά (*vita brevis, ars longa*); si consideramos cómo son arrebatados por la muerte bruscamente los mayores y más bellos ingenios cuando apenas han alcanzado la plenitud de sus facultades creadoras, ó los sabios más eminentes cuando acaban de penetrar en el corazón de la ciencia, nos será forzoso reconocer que la existencia no tiene un fin ni una significación intelectual, sino una significación y un fin moral.

La diferencia radical entre las cualidades intelectuales y morales se manifiesta también en que la inteligencia se halla sometida, por la acción del tiempo, á cambios importantes, que la voluntad y el carácter no tienen que temer.

El niño recién nacido no hace uso de su entendimiento; pero desde los dos primeros meses lo adquiere dentro de los límites de la intuición y de la aprehensión de las cosas exteriores. He expuesto detalladamente este *processus* en mi tratado *De la vista y de los colores*, pág. 10 de la segunda edición.

Este primer paso, que es el más importante, va seguido de otro progreso mucho más lento, que se efectúa, por lo general, á los tres años; es á saber: el desarrollo de la razón, llegando al lenguaje, y por conducto de éste al pensamiento. Con todo, en la primera infancia es muy limitado el desarrollo de la inteligencia, principalmente porque el cerebro no ha adquirido todavía su perfección física, la cual, tanto por lo que hace al volumen, como al desenvolvimiento de los tejidos, no se logra hasta los siete años. Mas para

que el intelecto entre enérgicamente en actividad, necesita del antagonismo del sistema genital; de ahí que esa actividad no comience hasta la pubertad. Con esto la inteligencia no ha adquirido todavía más que la mera *facultad* de desenvolvimiento psíquico: para lograr dicho desenvolvimiento, se requieren el ejercicio, la experiencia y la instrucción. Apenas desprendido de la simpleza infantil, el espíritu cae en los lazos de innumerables errores, de prejuicios, de quimeras, á veces de la índole más absurda y más grosera, errores á que se aferra obstinadamente hasta que la experiencia se los va arrancando poco á poco; algunos de estos errores desaparecen sin que nos demos cuenta de ello; pero todo esto exige mucho tiempo, y aunque se considere al hombre mayor de edad á los veinte años, hasta los cuarenta no alcanza la madurez completa.

Pero mientras este perfeccionamiento psíquico, ayudado por las condiciones exteriores, va efectuándose, la energía física, interior, del cerebro, comienza ya á decaer. Esta energía, en efecto, llega á su punto culminante hacia los treinta años, pues depende de la afluencia de sangre y de la influencia de las pulsaciones sobre el cerebro, del predominio del sistema arterial sobre el sistema venoso, de la delicadeza de las fibras cerebrales todavía frescas en esa edad, y también de la potencia del sistema genital. Desde la edad de treinta y cinco años esa energía cerebral ofrece señales de un ligero decrecimiento, que se acentúa cada vez más por el progresivo predominio del sistema venoso sobre el sistema arterial y por la consistencia de las fibras cerebrales, cuyo tejido se va haciendo más firme y espeso; este decrecimiento sería aún más sensible si no hallara un contrapeso en el perfeccionamiento psi-

quico procedente del ejercicio, la experiencia y el aumento de los conocimientos, así como de la habilidad adquirida para servirse de ellos. Por fortuna, este antagonismo se prolonga hasta edad avanzada, y el cerebro puede ser comparado á un violín que se perfecciona con el uso. Sin embargo, la energía primitiva de la inteligencia, fundada enteramente en las condiciones orgánicas, sigue decreciendo lentamente, pero sin interrupción; la facultad de concebir prontamente, la imaginación, la plasticidad del espíritu, la memoria, se debilitan sensiblemente, y la decadencia va adelantando paso á paso hasta llegar en la ancianidad avanzada á la chochez, á la pérdida de la memoria, á una semi-inconsciencia y al estado de completo retorno á la infancia.

La voluntad no se halla sujeta á este nacimiento, á este desarrollo ni á estas variaciones. Desde el principio al fin es inmutablemente la misma. El querer no requiere estudio como el conocer; se practica desde un principio á la perfección. El recién nacido gesticula violentamente, se agita y grita; quiere enérgicamente, aunque no sabe todavía lo que quiere; pues el *medium* de los motivos, la inteligencia, no está desarrollada aún. La voluntad ignora todavía el mundo exterior donde se encuentran los objetos apetecibles y se agita en las tinieblas como un preso entre los muros y las rejas de su cárcel. Pero poco á poco se hace la luz y bien pronto aparecen las primeras líneas del querer general del hombre, y al mismo tiempo la modificación especial, propia de cada individuo. Al principio, el carácter se dibuja con rasgos débiles y dudosos, debido al servicio imperfecto de la inteligencia, llamada á suministrar los motivos; pero el observador atento descubrirá bien pronto su presencia completa,

y no tardará el carácter en darse á conocer por entero.

Las líneas salientes del carácter, las que duran la vida entera, se señalan; las tendencias principales de la voluntad, las emociones que despertarán más fácilmente, las pasiones predominantes, se manifiestan. Así, la conducta del niño en la escuela significa, respecto de su futura conducta en la vida, lo que en *Hamlet* el drama mudo que precede al que va á representarse en la corte, y que se indica por medio de una pantomima con relación al drama mismo. Mas no sucede lo propio con las facultades intelectuales del niño, las cuales no dejan prever lo que serán más tarde; los *ingenia praecocia*, los niños precoces, suelen resultar, por lo general, hombres vulgares; el genio, en cambio, suele tener, durante la infancia, la concepción lenta, casi torpe, precisamente por que percibe profundamente las cosas. Esto nos explica por qué refferimos alegremente y sin reserva las tonterías y necedades de nuestra infancia; como Goethe, por ejemplo, nos cuenta que un día arrojó toda la batería de la cocina por la ventana (*Poesía y realidad*), pues todo el mundo sabe que estas cosas cambian con los años.

En cambio, jamás un hombre prudente descubrirá alguna mala acción, algún rasgo de astucia ó de malignidad de su juventud, pues comprende que sería un testimonio desfavorable respecto de su carácter actual. He oído referir que Gall, el frenópata y antropólogo, cuando necesitaba entrar en relaciones con algún desconocido, le incitaba á hablar de su juventud, para adquirir así alguna noción acerca de su carácter, pues éste no cambia. De ahí viene el que llevemos nuestro pensamiento con indiferencia, y á veces hasta sonriendo, hacia los actos de simpleza y de sinrazón de

nuestros primeros años, mientras que los rasgos de un mal carácter, nuestras acciones malas y culpables de la misma época se presentan ante nosotros mucho después como reconvenciones imborrables que agitan nuestra conciencia.

El carácter permanece invariable hasta la vejez más avanzada. Los achaques de la edad que minan progresivamente las facultades intelectuales, dejan intactas las cualidades morales. Un buen corazón hace amable y respetable al anciano, cuando ya su cabeza muestra los signos de debilidad que anuncian la vuelta al estado de infancia. La dulzura, la paciencia, la lealtad, el desinterés, la caridad, son cualidades que duran toda la vida y que la edad no destruye, pues se muestran intactas en todo momento lúcido del anciano decrepito, como el sol, en un día de invierno, se abre paso entre las nubes. De igual manera la malicia, el rencor, la codicia, la falsedad, la crueldad, el egoísmo y la malignidad de cualquier índole que sea, permanecen y duran hasta la edad más avanzada. ¿Creeríamos al hombre que nos dijese: «fui en otro tiempo un bribón, pero ahora soy un hombre noble y honrado»? ¿No nos reiríamos de él? Walter Scott ha pintado admirablemente en su *Nigel's Fortunes* un viejo usurero, en el cual la sórdida avaricia, el egoísmo y la injusticia se muestran todavía en pleno vigor, como plantas venenosas de otoño, y se manifiestan con vehemencia, cuando la inteligencia ha caído ya en el estado de infancia.

Las únicas mudanzas que experimentan nuestras inclinaciones son aquellas que provienen directamente de la disminución de las fuerzas físicas, y, por consiguiente, de la menor aptitud para los goces; á la voluptuosidad sucede la lujuria degradada, á la fastuo-

sidad la avaricia, á la vanidad la ambición, de igual modo que antes de barba tenemos bozo y que tras las canas viene el tinte. Mientras todas las fuerzas orgánicas, la potencia muscular, los sentidos, la memoria, el ingenio, la inteligencia, el genio, se gastan y embotan con la edad, la voluntad sólo permanece intacta é inalterable; sólo el impulso y las inclinaciones del querer permanecen idénticos. En algunas cosas la voluntad hasta se muestra más resuelta cuando envejecemos, v. gr., en el apego á la vida, que, como es sabido, se hace más fuerte á medida que pasan los años. Y también aumenta la firmeza y perseverancia de sus decisiones, haciéndose más obstinada, lo cual se explica porque la receptibilidad de la inteligencia para nuevas impresiones se debilita, y, por tanto, disminuye la facilidad de que la voluntad pueda moverse por nuevos motivos: de ahí lo implacable de la ira y el odio de los viejos.

La cólera del joven es como fuego de ligera paja;
la cólera del viejo como candente hierro.

(Balada antigua.)

Meditando atentamente estas consideraciones, se ve que, por una parte, la inteligencia, después de haber recorrido la larga serie de sus desenvolvimientos graduales, se encamina hacia la decadencia como toda cosa física, y que, por el contrario, la voluntad no sigue esta marcha sino en tanto que tiene que luchar en sus principios con el desarrollo imperfecto de la inteligencia que es su instrumento, y al final con la decrepitud de ésta; pero en sí misma surge perfecta y permanece invariable, independiente de las leyes del tiempo y de las condiciones temporales de crecimiento y decadencia. Por ahí puede verse que es de esencia metafísica y no pertenece al mundo fenomenal.

9) Las palabras *corazón* y *cabeza* que todo el mundo emplea y comprende perfectamente, tienen su origen (en esta aplicación suya) en el convencimiento de la diferencia en cuyo examen nos ocupamos; estas expresiones, tan precisas como significativas, las hallamos en todas las lenguas. *Nec cor nec caput habet*, dice Séneca hablando del emperador Claudio. El corazón, ese *primum mobile* de la vida animal, ha sido escogido con razón como símbolo y sinónimo de la voluntad, para designar esta sustancia de nuestro fenómeno, en oposición á la inteligencia, simbolizada por la *cabeza*. Al corazón se atribuye todo lo tocante á la voluntad en la acepción más amplia, como el deseo, la pasión, la alegría, el dolor, la bondad, la malignidad, así como lo que se entiende por predisposición, ó lo que Homero llama *φιλον ήτορ*. De conformidad con esto, se dice: Fulano tiene mal corazón; esto sale del corazón; aquello le ha dado un golpe en el corazón; eso parte el corazón; el corazón sangra; el corazón se llena de alegría; ¿quién puede leer en el corazón humano?; esto desgarrar, rompe, conmueve ó eleva el corazón; un corazón duro, un corazón tierno. Zutano tiene corazón, ó es todo corazón; un corazón cobarde, etc.

A los negocios de amor los llaman los franceses asuntos del corazón, porque el instinto sexual es foco de la voluntad, y la selección en esta materia es el negocio capital de la voluntad natural del hombre; expondré la razón de ello detalladamente en un capítulo del libro IV. Byron, en el *Don Juan*, satiriza á las mujeres, para las cuales el amor es asunto de la cabeza, no del corazón.

Por el contrario, se entiende por cabeza todo lo referente al conocimiento; de ahí frases como un hom-

bre de cabeza, una buena ó mala cabeza, perder la cabeza, conservar serena la cabeza, etc. El corazón y la cabeza compendian todo el hombre, pero la cabeza está en segundo lugar, en la parte derivada, no es el centro, sino la floración suprema del cuerpo. Cuando muere un héroe, su corazón, y no su cabeza, es lo que se embalsama; en cambio, se conserva el cráneo de los poetas, de los artistas y de los filósofos. En la Academia *di San Lucia* se creía conservar el cráneo de Rafael, pero se ha demostrado recientemente que no era auténtico. En Stokolmo se vendió en 1820 en pública almoneda el cráneo de Descartes (1).

También vemos expresada en la lengua latina, hasta cierto punto, la verdadera relación entre la voluntad, la inteligencia y la vida. La inteligencia se denomina en esta lengua *mens* (*νοος*); la voluntad *animus*, que se deriva de *anima*, y ésta de *ανημων*. *Anima* es la vida misma, el soplo *ψυχη*; pero *animus* es el principio vivificante y á la vez la voluntad, el sujeto de las inclinaciones, de las intenciones, de las pasiones y las emociones; así: *est mihi animus, fert animus* significa deseo, lo mismo que *animi causa*, etc. En griego es el *θυμος*; es decir, el temperamento y no la cabeza. *Animi perturbatio* es la emoción, *mentis perturbatio* la enajenación mental. Se agrega el atributo *immortalis* á *animus*, pero no á *mens*. Tal es la regla que puede sacarse de la mayoría de los textos, aunque, sin embargo, no podía menos de suceder tratándose de nociones tan cercanas que se confundieron algunas veces las especies. Respecto á la palabra *ψυχη*, los

(1) *Times* del 18 de Octubre de 1845; extracto tomado del *Athenaeum*.

griegos parecen haber entendido primitivamente por ella la fuerza vital, el principio vivificante; comprendían también vagamente que esto debía de ser un principio metafísico, y, por consiguiente, no sometido á la muerte. Así lo prueban, entre otras, las investigaciones que nos ha conservado Stobeo sobre la relación entre $\nu\omicron\varsigma$ y $\psi\upsilon\chi\eta$.

10) ¿Sobre qué descansa la identidad de la persona? No es sobre la materia del cuerpo, puesto que en pocos años se renueva enteramente. Tampoco es sobre su forma, que cambia en conjunto y en sus partes, salvo la expresión de la mirada que permite reconocer á un hombre al cabo de largos años. Esto prueba que, á pesar de todos los cambios que el tiempo produce en el hombre, hay en él algo que permanece indemne; á ese algo se debe el que le reconozcamos después de largo intervalo de tiempo y que le hallemos el mismo que era antes, como nosotros nos reconocemos por los mismos, pues á cualquier edad que lleguemos siempre nos sentimos interiormente idénticos á lo que fuimos en la juventud y aun en la niñez.

Lo que permanece idéntico, lo que no envejece en nosotros es la esencia misma de nuestro ser, que se halla colocada fuera del tiempo.

Se imagina que la identidad de la persona descansa sobre la de la conciencia. Si por esta última entendemos el encadenamiento de los recuerdos de nuestra vida, no basta eso. Apenas poseemos más recuerdos de nuestra existencia que de una novela leída tiempo atrás, pues sólo alcanzamos á recordar una mínima parte. Los acontecimientos principales, las escenas interesantes se graban en nuestro espíritu, pero de lo demás olvidamos mil hechos por cada uno que recordamos. Cuanto más envejecemos, más se va borrando

todo en nuestra memoria, sin dejar vestigios. La vejez, las enfermedades, una lesión del cerebro, la locura, pueden privarnos totalmente de la memoria, pero la identidad de la persona no por eso desaparece. Descansa sobre la identidad de la voluntad y sobre el carácter indeleble de ésta. La voluntad es también lo que da á la mirada su expresión constante. El corazón y no la cabeza es la base del hombre. Por virtud de los lazos que nos ligan con el mundo exterior, estamos acostumbrados á considerar como lo que constituye nuestro propio ser al sujeto del conocimiento, al yo consciente, el cual, fatigado cada noche, se desvanece durante el sueño, para lucir cada mañana más resplandeciente, después de haber adquirido nuevas fuerzas. Pero éste no es nuestro yo, ni otra cosa que una función del cerebro. Lo que está oculto tras todo esto, aquello que no sabe más que querer y no querer, estar satisfecho ó descontento, con todas las modificaciones designadas por las palabras *sensaciones, emociones, pasiones*, eso es nuestro yo, el núcleo de nuestro ser. Esto es lo que produce lo otro, lo que no duerme cuando lo otro duerme, lo que permanece intacto cuando lo otro es aniquilado por la muerte.

Todo lo que pertenece á la conciencia está sujeto al olvido; nada hay, hasta los actos de alta importancia moral, cuyo recuerdo no se nos escape á veces, á la larga. No sabemos con exactitud y con pormenores cómo nos hemos conducido en tal circunstancia crítica lejana. Pero jamás olvidamos nuestro carácter propio, del cual son meros testimonios nuestras acciones, y ese carácter es hoy el mismo que era hace tiempo. La voluntad en sí misma es permanente, porque es inalterable é indestructible; no envejece, no es física, sino metafísica, no pertenece al fenómeno, es el

fenómeno mismo. En el capítulo XV he demostrado, y no hay para qué repetirlo, cómo la identidad de la conciencia, dentro de sus límites posibles, descansa también sobre la voluntad.

11) Aristóteles, en el libro en que compara los objetos apetecibles, dice entre otras cosas: Vivir bien vale más que vivir (Jop., III, 2). De ahí por una doble concordancia puede deducirse que «no vivir vale más que vivir mal». Esto es evidente para la inteligencia, pero la casi universalidad de los hombres prefiere vivir muy mal á no vivir de ninguna manera. Este apego á la vida no puede tener su razón de ser en su objeto, pues la vida, como hemos visto en el libro IV, es un dolor continuo, ó al menos es, como veremos en el capítulo XXVIII, un negocio que no cubre gastos. Luego este apego tiene que estar fundado en el sujeto. Pero no descansa sobre la inteligencia, no es el resultado de la reflexión, ó, en términos generales, de una elección; ese querer vivir es algo que existe de suyo, un *prius* del intelecto. Nosotros mismos somos ese querer vivir, y por eso debemos vivir bien ó mal. Únicamente por ser el apego á una vida tan poco digna un hecho *a priori* y no *a posteriori*, es como se explica ese temor desmesurado de la muerte inherente á todo ser humano, que La Rochefoucauld enuncia en su última máxima con candidez y con una rara franqueza, y sobre el cual temor está fundado, en último término, el efecto de la tragedia y de las acciones heroicas, efecto que no se produciría si estimáramos la existencia en su valor objetivo.

Ese mismo *horror mortis* es lo que ha dado origen á la sentencia favorita del vulgo de que es preciso estar loco para matarse; pero explica al mismo tiempo el asombro mezclado con alguna admiración que el sui-

cidio provoca hasta en el pensador, pues esta acción es tan opuesta á la naturaleza de todo ser viviente, que en cierto sentido no podemos menos de admirar al que la ejecuta, y hasta su ejemplo nos tranquiliza pensando que en el peor caso nos quedaría siempre ese camino, de lo cual dudáramos si la experiencia no nos lo atestiguara. El suicidio, en efecto, parte de una decisión del conocimiento, pero nuestro querer vivir es un *prius* del conocimiento. Esta nueva consideración, expuesta más por extenso en el capítulo XXVIII, confirma igualmente la supremacía de la voluntad en la conciencia.

12) Por el contrario, nada demuestra mejor la naturaleza secundaria, dependiente y condicionada de la inteligencia que su intermitencia periódica. En el sueño profundo cesa todo conocimiento toda representación. Pero nuestra esencia, la parte metafísica de nuestro ser, la que preexiste necesariamente respecto de las funciones orgánicas como su *primum mobile*, no puede entregarse al descanso sin que cese la vida, ni tiene tampoco necesidad de reposo, por su índole metafísica, y, por tanto, incorpórea. Así, todos los filósofos que admiten por principio metafísico un alma, es decir, un ser espontáneo y esencialmente cognosciente, se han visto obligados á sentar que el alma jamás deja de conocer y de pensar, que prosigue sus funciones hasta durante el sueño, si bien no nos queda recuerdo alguno al despertar. Pero fué fácil comprender la falsedad de esta hipótesis tan luego como las lecciones de Kant consiguieron descartar esa noción de un alma.

El sueño y la vigilia demuestran claramente, á todo espíritu no prevenido de antemano, que el conocimiento es una función secundaria que, como to-

das las demás funciones, tiene por condición el organismo. Sólo es infatigable el corazón, porque sus pulsaciones, así como la circulación, no están bajo la dependencia inmediata de los nervios, sino que son la manifestación espontánea de la voluntad. Todas las demás funciones fisiológicas, que son gobernadas por los ganglios, los cuales no tienen más que una comunicación indirecta y lejana con el cerebro, continúan igualmente durante el sueño; sólo las secreciones se hacen un poco más lentas y los latidos del corazón, por su dependencia de la respiración, dirigida por el sistema cerebral (*medulla oblongata*), se retardan también al compás de la respiración. El estómago adquiere su mayor actividad durante el sueño, lo cual debe atribuirse á su relación especial con el cerebro, relación que de ordinario determina mutuos impedimentos que no pueden producirse durante el sueño, puesto que entonces huelga el cerebro. Sólo éste, y con él el conocimiento, caen en completa inactividad en el sueño profundo, pues aquél es el ministerio de lo exterior, como el sistema ganglionar es el ministerio del interior.

El cerebro, con su función de conocer, es un centinela que la voluntad ha establecido en lo alto, en la cabeza, para sus relaciones con lo exterior, á fin de espiar por las ventanas de los sentidos, por donde puede amenazar un peligro, de donde puede venir un socorro, para que, enterado, le informe y ella pueda decidirse. La condición de este centinela, como sucede en todo servicio activo, es un estado de tensión y de esfuerzos fatigosos, por lo cual se deja relevar con júbilo cuando cumple su período de vigilancia. El sueño se encarga de darle por relevado, y de ahí viene la sensación del placer con que nos entregamos á él. De

ahí procede también la sensación desagradable que experimentamos cuando nos despiertan, pues esto equivale á llamar al centinela para que ocupe su puesto; se siente casi en este momento la penosa diástole que sucede á la bienhechora sistole, la disyunción que se opera de nuevo entre la inteligencia y la voluntad. Si la supuesta alma fuese un ser primordial y originariamente conocedor, debería, por el contrario, al despertar, sentirse en un estado de bienestar parecido al del pez que vuelve á su elemento.

Durante el sueño, en el que él sólo continúa funcionando la vida vegetativa, la voluntad está sola y trabaja entonces conforme á su naturaleza primitiva y á su esencia, sin estorbos exteriores y sin que su fuerza resulte disminuida por la actividad del cerebro y los esfuerzos del conocimiento, que es la función orgánica más laboriosa, aunque no es más que un medio y no un fin para el organismo.

En este estado, toda la actividad de la voluntad se halla encaminada á la conservación, y si es preciso, á la restauración del organismo; las curaciones, las crisis saludables se efectúan siempre durante el sueño, pues la *vis naturae medicatrix* no posee toda su libertad de acción sino cuando se halla descargada del peso de la función intelectual. El embrión, ocupado en formar su cuerpo, duerme sin interrupción, y el niño recién nacido pasa durmiendo la mayor parte del tiempo. Esto es lo que da á entender Burdach (*Fisiología*, V, III, p. 484) cuando define muy exactamente el sueño llamándole el *estado original*.

En lo concerniente á la necesidad del sueño para el cerebro, apelaré, para explicarme con exactitud, á una hipótesis que parece haber sido enunciada primeramente por Neumann en su obra *De las enfermedades*

de los hombres, 1834, vol. 4.º, § 216. Según esta hipótesis, la nutrición del cerebro, ó sea la renovación de su sustancia por la sangre, no puede efectuarse durante la vigilia, porque la suprema función orgánica que tiene por objeto el conocimiento y el pensamiento, sería alterada ó detenida por la función inferior y material de la nutrición. Esto explica el hecho de que el sueño, no siendo más que un estado puramente negativo, la simple suspensión de la actividad cerebral tenga, también sin embargo, un carácter positivo. Este carácter positivo aparece ya en el hecho de que no hay sólo una diferencia de grado entre el sueño y la vigilia, sino una separación bien marcada, la cual se anuncia cuando nos hallamos dormidos, por ensueños, cuyos objetos son totalmente extraños á los pensamientos que nos ocupaban momentos antes. Otra prueba de ello es que cuando un ensueño nos agita, nos esforzamos vanamente en gritar, ó en rechazar una agresión imaginaria, ó en sacudirnos del ensueño. Podría creerse que la comunicación entre el cerebro y los nervios motores, ó entre el cerebro y el cerebelo (coordinación de los movimientos) se halla interrumpida, pues el cerebro permanece aislado y el sueño nos tiene asidos como con garras de hierro. Por último, el carácter positivo del sueño se muestra también en que el hombre necesita de una cierta fuerza para poder dormir; una fatiga excesiva ó la debilidad natural nos impiden conciliar el sueño, ó como se dice en latín, *somnum capere*. Así se explica también que para que llegue el sueño es preciso que la obra de la nutrición haya comenzado. El cerebro necesita haber sido cebado, por decirlo así. La afluencia más abundante de sangre hacia el cerebro, la posición de las manos cruzadas instintivamente sobre la cabeza, posición que

favorece esa afluencia, todo eso se explica por la operación de la nutrición, de igual modo que la necesidad que tienen los niños de dormir mucho, mientras dura el crecimiento del cerebro, así como el poco sueño que han menester los viejos, en los cuales ha comenzado ya una cierta atrofia del cerebro y de los demás órganos. Por la misma razón se explica cómo el exceso de sueño provoca un embotamiento relativo de la conciencia, por efecto de la hipertrofia momentánea del cerebro, la cual, si el abuso del sueño llegara á hacerse habitual, podría consolidarse y conducir á la idiotez; *ανη και πολος ύπνος* (*noxae est etiam multus somnus*) Od. 15-394.

La necesidad del sueño se halla, pues, en relación directa con la intensidad de la vida cerebral, ó en otros términos, con la claridad de la conciencia. Los animales, cuya vida cerebral es débil y vaga, tales como los peces y los reptiles, duermen poco y ligeramente; á propósito de esto, debo recordar que el sueño invernal no tiene de sueño más que el nombre, pues no es sólo el cerebro lo que está inactivo, sino todo el organismo, por manera que ese estado es una especie de letargia. Los animales de inteligencia desarrollada duermen profundamente y mucho tiempo. El hombre tiene tanta más necesidad de sueño cuanto más desarrollado se halla su cerebro en cantidad y calidad y cuanto mayor es su actividad cerebral. Montaigne refiere de sí mismo que siempre fué un gran dormilón, que el sueño ocupó gran parte de su vida y que todavía en su ancianidad dormía de un tirón ocho ó nueve horas. Lo mismo se cuenta de Descartes. Kant se había señalado á sí mismo siete horas de sueño, pero le costaba tanto trabajo satisfacerse con ellas, que había ordenado á su criado que le obligara á levantarse á

hora fija, á pesar de cuanto pudiese decir ó hacer al ser despertado.

Cuanto más perfectamente despierto es el hombre, es decir, cuanto más clara y viva es su conciencia, mayor es para él la necesidad del sueño y más profundamente duerme y durante más tiempo. La mucha meditación ó algún trabajo intelectual fatigoso aumentan la necesidad del sueño. Los esfuerzos musculares seguidos predisponen también al sueño, y esto se explica, porque en este caso el cerebro por mediación de la medula oblonga, de la medula espinal y de los nervios motores envía á los músculos de una manera continua la excitación que ha de provocar su irritabilidad, y de ese modo agota su fuerza; la fatiga que experimentamos en los brazos ó en las piernas tiene su asiento real en el cerebro, de igual modo que el dolor que sentimos en los miembros y que reside efectivamente en el cerebro; la condición es idéntica para los nervios motores como para los sensitivos. Los músculos que no son activados por el cerebro, los del corazón, por ejemplo, jamás se fatigan. Por eso es imposible pensar con claridad mientras se están haciendo grandes esfuerzos musculares ni inmediatamente después.

La energía del espíritu es menor en el estío que en el invierno, lo cual obedece, en parte, á que se duerme menos en verano. Cuanto más profundamente se duerme, mejor se despierta luego y más *despierto* se está. Pero esto no es una razón para prolongar el sueño demasiado, pues pierde entonces en intensidad, es decir, en firmeza y profundidad lo que gana en extensión, y en tal caso es una pura pérdida de tiempo. Esto es lo que da á entender Goethe (en la segunda parte del *Fausto*), cuando hablando de la somnolencia matinal, dice: «el sueño es una corteza; arrójala.»

Así, pues, el fenómeno del sueño demuestra plenamente que la conciencia, la percepción, el conocimiento, el pensamiento no son lo primordial, sino un estado secundario y condicionado. Son un lujo, el lujo supremo de la naturaleza, y cuanto más ostentosamente se adorna con él, menos puede sostenerlo sin interrupción. Son el producto, la floración del sistema nervioso cerebral, sistema alimentado como un parásito por el resto del organismo. Esto se relaciona también con lo que expuse en el tercer libro, es á saber: que la conciencia es tanto más límpida y perfecta cuanto más se desprende y desvía de la voluntad, por donde nace la concepción estética y puramente objetiva, al modo que una esencia es tanto más pura cuanto mejor separada se halla del cuerpo de que fué extraída y cuanto más completamente clarificada está de todo residuo. Lo contrario sucede con la voluntad, cuya manifestación más inmediata es toda la vida orgánica y primeramente el infatigable corazón.

Esta consideración última forma ya la transición al capítulo siguiente, con cuyo objeto es conexa, pero debo añadir todavía una observación. En el sueño magnético, la conciencia se desdobla produciéndose da series de conocimientos perfectamente encadenados cada una, pero distintas por entero la una de la otra; la conciencia en vigilia nada sabe del conocimiento somnambúlico. La voluntad, empero, conserva su carácter y permanece idéntica en ambos estados, manifestando las mismas inclinaciones y repulsiones. Y es que la función puede desdoblarse, pero la esencia jamás.

CAPITULO XX (1)

DE LA OBJETIVACIÓN DE LA VOLUNTAD
EN EL ORGANISMO HUMANO

Entiendo por objetivación el hecho de manifestarse alguna cosa en el mundo material y real. Pero no se olvide que ese mismo mundo, como expuse extensamente en el primer libro y en sus complementos, se halla enteramente condicionado por la inteligencia del sujeto que conoce, y no se le puede concebir fuera de ese conocimiento y como cosa absolutamente real, pues es, antes que todo, una percepción intuitiva, y á este título un fenómeno cerebral. Si suprimimos el mundo material, queda la cosa en sí. Este segundo libro tiene por fin explicar cómo la cosa en sí es la voluntad, y mostrarla primero en el organismo humano y después en el organismo animal.

El conocimiento del mundo exterior puede ser denominado también la *conciencia de las demás cosas* en oposición á la *conciencia de sí mismo*. Después de haber visto que el objeto propio ó la sustancia de la conciencia de sí mismo es la voluntad, vamos con igual propósito á examinar la conciencia de las demás cosas, el conocimiento objetivo. Mi tesis, en esta parte,

(1) Este capítulo se refiere al § 20 del primer volumen.

es la siguiente: Aquello que se manifiesta como inteligencia en la conciencia de sí mismo, ó sea subjetivamente, aparece como cerebro en la conciencia de las demás cosas, ó sea objetivamente; y lo que en la conciencia de sí mismo se muestra como voluntad, está representado en la conciencia de las demás cosas por el conjunto de su organismo.

A las pruebas de esta proposición enunciadas en el segundo libro y en los dos primeros capítulos de mi disertación *De la voluntad en la naturaleza*, añadiré aquí los complementos y explicaciones que siguen: He expuesto ya en el capítulo anterior casi todo lo que confirma la primera mitad de mi tesis, puesto que he probado por la necesidad del sueño, por las modificaciones procedentes de la vejez y por las diferencias de conformación anatómica, que la inteligencia, como cosa secundaria, dependía absolutamente de un solo órgano, el cerebro, cuya función es aquella, como la de la mano es la aprehensión, y que, en consecuencia, el intelecto es de naturaleza física, como la digestión, y no de naturaleza metafísica, como la voluntad.

Así como una buena digestión requiere un estómago sano y fuerte y la fuerza atlética necesita brazos musculosos y provistos de sólidos tendones, una inteligencia excepcional exige un cerebro extraordinariamente desarrollado, bien conformado, notable por la finura de sus tejidos y animado por una activa circulación sanguínea. En cambio, la calidad de la voluntad no depende de un órgano, y ninguno de éstos puede servir de indicio para pronosticarla. El error capital en la craneoscopia de Gall es que supone la existencia de órganos de las cualidades morales en el encéfalo.

Las lesiones del cráneo con pérdida de sustancia

cerebral ejercen casi siempre una perniciosa influencia sobre el intelecto; suelen ocasionar la idiotez total ó parcial ó la afasia permanente ó temporal, limitada á veces á una sola lengua, entre las varias que por ventura conoce algún individuo; en otras ocasiones se pierde la memoria de los nombres propios ó de alguna rama particular de conocimientos, etc. Pero jamás se ha visto que después de un accidente de este género experimente el carácter una modificación, gane ó pierda el hombre en moralidad, deje de tener tal inclinación ó pasión, ó adquiera cualquiera otras nuevas, pues la voluntad no reside en el cerebro, y, además de esto, es metafísica, el *prius* del cerebro como del cuerpo entero, y por lo tanto, independiente de toda lesión cerebral.

Según una experiencia de Spallanzani, repetida por Voltaire, un caracol al cual se le corta la cabeza continúa viviendo, y al cabo de algunas semanas echa otra nueva, con sus cuernos correspondientes, recobrando al mismo tiempo la conciencia y la percepción, pues hasta entonces el animal, por sus movimientos desordenados, daba señales de una voluntad ciega. Ahí vemos que la voluntad es la sustancia permanente y la inteligencia el accidente mutable y condicionado por un órgano. Se podría llamar á la inteligencia el regulador de la voluntad.

Creo que Tiedemann fué el primero que comparó el sistema nervioso cerebral á un parásito. La comparación es exactísima. En cuanto al cerebro con sus accesorios, medula espinal y nervios, está, por decirlo así, injerto en el organismo y alimentado por él, sin contribuir *directamente* por su parte al mantenimiento de su economía; así, la vida puede existir sin el cerebro, como se ha visto en los monstruos acéfa-

los ó en las tortugas, que viven hasta tres semanas después de haber sido decapitadas, siempre que no se lesione la medula oblonga, que es el órgano director de la respiración. Una gallina, á la que Flourens había quitado toda la parte anterior del cerebro, pudo vivir diez meses. En el hombre mismo, la destrucción del cerebro, si produce la muerte, es indirectamente á consecuencia de la parálisis de los pulmones, seguida de la del corazón. (Bichat, *Sur la vie et la mort*, segunda parte, art. 11, § 1.º).

El cerebro regula las relaciones con el mundo exterior; esta es su misión y, así paga su deuda con el organismo que le mantiene, pues la existencia del último depende de sus relaciones con el mundo externo. De todas las partes del cuerpo, el cerebro es la única que tiene necesidad de sueño, pues su *actividad* se halla completamente separada de su *conservación*, la primera no hace otra cosa que consumir fuerza y sustancia, y el organismo, á manera de una nodriza, provee á la segunda; por consiguiente, como la actividad del cerebro no contribuye en nada á su mantenimiento, esta actividad se fatiga, y cuando se detiene durante el sueño, es cuando la nutrición se opera sin obstáculos.

La segunda parte de la tesis que he sentado antes exige más largas explicaciones, no obstante lo que ya tengo dicho sobre este punto en los escritos mencionados. En el capítulo XVIII he demostrado ya que la cosa en sí, que es la base de todo fenómeno, y, por tanto, la del nuestro, se halla despojada en la conciencia interna de una de sus formas fenomenales es á saber: la del espacio, y no conserva más que la otra; la del tiempo, de donde viene que se pronuncie aquí más directamente que en otra parte alguna, y que bajo

esta manifestación, más clara que cualquier otra, reconozcamos en ella á la voluntad. Ninguna *sustancia permanente*, como es la materia, puede representarse en el tiempo puro, pues una sustancia de esta naturaleza, como hemos visto en el § 4 del primer volumen sólo es posible por la combinación íntima del tiempo y el espacio. Siguese de ahí que en la conciencia de sí, la voluntad no será percibida como el *substratum* durable de sus manifestaciones, como sustancia permanente; sólo sus actos, sus movimientos, sus estados sucesivos, tales como las determinaciones, los deseos y las emociones, serán, mientras duren y en el orden de su sucesión, reconocidos directamente, pero no intuitivamente. El conocimiento de la voluntad por la conciencia íntima, no es, pues, una intuición de la voluntad, sino una percepción inmediata de sus movimientos sucesivos.

No ocurre lo mismo en la conciencia externa; ésta se efectúa en el entendimiento sirviendo de intermediarios los sentidos; además de la forma del tiempo posee también la del espacio y la unión íntima de ambas, operada por la causalidad, función del entendimiento, es precisamente lo que constituye una percepción sensible, una intuición. En estas condiciones, lo que percibimos como voluntad en la percepción inmediata é interna, se nos manifiesta ahora en la percepción externa bajo la forma intuitiva de nuestro propio cuerpo orgánico, cuyos diversos movimientos hacen visibles los actos de la voluntad individual; cuyas partes y formas realizan sus inclinaciones invariables y su carácter fundamental, y cuyos sentimientos, en fin, de dolor ó de bienestar, son afecciones directas de esa misma voluntad.

Observamos, ante todo, esa identidad del cuerpo

con la voluntad en cada una de sus acciones, puesto que aquello que reconocemos en nuestra conciencia interior por un acto inmediato y efectivo de la voluntad, lo vemos simultánea é inseparablemente en lo exterior, como movimiento del cuerpo, y porque cada decisión de la voluntad, adoptada en el momento, por virtud de motivos dados en ese mismo momento, se dibuja en un acto del cuerpo, tan fielmente como el contorno del cuerpo se dibuja en su propia sombra. De ahí debe nacer, para todo espíritu no prevenido de antemano, la convicción de que el cuerpo no es más que el fenómeno exterior de la voluntad, es decir, la forma especial bajo la cual la voluntad se muestra en la intuición á la inteligencia, ó, en otros términos, la voluntad en forma de representación. Si violentándonos nos desprendemos provisionalmente de esta manera tan natural y sencilla de comprender la cuestión, no podremos menos de asombrarnos de esa producción de los movimientos de nuestro cuerpo como de un milagro, pues no existe relación alguna de causalidad entre un acto de la voluntad y un acto del cuerpo, en razón á que ambos son idénticos; y su aparente diferencia proviene sólo de que la misma cosa es percibida aquí por dos modos diversos de conocimiento, á saber: por el conocimiento exterior y por el conocimiento interno.

En efecto; el verdadero querer es inseparable del obrar, y sólo la perpetración da á un acto el sello de acto voluntario, en la acepción más restringida. Una mera decisión de la voluntad no constituye, hasta que se realiza, más que un proyecto, y, por tanto, es cuestión de la inteligencia, y en calidad de tal, su asiento es el cerebro; es el balance de las fuerzas relativas de diferentes motivos que se contradicen, y

esto, si bien da una gran probabilidad de realización al proyecto, no implica su consumación infalible. Puede resultar fallido, no sólo por la posibilidad de que las circunstancias cambien, sino porque la inteligencia puede haber incurrido en error en sus apreciaciones sobre la influencia respectiva de los motivos sobre la voluntad, error que se comprueba por la diferencia entre el acto y el proyecto; he aquí por qué ninguna determinación es cierta antes de su realización. La voluntad misma no es activa más que en la perpetración de la acción muscular, es decir, en la irritabilidad; ahí es donde la voluntad se objetiva. El cerebro es el lugar de los motivos; allí es donde, por virtud de esos motivos, el querer en general se trueca en volición especial, ó sea en voluntad determinada por los motivos. Estos son representaciones que se producen por virtud de las funciones del cerebro con ocasión de excitaciones externas de los órganos sensibles, y se transforman en conceptos y en juicios.

Cuando llega el momento de la acción voluntaria desde el fondo de su laboratorio cerebral, obran los motivos por mediación del cerebro sobre la medula espinal y sobre los nervios que de ella parten, los cuales obran á su vez sobre los músculos, pero sólo como excitantes de su irritabilidad, pues otros excitantes como una corriente galvánica, una acción química ó hasta mecánica, pueden provocar la misma contracción que el nervio motor.

Así, pues, lo que era *motivo* en el cerebro, al llegar por la vía de los nervios al músculo, obra como *excitante*. La sensibilidad por sí sola es incapaz de contraer un músculo; sólo éste puede contraerse á sí mismo. Esa facultad se denomina irritabilidad ó excitabilidad, y es propiedad exclusiva del músculo, como

la sensibilidad es la facultad exclusiva del nervio. El nervio es quien da ocasión al músculo para contraerse, pero no le contrae él mismo, como por un efecto mecánico. La contracción resulta de esa fuerza exclusiva é inherente al músculo mismo, que llamamos su irritabilidad. Esta contractibilidad, mirada desde fuera, es una *qualitas occulta*, y sólo en la conciencia interna es donde se nos revela como voluntad.

En este encadenamiento causal que acabamos de exponer sucintamente, viniendo desde la influencia de un motivo exterior hasta la contracción del músculo, debemos guardarnos de creer que la voluntad interviene á título de último anillo de la cadena. Ella es el *substratum* metafísico de la irritabilidad muscular; su papel aquí es idéntico al que desempeñan, en una serie encadenada de causas físicas y químicas, las fuerzas naturales ocultas que forman la base de la operación; estas fuerzas no son eslabones de la cadena causal, sino que son ellas las que dan á todos los anillos de la cadena su facultad de obrar, como lo he demostrado en el § 26 del primer libro.

Así, pues, atribuiríamos igualmente á alguna fuerza natural oculta la contracción muscular, si ésta no se nos revelase como voluntad por otra vía del conocimiento, esto es, por la conciencia interna. He aquí por qué un movimiento muscular considerado en relación con la voluntad, nos parece un milagro, puesto que efectivamente, á partir del motivo exterior y hasta llegar á la acción muscular, existe una cadena causal rigurosa y continua y la voluntad no forma parte de esta cadena, sino que forma el *substratum* metafísico de la facultad que tiene el músculo de ser influido por el cerebro y los nervios, así como de la acción muscular en sí misma. De ahí resulta que esa

acción muscular no es, propiamente hablando, un efecto, sino una *manifestación* de la voluntad. Como fenómeno de la voluntad entra en un orden de cosas completamente distinto de la voluntad en el mundo de la representación, cuya forma es la ley de causalidad, y si estudiada desde el punto de vista de la voluntad nos parece un milagro, un examen más profundo descubre la comprobación inmediata de esta gran verdad: que aquello que en el fenómeno se manifiesta como cuerpo y actividad, es en sí la voluntad.

Si se corta el nervio motor de la mano, por ejemplo, la voluntad no podrá moverla. Pero esto no significa que la mano haya dejado de ser, como cualquier otra parte del cuerpo, la voluntad objetivada, es decir, hecha visible, ó en otros términos, que la irritabilidad haya desaparecido; depende de que la influencia del motivo, que es lo que permite mover la mano, no puede llegar hasta ella para obrar como excitante de sus músculos, pues se ha interrumpido la comunicación entre aquélla y el cerebro. Así, pues, en esta parte del cuerpo la voluntad se ha sustraído á la influencia del motivo. Donde la voluntad se objetiva de una manera inmediata es, pues, en la irritabilidad y no en la sensibilidad.

Para evitar toda mala inteligencia en este punto importante, y, sobre todo, aquellas que nacen de la fisiología basada sobre el empirismo puro, debo exponer más detenidamente la marcha seguida por esta operación. Mi Filosofía enseña que el cuerpo todo es la voluntad misma, la voluntad representada en la intuición cerebral, y, por consiguiente, introducida en sus formas de conocimiento. Siguese de ahí que la voluntad está igualmente presente en todo el cuerpo, pues las funciones orgánicas son su obra, de igual

modo que las funciones animales. Pero ¿cómo conciliaremos entonces este hecho con aquel otro de que acciones voluntarias que son manifestaciones positivas de la voluntad, parten indudablemente del cerebro, llegan, siguiendo la medula espinal, á los troncos nerviosos y pongan, por fin, en movimiento á los músculos, de suerte que la parálisis ó la sección de los nervios, destruye, por consiguiente, toda posibilidad de movimiento voluntario? ¿No parece que la voluntad, como la inteligencia, tiene su único asiento en el cerebro y que no es más que una función cerebral?

No es así. Todo el cuerpo es la manifestación intuitiva de la voluntad, es decir, la voluntad percibida objetivamente en virtud de las funciones cerebrales. El *processus* de los actos voluntarios, tal como le hemos descrito, descansa en que esa voluntad, que, según mi teoría, se representa en todos los fenómenos de la Naturaleza, hasta en los de la Naturaleza vegetal y los de la Naturaleza inorgánica, se manifiesta en el cuerpo del hombre y en el de los animales como voluntad *consciente*. Mas la conciencia es una cosa esencialmente centralizadora y que exige, por consiguiente, un punto constante de unidad central.

La necesidad de una conciencia, nace, como he dicho repetidamente, de que á consecuencia de la mayor complicación del organismo y de sus más variadas necesidades, los actos de su voluntad exigen ser guiados por motivos y no por simples excitaciones como en los reinos inferiores. El organismo ha menester, pues, á este efecto, de una conciencia dotada de conocimiento, es decir, de una inteligencia que sirva de intermediario de los motivos. Este intelecto, percibido objetivamente, es el cerebro con la medula espinal y los nervios. En la inteligencia, y con ocasión

de las impresiones exteriores, es donde se forman las representaciones, de donde nacen los motivos para la voluntad. Cuando la inteligencia se halla acompañada de la razón, estas representaciones experimentan, además, una reelaboración más profunda por la reflexión y el juicio. Una inteligencia de esta clase debe, ante todo, concentrar esas impresiones, modificadas así por sus funciones, ya en vista de la percepción intuitiva, ya en vista de los conceptos, en un solo punto que será como el foco de sus rayos, á fin de que resulte esa unidad de la conciencia que constituye el *yo teórico*; este es el sostén de la conciencia total en la cual se identifica con el *yo volente*, al cual sirve como función de conocimiento. Este centro de unidad de la conciencia ó *yo teórico*, es lo que Kant entiende por la unidad sintética de la apercepción, sobre la cual se alinean todas las representaciones como las perlas en el hilo de un collar y por virtud de la cual el *yo pienso*—que es el hilo—debe poder acompañar á todas nuestras representaciones.

El lugar donde se reúnen los motivos para llegar desde allí al foco único de la conciencia, es el cerebro. Allí la conciencia no dotada de razón, se contenta con percibirlos; la conciencia racional forma de ellos conceptos claros, es decir, los piensa en abstracto y los compara, tras lo cual la voluntad, siguiendo las inspiraciones de su carácter individual invariable, elige y decide, y la decisión, una vez tomada, va por mediación del cerebelo, de la medula y de los troncos nerviosos á poner en movimiento á los miembros. Pues aunque la voluntad esté directamente presente en todas las partes del cuerpo, necesita en estos casos, en que ha de moverse guiada por los motivos, y más aún si es guiada por la reflexión, del aparato destinado á perci-

bir las representaciones y á transformarlas en motivos, después de lo cual es cuando la conformidad de sus actos con los motivos, se muestra como decisión de la voluntad, exactamente como la conservación de la sangre por el quilo exige un estómago é intestinos que elaboren aquel humor y le envíen á los vasos sanguíneos por el canal torácico, que desempeña aquí el papel de la medula espinal en el sistema nervioso.

También se puede explicar y comprender la cuestión de un modo muy general y muy sencillo, en la forma siguiente. La voluntad se halla inmediatamente presente en todas las fibras musculares del cuerpo, bajo la forma de irritabilidad, como tendencia constante á la actividad. Para que esta tendencia se realice, para que se manifieste como movimiento, ese movimiento ha de tener alguna dirección, y esta dirección ha de ser determinada por algo. Necesita un guía, y este es el sistema nervioso. Para la irritabilidad pura, tal como existe en la fibra muscular y que en sí es voluntad pura, todas las direcciones son indiferentes; no se decide por ninguna, y se encuentra en la situación de un cuerpo solicitado igualmente en todas direcciones, y, por tanto, en reposo. Cuando sobreviene la actividad nerviosa como motivo (para los movimientos reflejos como excitación), esa simple tendencia, esa irritabilidad adquiere una dirección determinada y produce entonces los movimientos.

Cuanto á los movimientos exteriores de la voluntad que no han menester motivos y que no exigen, por consiguiente, que el cerebro transforme las excitaciones en representaciones para hacer de ellas motivos, sino que son producidos directamente por excitaciones, en su mayoría internas, esos movimientos son movimientos reflejos que parten sólo de la medula es-

pinal, tales como, los espasmos y convulsiones en que la voluntad obra sin intervención del cerebro.

De una manera análoga opera la voluntad la vida orgánica, es á saber: por medio de excitaciones nerviosas que no parten del cerebro. En efecto; la voluntad se muestra en cada músculo como irritabilidad, y en sí es capaz de contraerle, pero sólo de una manera general; para que una contracción especial se produzca en un momento dado, se necesita una causa, como para todo, y aquí esa causa debe ser una excitación. Esta es suministrada en cada ocasión por el nervio que conduce al músculo. Si este nervio está en relación con el cerebro, la contracción será un acto consciente de la voluntad; es decir, la resultante de motivos nacidos bajo la forma de representaciones en el cerebro á consecuencia de influencias exteriores. Si el nervio no se halla en relación con el cerebro, sino con el gran simpático, la contracción será involuntaria é inconsciente; será un acto enderezado á servir á la vida orgánica, y la excitación nerviosa provendrá de una influencia interna, tal, por ejemplo, como la presión del alimento ingerido sobre el estómago, ó la del quilo sobre los intestinos, ó la de la sangre afluyente sobre las paredes del corazón; la acción que resultará de ahí será la digestión estomacal, ó el movimiento peristáltico, ó los latidos del corazón, etc.

Remontándonos todavía un poco en la marcha de esta operación, hallaremos que los músculos son el producto y la concentración de la sangre; que en cierto modo no son más que sangre solidificada, por decirlo así, coagulada ó cristalizada, tomando de ella su fibrina y su materia colorante casi inalteradas (Burdach, *Fisiología*, tomo V, pág. 686). Mas no se crea que la fuerza que ha transformado la sangre en

músculo es diferente de la que después vendrá á moverle en forma de irritabilidad, á consecuencia de una estimulación nerviosa que parte del cerebro; irritabilidad que nuestra conciencia interna nos muestra ser idéntica con la voluntad.

La íntima conexión entre la sangre y la irritabilidad se comprueba además por la circunstancia de que cuando por efecto de una circulación imperfecta la sangre vuelve al corazón inoxidada en parte, la irritabilidad se hace también muy débil, como sucede en los batracios. El movimiento de la sangre, como el de los músculos, es primitivo y espontáneo; no exige siquiera la influencia nerviosa como la irritabilidad, y es independiente hasta del corazón, como lo prueba claramente el retorno de la sangre al corazón por las venas, puesto que aquí no existe, como en la circulación arterial, una *vis a tergo*, una fuerza propulsiva que la empuje; y todos los otros medios mecánicos por los cuales se ha tratado de explicarla, como, por ejemplo, una fuerza aspirante del ventrículo derecho, se ha demostrado que son enteramente insuficiente para dar la explicación.

Es sorprendente ver á los autores franceses, que no admiten más que fuerzas mecánicas, disputar sobre este punto con argumentos deficientes por una y otra parte. Bichat atribuye el retorno de la sangre por las venas á una presión de las paredes de los vasos capilares. Magendie, por el contrario, la atribuye al impulso, todavía persistente, del corazón.

El movimiento de la sangre es igualmente independiente del sistema nervioso, ó al menos del sistema cerebral; esto se comprueba en el feto (según la fisiología de Muller), en el cual la circulación se efectúa antes de que estén formados el cerebro y la medula

espinal. Flourens escribe: «El movimiento del corazón considerado en sí y abstracción hecha de todo lo que no es esencialmente ese mismo movimiento, como su duración, su energía, no depende inmediata ni coinstantáneamente del sistema nervioso central, y, por consiguiente, donde hay que buscar el principio primitivo é inmediato de ese movimiento, es en otro punto de ese sistema, distinto de los centros nerviosos.» (Anales de las ciencias naturales por Audoin y Brongiaud, 1828, V, 13). Cabanis dice asimismo: «La circulación sobrevive á la destrucción de todo el encéfalo y de toda la medula espinal» (Memorias de la Academia de Ciencias, 1823, V, 6.—Historia de la Academia por Cuvier, pág. 130). *Cor primum vivens et ultimum moriens*, dice Haller. En el momento de la muerte, los latidos del corazón son lo último que se detiene.

Los vasos son creados por la misma sangre, puesto que en el huevo existe ésta antes que aquéllos; son canales que escoge voluntariamente la sangre, que traza seguidamente y cuyas paredes va condensando hasta que las forma por completo. Esto es lo que enseñaba ya Gaspar Wolff en su *Teoría de la generación*.

El movimiento del corazón, inseparable del de la sangre, aunque provocado por la necesidad de enviar sangre á los pulmones, es igualmente primitivo en el sentido de que es independiente del sistema nervioso y de la sensibilidad. Así lo expone extensamente Burdach: «En el corazón, dice, junto al máximum de irritabilidad, se observa el mínimum de sensibilidad.» El corazón, tanto forma parte del sistema muscular como del sistema sanguíneo ó vascular, lo cual muestra bien claramente el parentesco y la casi identidad de ambos. Puesto que el *substratum* metafísico de la fuerza que mueve al músculo, de la irritabilidad, es la

voluntad, ésta debe de ser también el *substratum* de la fuerza que produce el movimiento de la sangre y la formación de sus vasos, puesto que es la sangre quien crea el músculo.

Al mismo tiempo, el curso de las arterias determina la forma y dimensiones de todos los miembros, de modo que la configuración del cuerpo está determinada por la circulación.

En términos generales puede decirse que la sangre que alimenta todas las partes del cuerpo es, como líquido primitivo del organismo, quien las ha creado y formado en su origen; y la nutrición de esas partes, que todo el mundo reconoce ser la función capital de la sangre, no es más que la continuación de esa creación.

Esta verdad ha sido perfectamente expuesta por Roesch, quien muestra que la sangre es el elemento primitivamente vivo, la fuente de la existencia y conservación de todas las partes del cuerpo; que de la sangre han salido todos los órganos y con ellos el regulador de sus funciones, el sistema nervioso que preside como ordenador y guía, ya la vida de los diferentes órganos en el interior, á título de elemento *plástico*, ya las relaciones con el mundo exterior, á título de elemento *cerebral*. «La sangre, dice, era carne y nervio al mismo tiempo y desde el instante en que el músculo se separó; el nervio quedó también separado en presencia de la carne.» Se sobreentiende que la sangre, antes de que sus partes sólidas se separen, tiene una constitución algo diferente de la que presenta después; era antes, como espesa Rösch, una masa primitiva líquida, caótica, animada, una especie de emulsión orgánica, en la cual todas las futuras partes del cuerpo están implícitamente contenidas y que no se

halla todavía coloreada de rojo. Esto previene la objeción que se podría sacar del hecho de que el encéfalo y la medula espinal comienzan á formarse antes de que la circulación sea visible y el corazón aparezca. Schultz se expresa en el mismo sentido. No creo, dice, que se pueda seguir sosteniendo la opinión de Baumgärtner de que el sistema nervioso se forma antes que la sangre, pues Baumgärtner no cuenta la formación de la sangre sino á partir del momento de la aparición de los glóbulos, cuando mucho antes, en el embrión y en la serie animal, la sangre aparece ya en forma de plasma puro.

En los invertebrados la sangre no se halla jamás coloreada de rojo, y sin embargo nadie, á excepción de Aristóteles, niega que tengan sangre. No está de más notar que, según Justino Kerner, una somnámbula eminentemente lúcida, decía: «Penetro mi interior con toda la profundidad humanamente posible; la fuerza de mi vida terrestre me parece que radica en la sangre, la cual, corriendo por los vasos, la trasmite por medio de los nervios á todo el cuerpo; pero la parte más noble es comunicada, en la región superior, al cerebro.»

De todo esto resulta que la voluntad se objetiva más inmediatamente en la sangre, que es lo que crea primitivamente al organismo, le da sus formas, le perfecciona con el crecimiento, y tras esto le conserva de una manera constante, ya por la renovación regular de todas sus partes, ya por la regeneración extraordinaria de alguna parte lesionada. Los primeros productos de la sangre son sus propios vasos, después los músculos, en la irritabilidad de los cuales la voluntad se muestra á la conciencia interna, y el corazón, á la vez músculo y vaso, verdadero foco y *primum mobile*

de la vida. Mas para la existencia y la conservación exterior del individuo, la voluntad ha menester todavía de dos sistemas accesorios; el uno para guiar y regular su actividad al interior y al exterior, el otro para la renovación perpetua de la masa de la sangre, ó sea un elemento director y un elemento conservador. Para este efecto ha creado los sistemas nervioso é intestinal; á las *funciones vitales*, que son las primitivas y esenciales, vienen á unirse subsidiariamente de esta suerte las *funciones animales* y las *funciones naturales*. En el sistema nervioso la voluntad sólo se objetiva de una manera mediata y secundaria, pues aquél no es más que un órgano auxiliar, un aparato por medio del cual la voluntad adquiere conocimiento de las circunstancias exteriores é interiores en que le es útil manifestarse. Las condiciones interiores son registradas por el sistema nervioso *plástico*; es decir, por el gran simpático, verdadero *cerebrum abdominale*, en calidad de simples *stimulus*, y la voluntad reacciona á consecuencia de ellos localmente, sin que el cerebro tenga conciencia de esto.

Las condiciones exteriores son percibidas por el cerebro como motivos, y la voluntad reacciona en este caso por actos exteriores y conscientes. El sistema nervioso es, en cierta manera, lo que constituye los tentáculos de la voluntad, tentáculos que ésta puede dirigir hacia lo exterior ó hacia lo interior. Los nervios, que parten del cerebro y de la medula espinal, se dividen desde su base en nervios sensitivos y nervios motores. Los sensitivos reciben los avisos de fuera, que se reúnen en el foco del cerebro, donde son elaborados y transformados en representaciones, las cuales suministran ante todo motivos. Los nervios motores, semejantes á correos, transmiten el resulta-

do del trabajo cerebral á los músculos, sobre los cuales obra ese trabajo como un estímulo y cuya irritabilidad es un fenómeno inmediato de la voluntad. Es probable que los nervios plásticos se dividan igualmente en sensitivos y motores, aunque en escala inferior.

Se puede explicar el papel de los ganglios en el organismo por el del cerebro, diciendo que son su diminutivo. Los ganglios se encuentran dondequiera que las funciones orgánicas del sistema vegetativo han menester de un vigilante. Tentados estamos á decir á este respecto que la voluntad, para llegar á sus fines, no tiene bastante con su acción simple y directa y necesita además una dirección y una inspección de aquella acción suya, á la manera de un trabajo donde, no bastando por sí sola la memoria, necesitamos tomar notas á cada instante. Para esto bastan en lo interior del organismo simples nudosidades nerviosas, precisamente porque todo sucede en el campo propio del organismo. Para lo que se halla situado fuera de ese campo hace falta un aparato del mismo género, pero más complicado: el cerebro con sus antenas, los nervios sensitivos, por medio de los cuales explora el mundo exterior. Pero en los órganos mismos que comunican con este gran centro nervioso, hay asuntos simples de suyo, que no requieren ser llevados ante ese tribunal supremo; una autoridad inferior basta para proveer lo necesario. Este es el oficio que desempeña la medula espinal por medio de los movimientos reflejos descubiertos por Marshall Hall, tales como el estornudo, el bostezo, el vómito, la segunda mitad de la deglución, etc.

La voluntad se halla presente en todo el organismo puesto que éste no es más que la voluntad hecha vi-

sible. El sistema nervioso existe para hacer posible, por medio de su inspección, la acción de esa voluntad, sirviéndola, por decirlo así, de espejo, donde pueda ver lo que hace, al modo que nos colocamos frente á un espejo para afeitarnos.

He aquí por qué se forma en nuestro interior una especie de pequeños *sensoriums*, los ganglios, encargados de funciones especiales, y, con todo, sencillas. El *sensorium* principal, el cerebro, es el magno é ingenioso aparato de las operaciones complicadas y variadas, relativas á las cosas del mundo interior, continua é irregularmente cambiantes. Cada localidad del organismo donde concurren filetes nerviosos para formar un nudo ganglionar, constituye en cierto sentido un animal separado y completo, dotado, por mediación de esos ganglios, de una especie de leve conocimiento, cuya esfera está limitada exclusivamente á las partes de donde llegan directamente los filetes nerviosos. Lo que hace á tales partes susceptible de ese cuasi-conocimiento, es evidentemente la voluntad y no podemos concebirlo de otra manera. Allí es donde descansa la *vita propria* de cada parte del cuerpo. Esto explica lo que acaece en los insectos, que en vez de medula espinal poseen un doble cordón nervioso provisto de ganglios espaciados regularmente, y en los cuales cada anillo ó sección del cuerpo, después de separado de la cabeza y del resto del tronco, puede vivir todavía varios días.

Así se explican igualmente algunos actos, cuyos motivos no vienen, en último término, del cerebro, á saber: el instinto y las inclinaciones industriosas de los insectos. M. Hall, cuyo descubrimiento de los movimientos reflejos he citado antes, nos da la verdadera teoría de los movimientos involuntarios. Los mo-

vimientos de esta especie son: los unos, normales ó fisiológicos; los otros, anormales ó patológicos. A la primera categoría pertenece la oclusión de las aberturas de entrada y salida del cuerpo, á saber, la de los esfínteres de la vejiga y del ano (que parten de los nervios raquídeos), la de los párpados durante el sueño (partiendo de los nervios del quinto par), la de la laringe (partiendo del nervio vago), cuando los alimentos deben franquearla, ó cuando trata de penetrar el ácido carbónico, y también la deglución á partir de la faringe, el bostezo, el estornudo, la respiración (por completo durante el sueño, y en parte sólo, durante la vigilia) y, en fin, la erección, la eyaculación, la concepción, etc.

A la segunda categoría pertenecen el balbuceo, los sollozos, el vómito, así como los calambres y convulsiones de todas clases, sobre todo en la epilepsia, en el tétano, hidrofobia, etc., los movimientos convulsivos que produce una corriente eléctrica ó cualquier otra excitación en miembros paralizados, es decir, que no se comunican ya con el cerebro, de igual modo que las convulsiones de los animales decapitados, y, en fin, todos los gestos y movimientos de las criaturas nacidas sin cerebro. Toda convulsión es una rebelión de los nervios de los miembros contra la soberanía del encéfalo; por el contrario, los movimientos reflejos normales son la autonomía legítima de los funcionarios de segundo orden. Todos estos movimientos son, pues, involuntarios, puesto que no parten del cerebro, ni se producen en virtud de motivos, sino en virtud de meras excitaciones. Estas excitaciones no llegan más que hasta la medula espinal ó hasta la medula oblonga, y de allí parte la reacción que produce el movimiento. Entre el cerebro y el motivo existe la

misma relación que entre la medula espinal y estos movimientos involuntarios; el nervio sensitivo y voluntario es para el encéfalo, lo que el nervio incidente y motor para la medula espinal. A pesar de esto, el verdadero motor en ambas clases de movimiento es la voluntad, lo cual resulta tanto más evidente, cuanto que los músculos que se mueven involuntariamente son casi siempre los mismos, que en otras circunstancias son movidos por la voluntad en los actos voluntarios, ó sea en aquellos en los cuales la conciencia íntima nos muestra que su primer motor es la voluntad. La excelente obra de Marshall Hall *On the diseases of the nervous system*, dilucida con particular claridad la diferencia entre la voluntad general ó inconsciente (*der Wille*) y la voluntad consciente determinada por motivos (*die Willkur*), viniendo á corroborar la verdad de mi teoría.

Como demostración intuitiva de todo lo que hemos dicho en este capítulo, fijémonos en la formación de aquellos organismos que más fácilmente se presentan á la observación. ¿Qué es lo que forma el pollo en el huevo? ¿Será una fuerza ó un procedimiento que viniendo de fuera penetra al través del cascarón? Ciertamente que no; el pollo se forma á sí mismo, y la misma fuerza que produce y acaba una obra tan complicada, tan bien combinada y tan conforme á su destino, es la que, después de terminada, rompe el cascarón y efectúa en lo sucesivo, como voluntad, todos los actos exteriores del pollo. Esa fuerza no podía hacer dos cosas á la vez; ocupada en formar un organismo, no podía al mismo tiempo vigilar lo exterior. Rematado el organismo, se consagra ya á las necesidades exteriores, bajo la dirección del cerebro con sus tentáculos que son los sentidos; este instrumen-

to, que ella ha elaborado de antemano para tal efecto y cuyo servicio no comienza hasta tanto que se despierta en la conciencia individual bajo la forma de inteligencia, es la linterna que alumbrá los pasos de la voluntad, es su *ἡγεμονικόν* y, es al mismo tiempo el portador del mundo exterior objetivo, por limitado que pueda ser el horizonte de este mundo en la conciencia de un pollo. Pero todo cuanto ese pollo pueda efectuar en lo sucesivo en el mundo exterior, con la ayuda de aquel órgano secundario, será secundario también é infinitamente menos importante que lo que él efectuó en su primitivo ser, cuando se creaba á sí mismo.

Hemos aprendido antes á ver en el sistema nervioso cerebral un órgano auxiliar de la voluntad, en el cual se objetiva ella secundariamente. Así, pues, el sistema cerebral, aunque no toma parte directa en las funciones vitales del organismo, sino que dirige solamente sus relaciones con lo exterior, tiene, no obstante por base el organismo, que le alimenta en recompensa de sus servicios; si, por consiguiente, la vida cerebral ó animal debe ser considerada como producto de la vida orgánica, de igual manera el cerebro con su función, el conocimiento ó inteligencia, pertenece también de una manera mediata y secundaria al fenómeno de la voluntad; en él también se objetiva la voluntad y se objetiva como voluntad de percibir el mundo exterior, es decir, á título de *querer conocer*. Por grande, por señalada que sea en nosotros la diferencia entre querer y conocer, el *substratum* definitivo de ambas cosas es el mismo: la voluntad como cosa en sí de todo fenómeno. Mas el conocimiento, es decir, la inteligencia, que se nos muestra en la conciencia individual como un elemento secundario, no es tan sólo un accidente de la voluntad, sino también su obra, y

debe ser siempre referido á ella aunque sea por una vía indirecta.

De igual modo que fisiológicamente el intelecto es la función de un órgano del cuerpo, desde el punto de vista metafísico es una de las obras de esa voluntad, de la cual es objetivación visible el cuerpo entero. Por consiguiente, la voluntad de conocer, considerada objetivamente, es el cerebro, como la voluntad de andar, considerada objetivamente, consiste en los pies, la de coger, en la mano; la de digerir, en el estómago; la de procrear, en las partes genitales, etc.

Toda esta objetivación, á la verdad, no existe, finalmente, más que para el cerebro, como intuición cerebral, pues en ésta es donde la voluntad se manifiesta como cuerpo organizado. En cuanto que el cerebro conoce, no es conocido él mismo, pero es el sujeto conocedor, el sujeto de todo conocimiento. En cuanto es conocido en la intuición objetiva, es decir, en la conciencia de las cosas exteriores, ó sea secundariamente, pertenece como órgano del cuerpo á la objetivación de la voluntad. Todo este proceso es un conocimiento de la voluntad por sí misma, parte de la voluntad y á ella torna, y constituye lo que Kant llamó el fenómeno en oposición á la cosa en sí. Lo que es conocido, lo que se hace representación, es, pues, la voluntad, y esta representación es lo que llamamos el cuerpo, el cual, siendo extenso en el espacio y móvil en el tiempo, no existe más que en virtud de las funciones cerebrales y solamente en el cerebro. Lo que conoce, por el contrario, lo que posee aquella representación es el cerebro, el cual no se conoce á sí mismo ni tiene conciencia de sí más que como intelecto, es decir, subjetivamente, como sujeto conocedor. Lo que percibido desde lo interior es facultad de conocer, visto desde fuera es

cerebro. Este es una parte del cuerpo, por cuanto forma parte de la objetivación de la voluntad, es decir, porque el *querer conocer* de la voluntad, ó sea su dirección hacia el mundo exterior, se objetiva en él.

Síguese de ahí que el cerebro, el intelecto, es, en verdad, dependiente del cuerpo, y éste, á su vez, dependiente del cerebro, pero sólo de una manera mediata, á saber, como objeto material y extenso en el mundo de la representación, pero no en sí, es decir, como voluntad. En definitiva, todo esto es la voluntad que se hace su propia representación y forma esa unidad que expresamos con la palabra *yo*.

El cerebro, en cuanto representado, es decir, formando parte del conocimiento exterior, ó sea como cosa secundaria, no es más que representación. Pero en sí, y en cuanto es él quien posee la representación es voluntad, pues ésta es el substratum real de todo fenómeno, y su *querer conocer* se objetiva bajo la forma de cerebro y funciones cerebrales. Recurriendo á una comparación que, aunque imperfecta, nos ayuda á comprender la naturaleza del fenómeno humano tal como aquí le consideramos, podemos tomar, por ejemplo la pila voltaica: los electrodos y el líquido representan el cuerpo, la acción química electromotriz, la voluntad y la tensión eléctrica que produce las sacudidas y las chispas la inteligencia. Pero *omne simile claudicat*.

En patología, en estos últimos tiempos, ha logrado introducirse la teoría *fasiátrica*, según la cual las enfermedades mismas son un trabajo curativo de la naturaleza para remediar los desórdenes nacidos en el organismo, combatiendo sus causas. En esta lucha, al llegar el momento decisivo de la crisis, la naturaleza alcanza el triunfo y consigue su fin ó sucumbe. Esta teoría halla su plena justificación en mi Filosofía, la

cual muestra cómo la fuerza vital, que aquí es activa en calidad de *vis naturae medicatrix*, es la voluntad. Esta, que trabaja durante la salud en todas las funciones orgánicas, asume poderes dictatoriales en los momentos en que los desórdenes orgánicos amenazan toda su obra, á fin de llegar por medidas extraordinarias y operaciones anormales (la enfermedad) á dominar las fuerzas rebeldes y restaurar el orden. Pretender, como Brandís, que la voluntad misma es quien se halla enferma, es un grosero error. Teniendo en cuenta este hecho, considerando además que en otra obra suya anterior, publicada en 1795, Brandis no sospecha siquiera que esa fuerza vital sea en sí la voluntad, sino que, al contrario, dice: «La fuerza vital no puede ser esa esencia que sólo conocemos por la conciencia, puesto que la mayor parte de nuestros movimientos son involuntarios. La hipótesis de que esa esencia, cuyo único carácter por nosotros conocido es la conciencia, pueda obrar inconscientemente sobre el cuerpo, es, por lo menos, arbitraria y no demostrada», y en otro pasaje: «A mi juicio no pueden refutarse las objeciones propuestas por Haller contra la opinión de que todos los movimientos de los seres vivientes son producidos por el alma»; atendiendo también á que el libro en que de repente afirma categóricamente que la fuerza vital es la voluntad, lo escribió á los setenta años; es decir, en edad en que no suelen concebirse grandes pensamientos originales, y observando, por último, que emplea mis propias expresiones: Voluntad y representación, y no los términos mucho más usados de facultad de querer y facultad de conocer, atendidas todas estas consideraciones y contra lo que yo creía antes, estoy actualmente convencido de que es de mí de quien ha tomado este importante pensamiento, y de

que, conduciéndose con la probidad que ahora se es-tila en el mundo de la ciencia, se ha guardado de de-cirlo. De esta cuestión trato más largamente en la se-gunda edición de *La Voluntad en la Naturaleza*.

El libro justamente célebre de Bichat, *De la vida y la muerte*, aporta esclarecimientos y testimonios con-vincentes en apoyo de la tesis expuesta en este capi-tulo. Sus juicios son el comentario fisiológico de los míos, y éstos el comentario filosófico de los de Bichat; unos y otros se comprenden mejor después de haber-los leído juntamente. Me refiero en particular á la pri-mera mitad de su obra, titulado *Investigaciones fisio-lógicas sobre la vida*. La exposición que hace descansa sobre la distinción entre la vida orgánica y la vida animal, que corresponde á la que yo hago entre la vo-luntad y la inteligencia. Los que se fijan en el sentido y no en la materialidad de las palabras no se dejarán inducir á error por la circunstancia de que él atribu-ye voluntad á la vida animal, pues entiende por vo-luntad, como todo el mundo, el libre albedrio, la vo-luntad consciente que se deriva indudablemente del cerebro, pero antes hemos demostrado que no es este el verdadero querer; es sólo un estudio, una compa-ración y compensación de los motivos, cuya conclu-sión ó producto aparece seguidamente como un acto voluntario.

Todo lo que yo atribuyo á la voluntad propiamente dicha, lo atribuye Bichat á la vida orgánica, y todo cuanto yo entiendo por inteligencia es para él la vida animal; ésta tiene para él su asiento únicamente en el cerebro y sus anejos; aquélla, por el contrario, reside en todo el resto del organismo. La oposición constante que establece entre ambas vidas, corresponde á la que yo veo entre la voluntad y el intelecto. El, como ana-

tómico y fisiólogo, parte de lo objetivo, es decir, de la conciencia de las demás cosas; yo, como filósofo, parto de lo subjetivo, de la conciencia de sí; es verdadera-mente grato observar que marchamos de acuerdo, como las dos voces de un dúo, en que cada una emite sonidos diferentes. Así, el que quiera comprenderme debe leerle, y para comprenderle más perfectamente que él mismo se comprendió, se necesita leer mis escri-tos. Bichat expone en el artículo 4.º que la vida orgá-nica comienza antes y acaba después que la vida ani-mal, y que, por consiguiente, como esta queda en sus-penso durante el sueño, la otra tiene una duración casi doble. En los artículos 8.º y 9.º nos muestra cómo la vida orgánica cumple sus funciones de una manera perfecta desde el principio y por sí misma, mientras que la vida animal requiere mucho ejerci-cio y un largo aprendizaje. Pero el artículo más in-teressante es el 6.º, en que expone que la vida animal se limita únicamente á las operaciones intelectua-les y se desenvuelve fría y sin interés, mientras por el contrario, las emociones y las pasiones tienen su asiento en la vida orgánica, aunque tomen sus moti-vos de la vida animal ó cerebral; sobre este asunto es-cribió diez páginas admirables, que podría copiar aquí íntegras. En la página 50 dice: «Es sorprendente, sin duda, que las pasiones no tengan nunca su término ni su origen en los diversos órganos de la vida animal; y que, por el contrario, las partes que sirven á las funciones internas sean constantemente afectadas por ellas y aun las determinen según el estado en que se encuentran.

»Esto es, sin embargo, lo que la estricta observación nos enseña. Digo, desde luego, que el efecto de toda especie de pasión, constantemente ajeno á la vida ani-

mal, es producir un cambio, una alteración cualquiera en la vida orgánica.» Más adelante expone el efecto de la cólera sobre la circulación y los latidos del corazón; después el del júbilo, y, por último, el del miedo. Describe la influencia de estas mismas emociones y otras similares sobre los pulmones, el estómago, los intestinos, el hígado, las glándulas y el páncreas; señala cómo el pesar disminuye la nutrición y cómo, sin embargo, la vida animal ó cerebral no es afectada por esto y prosigue tranquilamente su curso. Cita también el hecho de que para indicar una operación intelectual nos llevamos la mano á la cabeza, y, por el contrario, para expresar el amor, el gozo, la tristeza ó el odio, nos la llevamos al corazón, al estómago, á las entrañas; hace observar que sería un mal comediante el que hablando de sus penas se llevara la mano á la cabeza, y hablando de un esfuerzo de la inteligencia se la pusiese sobre el corazón; recuerda también que mientras los sabios aposentán el alma en la cabeza, el pueblo, con seguro instinto, expresa la diferencia entre el intelecto y las afecciones de la voluntad por medio de frases muy exactas, diciendo, por ejemplo: una cabeza capaz, una cabeza sensata, una cabeza sobresaliente, y, por el contrario, un buen corazón, un corazón cariñoso, ó bien: la ira corre por mis venas; me remueve la bilis; la alegría me hace estremecer las entrañas; los celos me envenenan la sangre, etc. Después añade: «los cantos son el lenguaje de las pasiones, de la vida orgánica, como la palabra ordinaria es el del entendimiento, el de la vida animal; la declamación es el término medio, an. ma el frío lenguaje del cerebro con la expresiva lengua de los órganos internos, del corazón, del hígado, del estómago, etc». El resultado á que llega es el siguiente:

«La vida orgánica es el término á donde conducen y el centro de donde parten las pasiones.»

Nada más propio que esta admirable y profunda obra para demostrar, de un modo cierto y luminoso, que el cuerpo no es más que la voluntad corporizada, (es decir, percibida en virtud de las funciones cerebrales, en el tiempo, el espacio y la causalidad), de donde se sigue, que la voluntad es lo primitivo y lo espontáneo, y la inteligencia, simple función cerebral, lo secundario y derivado. Pero lo más maravilloso, lo que me ha causado más grata sorpresa en la sucesión de las ideas de Bichat, es que este gran anatómico, guiado por consideraciones puramente fisiológicas, ha llegado á explicar la inmutabilidad del carácter moral por el hecho de que la vida animal, y, por tanto, la función cerebral, es la única sometida á la influencia de la educación, del ejercicio, de la instrucción y del hábito, mientras que el carácter moral pertenece á la vida orgánica, es decir, á la de todas las demás partes con exclusión del cerebro, y las circunstancias exteriores no pueden modificarle.

No puedo menos de citar el siguiente pasaje que se halla en el art. 9, § 2: «Tal es, pues, la diferencia entre las dos vidas del animal (la vida cerebral ó animal y la vida orgánica) respecto á la desigualdad de perfección de los diversos sistemas de funciones de que cada una de ellas resulta, es á saber: que en la una el predominio ó la inferioridad de un sistema con relación á los otros, depende casi siempre de la actividad ó la inercia mayores ó menores de ese sistema, del hábito de obrar ó no obrar; y en la otra, por el contrario, ese predominio ó inferioridad dependen inmediatamente de la contextura de los órganos y nunca de su educación. He aquí por qué el temperamento

físico y el carácter moral no son susceptibles de cambio por la educación, que tan prodigiosamente modifica los actos de la vida animal, pues, como hemos visto, aquellos pertenecen á la vida orgánica. El carácter es, si así puedo expresarme, la fisonomía de las pasiones; el temperamento la de las funciones internas, pero siendo siempre las mismas unas y otras, teniendo una dirección que el hábito y el ejercicio no alteran jamás, es evidente que el temperamento y el carácter se hallan exentos del imperio de la educación. Esta puede moderar la influencia del segundo, perfeccionar lo bastante el juicio y la reflexión para que su imperio sea superior al del carácter, fortificar la vida animal á fin de que resista los impulsos de la vida orgánica. Pero pretender por medio de la educación, desnaturalizar el carácter, dulcificar ó exaltar las pasiones de que éste es la expresión habitual, ensanchar ó disminuir su esfera, es empresa análoga á la de un médico que tratase de elevar ó de rebajar algunos grados, por toda la vida, la fuerza de contracción ordinaria del corazón en estado de salud ó que quisiera precipitar ó retardar habitualmente el movimiento natural de las arterias, necesario para su acción. Diríamos á este médico que la circulación, la respiración, etc., no están bajo el dominio de la voluntad (*Wilkür*), y que no pueden ser modificadas por el hombre sin pasar al estado morbozo. La misma observación debemos hacer á los que creen que se cambia el carácter, y por ende las pasiones, puesto que éstas son un producto de la acción de todos los órganos internos, ó, al menos, tienen allí especialmente su asiento.»

Los lectores que estén al corriente de mi Filosofía, imaginarán fácilmente la satisfacción que me produce

hallar en las convicciones de este hombre eminente, arrebatado á la ciencia demasiado temprano, y que había formado sus convicciones en otro campo distinto del mío, la confirmación, y casi me atrevería á decir, la prueba matemática de mis propias ideas.

Una prueba especial de que el organismo es el fenómeno visible de la voluntad, es el hecho de que la mordedura de los perros, los gatos, los gallos, y quizá de otros animales en un estado de cólera muy violenta, produce heridas fácilmente mortales; la mordedura del perro puede ocasionar al hombre mordido hasta la hidrofobia, aunque el animal no esté rabioso, ó sea después de morder cuando rabie. La ira extremada, ¿qué es sino la voluntad más determinada y violenta de aniquilar al objeto contra quien se dirige?, lo cual se corrobora por el hecho de que la saliva adquiere inmediatamente un carácter maléfico, un poder en cierto modo mágico, lo que prueba que la voluntad y el organismo son verdaderamente la misma cosa. Asimismo se observa que una gran contrariedad pueda dar instantáneamente á la leche de una nodriza propiedades tan perniciosas que el niño sea presa inmediatamente de convulsiones mortales.

Nota relativa á lo que he dicho respecto de Bichat.

Bichat, como he dicho, sondeó con mirada penetrante lo más profundo de la naturaleza humana, y expuso sus admirables investigaciones que son de lo más profundamente pensado que posee la literatura francesa. Sesenta años después aparece M. Flourens, y en su libro *De la vida y la inteligencia*, abre una polémica, en la cual no se avergüenza de declarar falso, sin más trámites, cuanto Bichat había sacado á luz sobre cuestión tan importante y en la cual tenía tan especial competencia. ¿Y qué es lo que M. Flou-

rens opone á Bichat? ¿Argumentos ó razones contrarias? Nada de eso. Afirmaciones (1) y autoridades, y éstas de las menos valederas y más singulares, á saber: Descartes... y Gall. Es de advertir que M. Flourens es cartesiano; para él, Descartes era todavía, en el año 1858, «el filósofo por excelencia». Ciertamente fué Descartes un grande hombre, pero lo fué tan sólo por haber abierto una vía; en toda su doctrina no hay una palabra de verdad, y apelar hoy á él como á una autoridad, es sencillamente ridículo. En el siglo XIX, un cartesiano en filosofía es lo mismo que un partidario del sistema de Ptolomeo en astronomía ó del de Sthal en química. Mas para M. Flourens, los dogmas de Descartes son artículos de fe. Descartes dijo: «Las voluntades son pensamientos.» Luego esto debe de ser verdad, aunque cada cual abrigue la persuasión íntima de que el querer y el pensar se diferencian como lo blanco y lo negro; cosa que he podido demostrar y explicar en el capítulo XIX, tan clara y fundadamente como puede apetecerse, apoyándome constantemente en la experiencia.

Ante todo, según Descartes, el oráculo de M. Flourens, existen dos sustancias totalmente distintas: el cuerpo y el alma. M. Flourens, como cartesiano ortodoxo, dice en consecuencia: «Lo primero es separar hasta en las palabras lo perteneciente al cuerpo de lo perteneciente al alma» (I, 72). Nos enseña además que esta «alma reside única y exclusivamente en el cerebro» (II, 137), desde donde, según un pasaje de Descartes, envía sus mensajeros, los *spiritus animales*,

(1) «Todo lo relativo al entendimiento pertenece á la vida animal», dice Bichat, y en esto no cabe duda; «todo lo relativo á las pasiones pertenece á la vida orgánica», y esto es absolutamente falso ¿De veras? *decrevit Florentius magnus*.

á los músculos, pues ella misma no puede ser afectada más que por el cerebro; las pasiones tienen su asiento en el corazón, al cual pueden afectar, pero su lugar en el cerebro. Así es, verdaderamente, como habla el oráculo de M. Flourens, y éste se halla de tal modo persuadido de ello que lo repite dos veces, como si fuera una oración (I, 33; II, 135) á fin de confundir infaliblemente al *ignorante* de Bichat que no sabe lo que son el alma y el cuerpo, que no conoce más que la vida animal y la vida orgánica, y al cual se digna enseñar que hay que distinguir cuidadosamente entre las partes donde tienen su asiento las pasiones y aquellas otras partes que son afectadas por ellas. Según esto, las pasiones obran en un punto mientras residen en otro. Los objetos materiales no obran jamás sino en el lugar en que se encuentran, pero las cosas suceden de otro modo á lo que parece, en esa alma inmaterial. Me devano los sesos para saber lo que Flourens y su oráculo pueden entender por esa distinción entre lugar y asiento, entre afectar y residir.

El error fundamental de M. Flourens y de su Descartes, proviene de que confunden los motivos ú ocasiones de las pasiones, que en su calidad de representaciones residen efectivamente en la inteligencia, en el cerebro, con las pasiones mismas que, á título de movimiento de la voluntad residen, como sabemos, en todo el cuerpo, que es la voluntad que se ha hecho visible.

La segunda autoridad de M. Flourens es la de Gall. Al comenzar el capítulo XX, he dicho (desde la segunda edición) (1): «El error capital de Gall en su craneo-

(1) En la primera edición, publicada en 1818, *El Mundo como voluntad y como representación*, se componía sólo del volumen anteriormente traducido en la biblioteca de Ju-

logía consiste en haber colocado en el cerebro órganos de las cualidades morales.» Pero lo que yo condeno y rechazo es precisamente lo que M. Flourens aprueba y admira, pues lleva en el corazón la máxima cartesiana: «las voluntades son pensamientos». Así, dice (pág. 144): «El primer servicio que Gall ha prestado á la fisiología (?) ha sido reducir lo moral á lo intelectual y hacer ver que las facultades morales y las intelectuales son del mismo orden, colocándolas á todas, tanto á las unas como á las otras, única y exclusiva en el cerebro.» Toda mi Filosofía, y especialmente el capítulo XIX del presente volumen, está consagrada á refutar este importante error. M. Flourens, por el contrario, no se cansa de juzgarle verdad y de felicitar á Gall por haber hecho ese descubrimiento. Oigámosle hablar (pág. 147): «Si pretendiera clasificar los servicios que nos ha prestado Gall, diría que el primero ha sido referir las facultades morales al cerebro.»—Pág. 153: «Sólo el cerebro es el órgano del alma, y del alma en toda la plenitud de sus funciones (como se ve, por todas partes aparece el *alma simple* de Descartes, como la medula de la cuestión); es el asiento de todas las facultades morales, como de todas las facultades intelectuales.—Gall ha reducido lo moral á lo intelectual, ha colocado las cualidades morales en el mismo asiento, en el mismo órgano que las facultades intelectuales.»—¡Cuán humillados debemos sentirnos Bichat y yo por tanta ciencia! Pero hablando seriamente, ¿qué puede haber que más desanime y hasta repugne que el ver rechazar lo que es verdadero y profundamente pensado, para preconizar lo

risprudencia, Filosofía é Historia de *La España Moderna*. Los complementos que forman esta segunda parte, no aparecieron hasta 1844 en la segunda edición.—(N. DEL T.)

falso y lo absurdo; ver precipitadas de su pedestal verdades hondamente ocultas, difíciles de descubrir al cabo de largas meditaciones, y de importancia suprema, para instalar de nuevo el antiguo y vulgar error que había costado tanto tiempo y tanto trabajo vencer; pudiéndose temer que sean perdidos por largo tiempo los progresos, de suyo tan difíciles, del espíritu humano? Pero tranquilicémonos: *Magna est vis veritatis et praevaleret.*

M. Flourens es indisputablemente un hombre de gran mérito, mas este mérito le ha contraído principalmente por sus investigaciones experimentales. Pero es probado que las verdades primordiales no pueden ser descubiertas por la experiencia, sino tan sólo por la reflexión y la penetración. Así es como, á fuerza de meditar y por virtud de la profundidad de su espíritu, Bichat pudo descubrir una verdad inaccesible á todos los experimentos de M. Flourens, aun cuando este cartesiano sincero y consecuente, martirizase animales á centenares. Le habría yo deseado que se enterara á tiempo ó que tuviera quién le advirtiese del peligro. La temeridad y la suficiencia, tales como puede producirlas una inteligencia superficial apegada á los prejuicios, y con las cuales se arroga M. Flourens el derecho de refutar, corregir y hasta amonestar á un pensador como Bichat, y todo esto por meras afirmaciones sobre la base de creencias de viejas y sobre la fe de fútiles autoridades, tienen su origen en la institución de las Academias. Los que ocupan sus sillones, acostumbrados á obsequiarse mutuamente con el título de «ilustre colega», no podían menos de llegar á considerarse como iguales de los hombres más eminentes que han existido, juzgándose oráculos y queriendo decidir soberanamente de lo verdadero y de lo

falso. Esto me da ocasión y derecho para decir de una vez, abiertamente, que los espíritus realmente superiores y privilegiados, que nacen á largos intervalos, para iluminar al mundo, y al número de los cuales pertenece Bichat, son grandes «por la gracia de Dios» y se parecen á los «ilustres colegas» que forman las Academias (donde aquellos otros no suelen ocupar más que el sillón 41), como los príncipes de la sangre se parecen á los numerosos representantes del pueblo, elegidos de entre la multitud. Un secreto pudor debería advertir á los señores académicos (los hay á hornadas, de los que aludo) que no se metieran con hombres semejantes, sin poseer antes razones de las más sólidas que oponerles y no meras afirmaciones en contrario. Invocar los *placita* de Descartes como argumento, en nuestros días, es de lo más ridículo que puede imaginarse.

CAPITULO XXI

OJEADA RETROSPECTIVA Y REFLEXIÓN MÁS GENERAL

Si la inteligencia no fuese de naturaleza secundaria, como hemos visto en los dos capítulos anteriores, sería imposible que todo cuanto se efectúa sin ella, es decir, sin que intervenga la representación, como, por ejemplo, la procreación, el desarrollo y conservación del organismo, la curación de las lesiones, la regeneración ó la restauración parcial de las partes lesionadas, las crisis saludables en las enfermedades, las obras de la industria de los animales, y, en general, los productos del instinto, sería imposible, repito, que todo esto resultase infinitamente mejor hecho y más acabado que cuanto ejecuta el intelecto; más perfecto que todas las obras y todas las creaciones conscientes y deliberadas de los hombres, las cuales, comparadas con aquellas otras, parecen trabajos de un colegial. La palabra *Naturaleza*, en general, expresa todo lo que obra, todo lo que se desenvuelve, todo lo que se crea sin intervención de la inteligencia. Todo el libro segundo de esta obra, así como mi tratado *De la Voluntad en la Naturaleza*, tienen por principal asunto mostrar que esto es idéntico á la voluntad. La posibilidad de convencernos de ello viene de que la inteligencia en forma de conciencia individual nos lo muestra in-

mediata y claramente en nosotros mismos; sin esto no lo habríamos sabido jamás, ni por nosotros mismos ni por las cosas exteriores y tropezaríamos constantemente con fuerzas naturales incomprensibles. Debemos hacer abstracción mentalmente de este concurso de la inteligencia, cuando queremos llegar á la esencia íntima de la voluntad en sí, á fin de penetrar por ahí, hasta donde es posible, en lo más profundo de la naturaleza.

Dicho sea de pasada, mi antípoda directo es el filósofo Anaxágoras, que había admitido arbitrariamente que el principio primero, el origen universal de las cosas es el *νοος*, la inteligencia, el conocimiento; pasa este filósofo por haber sido el primero que sentó dicha teoría. Según él, el mundo existió en la percepción antes de existir en sí, mientras que, á mi juicio, la voluntad inconsciente es la que ha producido el mundo real, cuyo desenvolvimiento ha tenido que progresar por mucho tiempo antes de llegar en la conciencia animal á la percepción y á la inteligencia, de manera que en mi doctrina el pensamiento surge al final. Parece, según el testimonio de Aristóteles (*Metafísica*, I, 4), que el mismo Anaxágoras no pudo sacar partido alguno de su *νοος*; no hizo más que proponerlo, y lo dejó plantado como una imagen á la entrada de un santuario, sin hacer el menor uso de él en sus explicaciones de la naturaleza, salvo en algunos casos apurados que no sabía cómo resolver. Toda *Fisico-Teología* no es más que el desenvolvimiento de ese error, que consiste en admitir que el modo más perfecto de formación del mundo es el debido á la intervención de una inteligencia. Todo sistema de este género es un impedimento absoluto para un estudio profundo de la naturaleza.

Desde Sócrates hasta nuestros días, lo que forma el objeto principal de las interminables discusiones filosóficas, es el ente de razón denominado *alma*. Vemos á la mayor parte de los filósofos afirmar su inmortalidad, lo cual significa su esencia metafísica, pero hay otros que apoyándose en los hechos que establecen irrefutablemente que el intelecto se halla bajo la dependencia absoluta de órganos materiales, no cesan de afirmar lo contrario. El alma ha sido considerada por todos y ante todo como absolutamente simple, pues de ahí es de donde se sacaba la prueba de su ser metafísico, de su inmaterialidad y de su inmortalidad, aunque ésto no sea en manera alguna una consecuencia necesaria de aquéllo. En efecto, aunque no podemos concebir la destrucción de un ser corporal más que por la descomposición de sus elementos, no se sigue de ahí que un ser simple no pueda aniquilarse de alguna otra manera, v. gr., por decrecimiento gradual. El punto de partida de mi doctrina consiste en descartar esta hipótesis de la simplicidad del ser subjetivamente consciente, del yo, mostrando que las manifestaciones de las cuales se deducía esta simplicidad provienen de dos fuentes muy diferentes. Demuestro que la *inteligencia* es de naturaleza física, que es la función de un órgano material del cual depende, y sin el cual es tan imposible conocer como lo es coger una cosa sin manos, y que, por consiguiente, pertenece al mundo de los fenómenos, de cuya condición participa; siento, por otra parte, que la voluntad no está ligada á ningún órgano especial, que está presente en todas partes, que en todas partes es el motor y el creador verdadero, y que es, por consiguiente, la condición de todo el organismo; que ella es de hecho el substratum metafísico del fenómeno en general; que le ha prece-

dido en vez de seguirle como la inteligencia, y que, por tanto, el fenómeno depende de la voluntad y no ésta del fenómeno. El cuerpo mismo resulta una simple representación, pues no es más que la manera especial con que la voluntad se manifiesta en la intuición del intelecto ó en el cerebro.

La voluntad, que en todos los sistemas anteriores al mío, por diferentes que sean entre sí en lo demás, es considerada como uno de los últimos resultados, es para mí el primero de todos. No es la voluntad, sino la inteligencia lo que el cuerpo arrastra consigo en su destrucción, puesto que la inteligencia no es más que una función del cerebro. Esta heterogeneidad de la voluntad y la inteligencia, así como la naturaleza secundaria de la última, explican cómo el hombre se siente eterno é indestructible en el fondo de su conciencia individual, y, sin embargo, no conserva reminiscencia alguna del más allá de la vida, ni *a parte ante*, ni *a parte post*. No quiero anticipar aquí el pasaje del cuarto libro en que trato de la indestructibilidad real de nuestro ser, pues mi propósito se limita ahora á precisar el punto con el cual se relaciona aquel estudio.

Cuando llamo al cuerpo una mera representación, el concepto es sin duda incompleto, aunque desde mi punto de vista sea perfectamente justificado; depende esto de que una existencia extensa en el espacio, mutable en el tiempo y sometida rigurosamente á las leyes de la causalidad, sólo es posible en la *representación*, pues esas condiciones de espacio, de tiempo y de causalidad sólo se dan en las formas del conocimiento, ó sea en el cerebro; allí es donde una existencia tal puede aparecer objetivamente, es decir, como un cuerpo extraño. Por eso nuestro propio

cuerpo no puede existir en tales condiciones mas que en una inteligencia, en un cerebro. No conocemos nuestro cuerpo con las cualidades de extensión y mutabilidad más que de una manera *mediata*; es una imagen que se forma en nuestro cerebro con ayuda de los sentidos y del entendimiento. Sólo conocemos *inmediatamente* nuestro cuerpo por la acción muscular y por el sentimiento del dolor ó del bienestar, que pertenecen ante todo y directamente á la voluntad.

Relacionando la una con la otra esas dos maneras diferentes de conocer nuestro propio cuerpo, se llega seguidamente á concebir que aunque todos los demás objetos poseen igualmente la misma existencia objetiva que sólo es posible en el cerebro, no se sigue de ahí que fuera del cerebro carezcan de existencia en absoluto, sino que *en sí* deben de ser idénticos á lo que la conciencia individual nos muestra como voluntad.

es posible esa inteligencia, cómo es necesaria y lo que produce. Este es el punto de vista empírico desde el cual se considera al mundo con cuanto encierra, como dado de una manera absoluta, puesto que se hace de él el punto de partida. Este sistema es, ante todo, zoológico, anatómico, fisiológico, y necesita ser combinado con el primero para elevarse hasta llegar á ser filosófico. Las únicas bases que hasta el presente posee nos han sido suministradas por los zoólogos y los fisiólogos, y principalmente por los franceses. Hay que colocar en primera fila á Cabanis, cuya excelente obra *Des rapports du physique et du moral de l'homme*, abrió el camino á estos estudios en la esfera de la filosofía. Los trabajos de Bichat son de la misma época, pero abarcan una esfera infinitamente más vasta. Debo citar también á Gall, aunque su fin principal sea falso. La ignorancia y los prejuicios han acusado á este sistema de materialista porque, limitándose á la experiencia pura, ignora la sustancia inmaterial llamada alma. Los recientes progresos de la fisiología del sistema nervioso, debido á los trabajos de Carlos Bell, de Magendie, de Marshall Hall y de otros han enriquecido y rectificado los objetos de estas investigaciones. Una doctrina filosófica como la de Kant, que no tiene en cuenta esta manera de considerar la inteligencia, es unilateral, y, por tanto, insuficiente. Deja entre nuestro conocimiento filosófico y nuestro conocimiento fisiológico una vasta laguna que impide al espíritu satisfacerse cumplidamente.

Todo cuanto he dicho sobre la vida y actividad del cerebro en los dos capítulos anteriores, así como las consideraciones expuestas bajo el epígrafe *Fisiología vegetal* en mi tratado *De la voluntad en la Naturaleza* y también algunas de las contenidas en el capítulo titu-

CAPITULO XXII (1)

DE LA INTELIGENCIA CONSIDERADA OBJETIVAMENTE

Hay dos maneras radicalmente diferentes de considerar la inteligencia, cuya diversidad depende de la del punto de vista en que nos colocamos en cada una de ellas; mas á pesar de su oposición, debe de ser posible conciliarlas.

La una es la manera subjetiva, que partiendo de lo interior y tomando la conciencia por dato, nos muestra el mecanismo por el cual pasa el mundo al conocimiento y cómo se forma allí con ayuda de los materiales suministrados por los sentidos y el entendimiento. Locke fué quien fundó esta teoría y Kant la elevó á una perfección infinitamente superior. Nuestro primer libro, con sus complementos, está consagrado á ella.

El sistema contrario es la manera objetiva de considerar la inteligencia. Su punto de partida es lo exterior y su dato no es la conciencia de nosotros mismos, sino los otros seres conscientes de sí mismos y del mundo, en los cuales se estudia la relación entre su inteligencia y sus demás cualidades, y se ve cómo

(1) Este capítulo se refiere á la segunda mitad del § 27 del primer volumen.

lado *Anatomía comparada*, forman parte de estos estudios objetivos sobre la inteligencia. Con todo, no creo superfluo dar aquí un bosquejo del conjunto de resultados á que he llegado en este punto.

Para darse cuenta de una manera clara del contraste radical entre los modos antes expuestos de considerar la inteligencia, se necesita, llevando las cosas al extremo, grabar en el espíritu que aquello que desde uno de sus puntos de vista se percibe inmediatamente como pensamiento reflexivo y como intuición viviente, no es, desde el otro punto de vista, más que la función fisiológica de una viscera; el cerebro: debemos hasta considerarnos autorizados para afirmar que todo ese mundo objetivo, tan ilimitado en el espacio, tan infinito en el tiempo, no es, propiamente hablando, más que una especie de movimiento ó de afección en el seno de la masa pastosa contenida en la caja del cráneo. Sorprendidos, nos preguntamos entonces: ¿qué es ese cerebro cuyo funcionamiento produce el fenómeno de los fenómenos? ¿Qué es esa materia, especie de papilla que puede destilarse y refinarse hasta tal punto, que la irritación de cualquiera de sus moléculas puede hacer de ella la condición y el sostén de la existencia de todo el mundo de los fenómenos? El asombro temeroso que se apodera de nosotros frente á estas cuestiones es lo que ha hecho nacer la hipótesis de la esencia simple de un alma inmaterial que reside en el cerebro. Yo me resuelvo intrépidamente y digo: esa masa en forma de papilla es, como todas las demás partes vegetales y animales, una formación orgánica semejante á sus congéneres de condición más humilde, alojadas más modestamente en los cráneos de nuestros hermanos que no poseen razón y hasta en aquellos que, colocados en lo más bajo de la escala,

tienen sólo un destello de percepción. Esta masa orgánica es, con todo, el último producto de la naturaleza, el que supone todos los demás como anteriores á él. Pero en sí y fuera de la representación, el cerebro es voluntad como todo lo demás. *Ser para los demás es representarse, ser en sí es querer*; de ahí viene el que no lleguemos nunca á la esencia de las cosas por la vía puramente objetiva. Cuando desde fuera y empíricamente se trata de penetrar hasta su interior, este interior se trueca en nuestras manos en algo exterior: la medula del árbol lo mismo que su corteza, el corazón del animal lo mismo que su piel, el blastodermo y el *vitellus* del huevo lo mismo que el cascarón. Al contrario, por la vía subjetiva, el acceso á lo interior nos está abierto siempre; en primer lugar, en el fondo de nosotros mismos, hallamos la voluntad, y guiados por la analogía con nuestro propio ser, debemos poder descifrar los otros seres y llegar á admitir que una existencia en sí, independiente del conocimiento, es decir, de la representación en la inteligencia, no se puede concebir más que como *querer* como voluntad.

Prosiguiendo este estudio de la inteligencia considerada desde el punto de vista objetivo, y remontándonos todo lo lejos posible, hallaremos que la necesidad del conocimiento, en general, nace de la multiplicidad y la existencia separada de los seres, por consiguiente, de la individuación. Concibamos que no existiera más que un solo ser; este ser no tendría necesidad de conocer, pues no habría nada que fuese diferente de él y que tuviera que asimilarse indirectamente por medio del conocimiento, es decir, en imágenes y nociones. Sería ese mismo ser todo en todo, no le quedaría nada que conocer, no habría nada ex-

traño á él que pudiera percibir como objeto; por el contrario, en el seno de la multiplicidad de los seres, cada individuo se encuentra en una situación de aislamiento respecto de los demás, de donde resulta la necesidad del conocimiento. El sistema nervioso, con ayuda del cual cada criatura se conoce á sí misma ante todo, se halla limitado por la piel; sin embargo, en el cerebro donde aquél se eleva hasta la inteligencia, el individuo franquea ese límite, con ayuda de su forma de conocimiento, la causalidad, y así se produce en él la intuición, la conciencia de cosas diferentes de él, de objetos situados en el tiempo y en el espacio, y que cambian bajo la dirección de la causalidad.

En este sentido, es más exacto decir: «lo diferente sólo puede conocer lo diferente», que decir con Empédocles: «sólo lo semejante conoce su semejante», lo cual es un aforismo bien incierto y equívoco, aunque desde cierto punto de vista sea verdadero, v. gr., aplicado á esta reflexión de Helvetio, tan bella por el pensamiento como por la expresión «Sólo el espíritu siente al espíritu; es una cuerda que sólo suena al diapasón.» Esto concuerda también con lo que dijo Xenófanes: *Sapientem esse oportet eum, qui sapientem agniturus sit*, y esto es de cierto un gran quebranto en la vida.

Pero, por otra parte, sabemos que también la multiplicidad de semejantes no es posible más que en el tiempo y en el espacio, es decir, en las formas del conocimiento. El espacio no se produce sino en cuanto el ser cognosciente mira hacia afuera, y es su manera de concebir que alguna cosa es diferente de él. Pero acabamos de ver antes que el conocimiento en general tiene por condiciones la multiplicidad y la diversidad. Luego conocimiento y multiplicidad ó individuación,

existen y desaparecen á la vez puesto que lo uno es condición de lo otro reciprocamente. De ahí se deduce que más allá del fenómeno, en la esencia en sí de las cosas, que ignora el tiempo y el espacio, así como la multiplicidad, de que ambos son condición, no puede existir conocimiento. Esto es lo que el budhismo designa con la expresión *Pratschna Paramita*, es decir, más allá de todo conocimiento. Conocer las cosas en sí, en el sentido más estricto, es, pues, imposible, por la razón de que allí donde comienza la esencia de las cosas termina el conocimiento, que por su propia naturaleza íntima no puede aplicarse más que al fenómeno. El conocimiento resulta de una limitación que le ha hecho necesaria, á fin de ensanchar y dilatar los límites.

Considerado objetivamente, el cerebro es la florecencia del organismo; allí donde éste adquiere su mayor perfección y complejidad, alcanza también el cerebro su más completo desarrollo. Sabemos por el capítulo anterior, que el organismo es la objetivación de la voluntad; luego el cerebro, porción de ese organismo, pertenece también á la objetivación dicha. Además, por cuanto el organismo es la voluntad visible, siendo én sí la voluntad misma, deducimos que toda afección del organismo debe afectar al mismo tiempo é inmediatamente á la voluntad; es decir, que ésta ha de sentirse impresionada agradable ó desagradablemente. Sin embargo, la sensibilidad más elevada, producto de un desenvolvimiento más completo del sistema nervioso, hace que los órganos de los sentidos nobles, esto es, de los sentidos objetivos (la vista y el oído) experimenten las afecciones delicadas que son propias de ellos, sin que por sí mismas y directamente afecten á la voluntad, es decir, sin ser doloro-

sas ó gratas, pues pasan a la conciencia en el estado de sensaciones indiferentes nuevamente percibidas. Este refinamiento de la sensibilidad llega en el cerebro á tal altura, que la sensación provoca una reacción que no parte directamente de la voluntad, sino que es, ante todo, un acto espontáneo del entendimiento, por el cual se opera el paso de la sensación directamente percibida á su *causa*, de donde resulta, luego que el cerebro ha agregado la forma del espacio, la intuición de un objeto exterior. El punto donde el entendimiento efectúa la transición de la impresión producida en la retina, que no es todavía más que una afección del cuerpo y en este sentido de la voluntad, á la causa de dicha impresión, causa que con ayuda de la forma del espacio es proyectada fuera como objeto exterior y diferente de la propia persona, este punto puede ser considerado como el límite entre el mundo como voluntad y el mundo como representación, ó bien como el lugar donde comienza este último. Pero en el hombre, esta espontaneidad del acto cerebral, que en definitiva parte igualmente de la voluntad, va más allá de la simple intuición y de la concepción inmediata de las relaciones de causa, pues forma con estas intuiciones nociones abstractas, con las cuales se pone á actuar, es decir, á *pensar*; esto es lo que constituye la razón humana.

El pensamiento es, pues, lo más lejano y apartado de las afecciones del cuerpo; éstas pueden, aumentando, degenerar en dolor hasta en los órganos sensoriales, puesto que el cuerpo es voluntad objetivada. Por consiguiente, la representación y el pensamiento pueden ser considerados como la florescencia de la voluntad en el sentido de que son el producto de un organismo más perfeccionado y más alto, y de que el organismo,

considerado en sí mismo y fuera de toda representación, es la voluntad. En mi sistema, la existencia del cuerpo presupone el mundo como representación, en cuanto que como cuerpo ú objeto real forma parte de ese mundo; por otro lado, la representación presupone igualmente el cuerpo, puesto que no se produce sino en virtud de una función orgánica. Lo que forma la base del fenómeno es la voluntad exclusivamente; sólo ella tiene existencia en sí, sólo ella es lo primitivo, ella es quien, por virtud de ese proceso, ya explicado, reviste la forma de representación, es decir, pasa á la existencia secundaria del mundo de los objetos ó del conocimiento.

Los filósofos que precedieron á Kant, con contadas excepciones, explican el procedimiento del conocer partiendo del extremo opuesto. Comienzan por suponer lo que llaman alma; un ser cuya naturaleza íntima, cuya función especial fuese el pensamiento, y, más especialmente, el pensamiento abstracto, los conceptos, que le pertenecerían en propiedad, tanto más plena cuanto más se apartasen de la intuición. (Ruego al lector que lea la *Observación* consignada al final del § 6 de mi Memoria sobre *El Fundamento de la Moral*.)

Este alma se introduce, no se explica cómo, en el cuerpo, y allí todo la altera en su pensar; primeramente las sensaciones y las percepciones, luego los apetitos que de ellas nacen, sobre todo cuando se transforman en emociones y pasiones; pero el elemento propio y primitivo de esta alma, es el pensamiento puro: la abstracción; entregada á ella no se ocupa el alma más que de universales, de nociones innatas y de *aeternae veritates*, y desdeña profundamente todos los objetos de la intuición. De ahí viene ese desprecio con el cual hablan todavía, al presente,

los profesores de filosofía, de la sensación y de lo concerniente á los sentidos, que presentan como la fuente principal de toda inmoralidad, cuando, por el contrario, los sentidos con ayuda de las funciones *a priori* de la inteligencia son los que nos proporcionan la intuición, fuente límpida é inocente de todos nuestros conocimientos, de la cual saca el pensamiento toda su sustancia. Nos sentimos tentados á creer que esos señores, al hablar de la sensación, no atienden más que al supuesto sexto sentido de los franceses.

Como acabo de decir, se ha hecho del pensamiento abstracto, último producto del conocimiento, su resultado primero y primitivo, tomando así el fin por el principio. Pero como, según he demostrado, la inteligencia se deriva del organismo, y por éste de la voluntad, sin la cual no existiría, síguese de ahí que sin la voluntad no encontraría tampoco materia ni ocupación, pues todo cuanto puede ser objeto del conocimiento no es más que objetivación de la voluntad.

No es sólo la percepción del mundo exterior ó conciencia externa la que se halla determinada por el cerebro y sus funciones, sino también la conciencia de sí mismo. La voluntad en sí es inconsciente é inconsciente permanece en la mayor parte de sus manifestaciones. El mundo secundario de la representación se une á ella para que adquiera conciencia de sí, al modo que la luz no se hace visible sino por los cuerpos que la reflejan, sin los cuales se perdería en las tinieblas sin haber obrado. La voluntad ha menester darse cuenta de sus relaciones con el mundo exterior, y crea para este efecto el cerebro en el individuo animal; por eso se produce la conciencia íntima en el sujeto cognosciente, que percibe los objetos exteriores como reales, y su propio yo como entidad que quiere.

En efecto, esa sensibilidad, que aunque elevada á su mayor altura en el cerebro, se halla repartida en toda la masa del cuerpo, debe comenzar por reunir todos los rayos de su actividad y por concentrarlos, en cierto modo, en un foco situado no fuera como el de los espejos cóncavos, sino al interior, como el de los convexos. Entonces hace ella que corra por ese punto la línea del tiempo, sobre la cual debe aparecer cuanto en el tiempo se representa; esta dirección es la forma primera y esencial del conocimiento, la forma del sentido íntimo.

El foco colector de la actividad cerebral es lo que Kant llama «la unidad sintética de la percepción». Por él llega la voluntad á conocerse á sí misma; ese foco ó principio cognosciente, percibe su identidad con la base de la cual se deriva, es decir, con la voluntad, y así se produce el yo. Pero ese foco de la actividad cerebral es, sin embargo, ante todo, sujeto puro del conocimiento, y á título de tal puede ser espectador frío y desinteresado de la voluntad, ser simplemente su guía y su consejero y llegar á ser capaz de elevarse á la concepción del mundo exterior, fuera de toda consideración de agrado ó de disgusto de la voluntad. Mas cuando se vuelve hacia lo interior, reconoce que la voluntad es el principio de su producción y se unifica con ella en la conciencia del yo.

Ese foco de la actividad cerebral (ó sujeto conocedor) es simple, puesto que es un punto indivisible, pero no es por eso una sustancia (un alma), sino un estado. Aquella cosa cuyo estado es, no puede conocerlo más que indirectamente como por reflejo, y la cesación del estado no implica en manera alguna la destrucción de aquello á que el estado pertenece. El yo conocedor y consciente se refiere á la voluntad como

la imagen focal se refiere al espejo cóncavo; y como esa imagen, no tiene más que realidad condicional, y propiamente hablando, aparente. Lejos de ser (como enseña Fichte, por ejemplo) el fenómeno primero, no es en realidad sino fenómeno terciario, puesto que supone el organismo, el cual á su vez supone la voluntad. Reconozco de buen grado que todo cuanto acabo de exponer no es, en el fondo, más que imagen y comparación, y aun en parte, mera hipótesis; mas no se olvide que hemos llegado á un punto al cual apenas puede elevarse el pensamiento y al que con mayor motivo no alcanza la demostración. Ruego á los lectores que relacionen con esto lo que he dicho sobre el mismo asunto en el capítulo XX.

Así, pues, sabemos que el ser en sí de todo cuanto existe en el mundo es la voluntad, y que el conocimiento, la conciencia son fenómenos secundarios que vienen á agregarse accesoriamente en los seres colocados en los grados superiores de la escala. Sin embargo, la diferencia que resulta entre unos y otros seres de la presencia y de los diversos grados del conocimiento y la inteligencia es infinitamente grande y abunda en consecuencias importantes.

La existencia subjetiva de la planta no puede ser considerada más que como un débil simulacro ó semejanza de la conciencia, como una sombra de bienestar ó de pena, y aun en este infimo grado la planta sólo se conoce á sí misma y nada de lo exterior conoce. El animal inferior más inmediatamente cercano á la planta se ve ya obligado, por virtud de necesidades más fuertes y determinadas más específicamente, á extender la esfera de su existencia más allá de los límites de su cuerpo. El conocimiento le da los medios para ello, percibe oscuramente el medio más próximo que

le suministra motivos para obrar en el sentido de su conservación. Entonces entra en escena el *medium* de los motivos, y ese *medium* es el mundo existente en el tiempo y en el espacio, el mundo como representación, por pálida, vaga y crepuscular que sea todavía ésa humilde y primera claridad. Pero poco á poco va acentuándose más precisamente, ganando en extensión y en profundidad á medida que el cerebro se va perfeccionando en la serie ascendente de los seres organizados. Este desenvolvimiento gradual del cerebro, es decir, de la inteligencia y de la claridad de las representaciones, es producido por las exigencias crecientes y cada vez más complicadas de estos fenómenos de la voluntad. Esas exigencias son siempre las que dan el impulso, pues la naturaleza (ó sea la voluntad objetivada) no crea nada sin necesidad y menos que otra cosa produciría, sin ser menester, un cerebro perfeccionado, que representa la más difícil de sus obras: obedece constantemente la naturaleza á su ley de parsimonia: *natura nihil agit frustra et nihil facit supervacaneum*. Ella ha provisto á cada animal de los órganos indispensables para su conservación y de las armas que necesita para sus luchas; he expuesto esta tesis en mi tratado *La Voluntad en la naturaleza*, capítulo *Anatomía comparada*. Basándose en las mismas consideraciones, le ha provisto también del órgano más importante, á saber: el cerebro, con su función que es la inteligencia. Cuanto más compleja es la organización de un ser á consecuencia de su desenvolvimiento más perfecto, más variadas y más específicamente determinadas son también son necesidades y al mismo tiempo su satisfacción se vuelve más difícil y eventual. Es menester un campo de exploración más extenso, una percepción más exacta, un discerni-

miento más preciso de las cosas del mundo exterior con todos sus pormenores y relaciones. Así vemos que las facultades del conocimiento, lo mismo que sus órganos, cerebro, sentidos y nervios, se perfeccionan á medida que nos elevamos en la escala de los seres, y al mismo tiempo que el sistema cerebral se desarrolla más, la conciencia del mundo exterior se hace más clara, más múltiple y perfecta.

La comprensión del mundo exterior exige entonces mayor atención, y en lo alto de la escala esa necesidad de la atención llega á ser tan grande, que á veces obliga á perder de vista momentáneamente las relaciones de la inteligencia con la voluntad, para que la comprensión pueda ser más pura y más exacta. En el hombre es donde se presenta positivamente ese caso de separación marcada entre el conocimiento y la voluntad. Este es un punto importante que no toco aquí mas que para indicar su lugar y volver sobre él en lo sucesivo.

Este último progreso en el desenvolvimiento del cerebro y en el perfeccionamiento de las facultades de conocimiento, lo efectua la Naturaleza, como todos los anteriores, en virtud de la multiplicidad creciente de las necesidades, ó sea en provecho de la voluntad. Lo que ésta persigue y alcanza en el hombre es en el fondo la misma cosa, ni más ni menos, que se propone en el animal, á saber: la nutrición y la propagación. Mas los medios para llegar á estos resultados se han multiplicado, aumentado y especializado de tal suerte por virtud de la organización del hombre, que ha sido indispensable reforzar la inteligencia en grado infinitamente mas considerable que todos los inferiores ó por lo menos ha sido este el camino más fácil para llegar al fin. Y como la inteligencia, es por su in-

dole propia, un instrumento de empleo múltiple, susceptible de ser aplicado á los usos más diferentes, la Naturaleza, fiel á su ley de parsimonia, ha podido hacer frente con la inteligencia sola á todas las exigencias de esta infinita variedad de necesidades; por eso ha dejado al hombre desnudo, privado de armas naturales para el ataque ó la defensa, dotado de fuerza muscular relativamente escasa, sujeto á la caducidad, provisto de una resistencia mínima á las privaciones y á las influencias adversas, ha encomendado completamente el remedio á ese único y precioso instrumento, al cual sólo ha tenido que añadir la mano, tomada del grado inmediatamente inferior: del mono. Mas esa inteligencia, que con tal superioridad se nos muestra, no se limita á reforzar la percepción de los motivos, á aumentar su variedad, y, en general, á ampliar indefinidamente el horizonte de los deseos; aumenta todavía en sumo grado la claridad con la cual la voluntad adquiere el conocimiento de sí misma, y esto lo logra con la luz que se difunde por toda la conciencia, la cual, sostenida por la facultad del conocimiento abstracto, llega hasta la reflexión perfecta.

De ahí, así como también de la vehemencia que implica para la voluntad la necesidad de sostener una inteligencia tan potente, resulta un aumento de todos los afectos y la posibilidad de las pasiones, que en realidad no conoce el animal. La violencia de la voluntad camina al par del desenvolvimiento de la inteligencia, por cuanto ésta tiene su origen en las exigencias crecientes y en las reclamaciones cada vez más apremiantes de la voluntad; además, el querer y el intelecto se prestan mutuo apoyo. En efecto; la vivacidad del carácter se halla ligada á la mayor energía de

los latidos del corazón y de la circulación, los cuales refuerzan físicamente la actividad cerebral.

Por otra parte, la claridad de la inteligencia, al permitir una comprensión más viva de las circunstancias exteriores, sobreexcita los afectos producidos por estas circunstancias. Así, por ejemplo, las terneras se dejan tranquilamente amontonar y trasladar á una carreta; los cachorros del león, por el contrario, cuando se les separa de su madre, no cesan de agitarse y de rugir; los niños, en análogas circunstancias, se desesperarían y gritarían hasta morir. La vivacidad y las rabietas del mono están en estrecha relación con su inteligencia, ya muy desarrollada. En razón á esta relación recíproca, el hombre se halla sometido á mayores dolores que el animal, si bien es capaz de experimentar más goce en las emociones del placer y satisfacción. Su inteligencia le hace también el aburrimiento más sensible, al mismo tiempo, que es para el individuo, en el cual ha alcanzado un alto grado de perfeccionamiento, una fuente inagotable de ocupaciones agradables. En suma, el fenómeno de la voluntad en el hombre se relaciona con el fenómeno de la voluntad en los animales superiores como una nota musical con su quinta, tomada dos ó tres octavas más abajo. Las diferencias de inteligencia, y, por tanto, de conocimiento, son igualmente muy grandes y graduadas hasta lo infinito en las diferentes especies animales. La conciencia que debemos reconocer á la planta, pero que sólo denominamos así por analogía, es, en relación con la existencia subjetiva, mucho más vaga aún de un cuerpo inorgánico, aproximadamente lo que la conciencia de un animal inferior es en relación con esa cuasi conciencia del vegetal. Se puede representar de una manera sensible estas gradaciones infinitas de la

facultad de conocimiento, comparándolas á las velocidades diferentes de que están animados los puntos desigualmente distantes del centro en un disco en rotación. Pero la imagen más exacta y hasta la imagen natural de estos grados, según digo en el libro III, es la *gamma* ó escala musical en toda su extensión, desde el sonido más grave, perceptible por el oído, hasta el más alto. El grado de conciencia es lo que determina la naturaleza de la existencia de un ser, pues la existencia inmediata es la existencia subjetiva. La existencia objetiva subsiste sólo en la conciencia de los demás, y se da allí para ellos; es, pues, una existencia mediata. Y así como los seres se diferencian tanto, según el grado de conciencia que poseen, son idénticos en la voluntad, en el sentido de que la voluntad es común á todos.

La diferencia que hemos hallado entre la planta y el animal, y después entre las diferentes especies animales, la hallamos también entre unos y otros hombres. También aquí el elemento secundario, la inteligencia, establece por virtud de la claridad que da á la conciencia y de la precisión del conocimiento una diferencia fundamental en la naturaleza de la existencia y en su grado. Cuanto más elevado es el grado de conciencia, más exactos y encadenados son los pensamientos, más claras las percepciones y más enérgicos los sentimientos. Todo gana en profundidad, en ternura, melancolía, júbilo y dolor. Los espíritus superficiales y vulgares ni siquiera son capaces de experimentar verdadero gozo: vegetan en una especie de letargo. Habrá quien no halle en su conciencia más que una concepción mezquina del mundo exterior, con el sentimiento único de su propio ser y de los motivos cuya aprehensión le es necesaria para la conservación

y recreo de su existencia; para otros la conciencia es una cámara oscura en la cual se dibuja el macrocosmos.

Siente que lleva en sí un pequeño mundo que se halla anidado en su cerebro, mundo que comienza á agitarse y á vivir y al que desearía reproducir en lo exterior.

La diferencia que los grados extremos y opuestos de las facultades intelectuales establecen entre hombre y hombre, en toda su manera de ser es tan grande, que la diferencia entre un rey y un mozo de cordel parece insignificante en comparación.

Y aquí también, como en las especies animales, hay conexión visible entre la vehemencia de la voluntad y el grado de la inteligencia. El genio se determina por un temperamento apasionado; no puede concebirse un genio flemático; parece como que la naturaleza al encontrar una voluntad desmesuradamente grande, dotada de apetitos violentos, la une, como complemento conveniente, una inteligencia anormalmente desarrollada. Físicamente se explica esto por la mayor energía con que las arterias de la cabeza hacen vibrar el encéfalo aumentando su plasticidad. El volumen, la calidad y la forma del cerebro son una segunda condición, incomparablemente más rara que la anterior.

Por lo demás, los flemáticos poseen, por lo general, facultades intelectuales muy medianas; los pueblos del Norte, que considerados en conjunto son de temperamento frío y flemático, son visiblemente inferiores en ingenio á las poblaciones meridionales vivas y apasionadas. Sin embargo, Bacon (*De augment. Scient.* l. VI, cap. 3) hizo la observación muy exacta, de que cuando un hombre del Norte está bien

dotado por la naturaleza, podrá elevarse á alturas á que jamás llegaría un meridional. Por eso es absurdo tomar, como de ordinario se hace, por escala de comparación entre las naciones desde el punto de vista intelectual, los grandes ingenios que han producido; esto equivale á fundar la regla sobre las excepciones. Lo que hay que considerar es la gran mayoría de cada nación, pues una golondrina no hace verano.

Conviene observar aquí que esa naturaleza apasionada, que es una condición del genio, unida á su viva concepción de las cosas, provoca en la vida práctica cuando la voluntad se halla en juego, y sobre todo en los acontecimientos que se presentan bruscamente, una tal sobreexcitación de las emociones, que la inteligencia se turba y extravía, mientras que el flemático conserva, en esas mismas circunstancias, el pleno uso de sus facultades, aunque éstas sean menores, y puede conseguir entonces resultados superiores á los que alcanzarían los más grandes genios. Se ve, pues, que si el temperamento apasionado favorece la calidad primitiva de la inteligencia, el temperamento frío favorece su empleo. He aquí por qué el verdadero genio no es capaz más que de producciones teóricas, para las cuales puede elegir el momento propicio. Este momento será aquel en que la voluntad se encuentre completamente serena y en que ninguna nube venga á alterar el límpido espejo de las concepciones. En la vida práctica el genio hace á los hombres desmañados, inútiles y con frecuencia infelices. Este es el cuadro que Goethe pintó en el Tasso. Si el genio, propiamente dicho, descansa sobre la fuerza absoluta de la inteligencia, á costa de una vehemencia desmesurada también del temperamento, en cambio la superioridad en la vida práctica, que hace los grandes capitanes y

los grandes estadistas, descansa sobre la fuerza *relativa* de la inteligencia, es decir, sobre la mayor dosis de inteligencia que puede ir unida á la menor violencia de las emociones y al menor ímpetu del carácter; éstas son las naturalezas hechas para desafiar las tempestades. Firmeza de la voluntad, tranquilidad imperturbable del temperamento, y con esto un entendimiento sólido y agudo; he aquí lo que se necesita para aquel efecto. Todo lo que exceda de esta medida perjudica, pues un desenvolvimiento demasiado grande de la inteligencia es un obstáculo para la firmeza del carácter y la energía de la voluntad. Este género de superioridad es menos extraordinario cien veces menos raro que el otro, y así vemos aparecer en todos tiempos grandes guerreros y grandes políticos, tan luego como hay circunstancias que favorecen su actividad. Por el contrario, hay que esperar siglos á que nazca un gran poeta ó un gran filósofo, pero la humanidad debe satisfacerse con estas raras apariciones, pues nos quedan las obras de estos genios, que no están hechas sólo para el presente como las de los otros.

Es también muy conforme con la ley de parsimonia de la naturaleza el que ésta no otorgue la superioridad intelectual en general mas que á muy pocos individuos y que haya hecho del genio la más rara de las anomalías, reservando á la gran multitud humana la dosis de inteligencia estrictamente necesaria para la conservación del individuo y de la especie. Las grandes y numerosas necesidades de la humanidad, que van multiplicándose á medida que se satisfacen, exigen como cosa indispensable que la inmensa mayoría de los hombres pase su vida ocupada en trabajos manuales groseros y puramente mecánicos; ¿de qué les serviría un ingenio vivo, una fantasía ardien-

te, una inteligencia sutil y una perspicacia penetrante? Todo esto serviría sólo para hacerlos desgraciados é incapaces para sus trabajos. Por eso la Naturaleza procede con la mayor avaricia en la distribución del más precioso de sus dones.

Hay que mirar las cosas desde este punto de vista para no ser injusto cuando se quiere determinar lo que puede esperarse de los hombres en general en materia de producciones intelectuales. Por ejemplo: los sabios, que sólo por razones exteriores han sido inducidos á hacerse sabios, deberían ser juzgados como hombres que la naturaleza había destinado en realidad á ser agricultores; los mismos profesores de filosofía deberían ser apreciados con este criterio, y se vería entonces que sus obras responden perfectamente á lo que podía esperarse de ellas en términos de equidad.

No carece de interés la observación de que en las comarcas meridionales, donde las necesidades de la vida pesan menos gravemente sobre los habitantes y les dejan mayores ocios, las facultades intelectuales adquieren, hasta en el pueblo bajo, mayor vivacidad y finura. Fisiológicamente, es notable que el exceso de peso del encéfalo sobre la medula espinal y sobre los nervios, que, según el importante descubrimiento de Sämmering, da la verdadera medida del grado de inteligencia, tanto en las especies animales como en el hombre, aumente también la movilidad inmediata, la agilidad de los miembros, porque aquella relación tan desigual coloca á los nervios motores en una dependencia mayor del cerebro, á lo cual es verosímil que se una la circunstancia de que el cerebelo, director inmediato de los movimientos, participa de la perfección cualitativa del cerebro; los dos juntos dan en-

tonces á los movimientos voluntarios mayor facilidad, más rapidez y más flexibilidad, y esta concentración de la fuente de toda actividad produce el resultado que Lichtenberg alababa en estos términos, refiriéndose á Garrick: «parece estar presente en cada músculo de su cuerpo». Así, la torpeza en el andar indica lentitud en la marcha de los pensamientos y se la mira con razón, al igual que la flacidez de las facciones y la expresión adormecida de la mirada, como señal de falta de inteligencia, lo mismo en un individuo particular que en un tipo nacional. Otro síntoma de las condiciones fisiológicas antes expuestas es un hecho que se observa en muchos individuos, á saber: que cuando hablan mientras van andando se ven obligados á pararse, si la conversación con su interlocutor se hace más sostenida; esto obedece á que su cerebro, luego que tiene que encadenar algunos pensamientos, carece de la fuerza requerida para atender al movimiento de las piernas por conducto de los nervios motores, de tal modo la dosis de inteligencia que les ha correspondido ha sido medida parcamente.

De toda esta consideración objetiva sobre la inteligencia y sobre su origen, resulta que aquélla se halla destinada á suministrarnos los datos indispensables para la vida individual y la propagación, pero no á presentarnos lo que es independiente del sujeto conocedor, es decir, la esencia misma de las cosas y del mundo. Lo mismo que es para la planta su sensibilidad á la luz, por virtud de la cual el tallo, según va creciendo, se dirige hacia los rayos luminosos, es el conocimiento para el animal y el hombre en cuanto á la especie, pero en cuanto al grado se desarrolla según las necesidades de uno ú otro. En todos los seres animados el oficio de la percepción consiste en mostrar-

les las relaciones que existen entre ellos y las demás cosas, y no en representar en la conciencia del sujeto que conoce la esencia propia, la esencia absolutamente real de las cosas. La inteligencia nacida de la voluntad está llamada únicamente á servir á ésta; se halla organizada para ese sólo fin, y su tendencia es, pues, exclusivamente práctica. Esto continúa siendo verdadero cuando pasamos de la significación metafísica á la significación moral de la vida; también en este sentido vemos que la inteligencia ha sido dada al hombre para que dirija su conducta. Una facultad de este género, exclusivamente apropiada para resultados prácticos, no podrá nunca, por su misma naturaleza, comprender más que las relaciones mutuas de las cosas y no lo que éstas son en sí. El gran error original ha sido tomar el conjunto de estas relaciones por la esencia absoluta del mundo tal como es en sí; creer que los diferentes modos de ser percibidas esas relaciones por el cerebro, según sus propias leyes *a priori*, eran las leyes eternas de la existencia de toda cosa, y construir sobre todo estos sistemas ontológicos, cosmológicos y teológicos; este fué el error fundamental, al cual vino á poner término la doctrina de Kant. Por consiguiente, en este punto, mi estudio *objetivo* y en gran parte fisiológico de la inteligencia, viene á coincidir con el estudio *trascendental* de Kant, y hasta puedo decir que en cierto sentido mi estudio se presenta como un atisbo *a priori* de las consideraciones de este filósofo, puesto que tomando un punto de partido situado fuera del terreno en el que aquél se colocó y por medio de consideraciones genésicas, demuestro como necesario lo que él prueba también por medio de hechos, de hechos sacados de la conciencia. En efecto; resulta de mis consideraciones objetivas so-

bre la inteligencia que el mundo como representación, tal como existe en el tiempo y en el espacio, y tal como muda siguiendo las leyes rigurosas de la causalidad es, ante todo, un fenómeno fisiológico, una función del cerebro que éste desempeña á impulso de ciertas excitaciones venidas de fuera, pero con arreglo á sus propias leyes.

Se concibe, pues, de antemano, que lo que se produce en esta función misma, es decir, por ella y para ella, no puede ser considerado como la esencia de las cosas en sí, que existe independiente y separada de esa función, sino que representa únicamente la manera de funcionar, que se halla sometida tan sólo á una modificación muy subordinada por parte de lo que existe fuera del cerebro; esta modificación es la excitación que pone en actividad á las funciones.

De conformidad con esto, Locke negaba á las cosas en sí todo lo que la sensación suministra á la percepción, y lo atribuía á los sentidos; Kant, persiguiendo el mismo fin por el mismo camino, fué más lejos y demostró que todo lo que la percepción intuitiva, propiamente dicha, hace posible, á saber, el tiempo, el espacio y la causalidad, no es más que una función cerebral, pero se abstuvo de emplear este término de fisiología, que nos es impuesto por la índole de las presentes consideraciones relativas al lado real opuesto al lado trascendental del asunto. Por la vía analítica llegó Kant á este resultado: que no conocemos más que los fenómenos. Mis consideraciones objetivas sobre la inteligencia y su formación, muestran claramente lo que significa esta expresión enigmática: los *fenómenos* son los motivos para uso de la voluntad individual, tales como se representan en la inteligencia (que aparece objetivamente bajo la forma de cerebro) creada para

este efecto por la voluntad: estos motivos, percibidos hasta todo lo lejos que nos es posible seguir su encadenamiento, forman con la totalidad de sus relaciones ese mundo objetivamente existente en el tiempo y en el espacio, que llamo yo el mundo como representación: En el punto de vista en que se colocó Kant, hay un extremo disonante relativo á la inteligencia, que mi teoría hace desaparecer. Kant establece que la inteligencia no conoce las cosas en sí, sino tan sólo meros fenómenos, lo cual le lleva á tropezar paralogismos é hipóstasis sin fundamento alguno, resultado, dice, «de sofismas ó mixtificaciones procedentes no de los hombres, sino de la razón misma y contra los cuales no puede precaerse el más sabio: pues aun en el caso de que, á costa de gran esfuerzo, consiga evitar el error, no puede librarse jamás de la apariencia, que constantemente le acosa y le engaña».

Estas palabras ¿no permiten suponer que la inteligencia está destinada intencionalmente á inducirnos á error? Pero las observaciones objetivas que he expuesto acerca de la inteligencia y su génesis muestran que, destinada exclusivamente á resultados prácticos, no es aquélla más que el *medium* de los motivos; que su misión está cumplida con presentarnos exactamente esos motivos, y que si con el conjunto de los fenómenos que se nos aparecen así objetivamente y con sus leyes, tratamos de reconstruir el ser en sí de las cosas, lo hacemos por nuestra cuenta y riesgo y bajo nuestra exclusiva responsabilidad.

Sabemos, en efecto, que esa fuerza íntima de la naturaleza, originariamente inconsciente y rodeada de tinieblas, que después de haberse elevado hasta la conciencia individual, se descubre á ésta como volun-

tad, no puede llegar á esa altura más que creando un cerebro animal dotado de la función del conocimiento, después de lo cual el fenómeno del mundo intuitivo se produce en ese cerebro. Pero afirmar que ese mero fenómeno cerebral, así como la regularidad con que invariablemente se producen las funciones del cerebro, son cosas idénticas con el ser en sí del mundo y de las cosas, ser independiente del cerebro, que existía antes que éste y existirá después que el cerebro desaparezca, es evidentemente saltar más allá de la conclusión lícita.

De ese *Mundus phaenomenon*, de esa intuición que para producirse necesita tantas condiciones diversas, están sacadas todas nuestras nociones, las cuales sólo tienen valor para ese mundo, ó, por lo menos, sólo lo tienen en cuanto se refieren á él. Así, pues, como dice Kant, no tienen esas nociones más que un empleo inmanente y no trascendente, lo cual quiere decir que las nociones, materia primera del pensamiento, y con mayor razón los juicios nacidos de la combinación de aquellas, son incapaces de suministrar al espíritu la comprensión de la naturaleza de las cosas en sí y del encadenamiento verdadero del mundo y de la vida; intentararlo siquiera sería tanto como querer expresar en medidas superficiales la capacidad estereométrica de un cuerpo.

Nuestra inteligencia, destinada desde su origen á servir para los vulgares designios de la voluntad, no tiene que percibir más que las relaciones de las cosas, y no su sustancia y naturaleza propia; es, pues, una fuerza superficial que se limita á la corteza de las cosas; conoce las *species transitivas*, pero no penetra en el propio ser de las cosas. Por eso no hay cosa alguna, ni la más sencilla é insignificante, que podamos

percibir y comprender á fondo; siempre, y dondequiera que sea, queda algo enteramente inexplicable. Siendo como es la inteligencia un producto de la Naturaleza, calculado únicamente para sus designios, los místicos cristianos tuvieron razón al llamarla *la luz de la Naturaleza*, y al mantenerla en sus verdaderos límites, pues la Naturaleza es el único objeto del cual es sujeto cognosciente aquélla. En esta expresión hallamos ya el pensamiento que ha hecho nacer la crítica de la razón pura. Por la vía directa, es decir, por la aplicación ilegítima, inmediata de la inteligencia y de sus datos, no podemos concebir el mundo, y cuanto más nos sumergimos en meditaciones sobre este asunto, más nos enredamos en enigmas indescifrables; esto depende precisamente de que la inteligencia es una cosa secundaria, un mero resultado del perfeccionamiento progresivo de la naturaleza de las cosas; el mundo la ha precedido y la inteligencia se produjo más tarde, cuando el querer inconsciente desde el fondo de su noche hacia la luz y apareció como voluntad en la conciencia, nacida al mismo tiempo. Lo que ha precedido al conocimiento, la condición que le hace posible y constituye su base propia, no puede ser percibida por la inteligencia, de igual modo que el ojo no puede verse á sí mismo. En cambio, las relaciones entre ser y ser, que son cosas superficiales, son las materias á las cuales puede alcanzar el conocimiento por medio de su aparato intelectual compuesto de las formas del espacio, del tiempo y de la causalidad. Como el mundo se ha producido sin el concurso de la inteligencia, ésta no puede abarcar la esencia total de aquél, y como ella supone ya presente la existencia de las cosas, el origen del mundo no cae dentro de su jurisdicción. Se halla limitada á las relaciones entre

aquello que nos ofrece el mundo, y esto le basta á la voluntad individual, de la cual es sirviente la inteligencia, pues ésta, lo repito, tiene por condición la Naturaleza, ocupa un lugar en ella y forma parte de la misma, no pudiendo, por tanto, colocarse en frente de ella desde un punto de vista aislado de manera que pudiese abarcar su ser entero objetivamente y á fondo. Lo que la inteligencia puede conseguir, ayudada por la fortuna, es comprenderlo todo en la Naturaleza, salvo la Naturaleza misma, al menos directamente.

Por desconsoladora que sea para la metafísica esta condición de la inteligencia, limitada por su esencia y su origen, ofrece, sin embargo, un aspecto consolador. Quita al lenguaje de la Naturaleza ese valor absoluto que quiere atribuirle el naturalismo propiamente dicho. Por consiguiente, cuando la Naturaleza nos muestra á todo ser viviente como salido de la nada y destinado á volar á ella después de una efímera existencia; cuando parece que se complace en producir sin cesar nuevos seres para destruirlos sin descanso, sin poder crear nada que dure; cuando, por consiguiente, no vemos nada duradero más que la *materia*, que, creada é imperecedera, produce todas las cosas de su seno (de donde parece derivarse su nombre de *mater rerum*), y junto á ella su colaboradora la *forma*, tan fugitiva como aquélla es permanente, que muda á cada instante, que no puede mantenerse más que en tanto que permanece parasitariamente unida á la materia (ya á esta parcela de ella, ya á la otra parcela), y que se desvanece en cuanto pierde este apoyo, de lo que son testigos el *ichtyosaurus* y el *paleotherium*, cuando vemos todo esto, no podemos menos de reconocer en ello la expresión directa y sincera de la Naturaleza; pero al mismo tiempo, visto el origen y la

calidad de la inteligencia, no podemos conceder á estas manifestaciones una veracidad incondicional, sino, por el contrario, una veracidad muy restringida, que Kant caracterizó bien denominándola *fenómeno* en oposición á la *cosa en sí*.

Si, á pesar de esta naturaleza limitada de la inteligencia, por un rodeo, es decir, reflexionando largamente y combinando de un modo artificial el conocimiento objetivo y externo con los datos de la conciencia íntima, llegamos á una cierta comprensión del mundo y de la esencia de las cosas, esta comprensión será, con todo, muy limitada, enteramente mediata y relativa; no será, en todo caso, más que una trasposición en sentido alegórico á las formas del conocimiento, un *quaedam prodire tenus* que deja todavía tras sí muchos problemas no resueltos.

Aquí es donde reside la falta capital del antiguo dogmatismo, bajo todas sus formas, dogmatismo que Kant echó por tierra. En efecto; el dogmatismo parte enteramente del conocimiento, es decir, del mundo como representación, sirviéndose de sus leyes para deducir y reconstruir todo lo que existe. Para llegar á este fin, admitía el dogmatismo al mundo como representación con sus leyes, como existente sin reserva y dotado de una absoluta realidad, cuando toda su existencia es radicalmente relativa y no es más que el resultado ó el fenómeno del ser en sí que le sirve de base; en otros términos, el dogmatismo creaba una ontología cuando no había materia más que para una dianoilogía. Kant demostró por medio de las propias leyes del conocimiento todo lo que hay en éste de subjetivamente condicionado y de absolutamente inmanente; probó así que el conocimiento es incapaz de todo uso trascendental, y por eso llamó con mucha exacti-

tud á su doctrina *Critica de la razón pura*. En su demostración procedió por un lado haciendo ver que siendo una parte considerable del conocimiento conocimiento *a priori*, y, por consiguiente, enteramente subjetivo, se oponía fuertemente á todo conocimiento objetivo, y por otro lado, sentando que los principios del conocimiento puramente objetivo, cuando se siguen hasta el fin, conducen á contradicciones. Pero se precipitó demasiado al admitir que fuera del conocimiento objetivo, es decir, fuera del mundo como representación, no hallamos nada dado, á no ser la conciencia, de la cual se sirvió aquel filósofo para establecer lo poco que queda en su sistema de metafísica, á saber: la teología moral, á la cual no concede más que un valor puramente práctico, y de ningún modo valor teórico. Olvidó que aunque el conocimiento objetivo, ó sea el mundo como representación, no nos ofrece ciertamente más que fenómenos con su encadenamiento y su serie causal infinita, sin embargo, nuestra propia esencia íntima necesariamente forma parte del mundo de las cosas en sí, pues en él es donde debe de tener su raíz, y si bien no podemos ahondar tan profundamente que descubramos esa raíz, ha de sernos posible, con todo, allegar algunos datos que expliquen los vínculos que relacionan el fenómeno con la cosa en sí.

Este es el camino que yo he seguido, el cual me ha permitido ir más lejos que Kant y franquear los límites que éste había señalado; pero me he mantenido siempre en el terreno del razonamiento reflexivo, y, por consiguiente, de la lealtad, sin esas farfarronerías y esas apelaciones á una *intuición intelectual* ó á un *pensar absoluto*, que han caracterizado á la pseudo filosofía del período que media entre Kant y yo. Kant,

para mostrar la insuficiencia del conocimiento de razón para iluminarnos sobre la esencia del mundo, considera el conocimiento como un hecho que nos es dado por la conciencia; procede, pues, en este sentido, *a posteriori*. En cambio yo, en el presente capítulo y en mi estudio *La Voluntad en la naturaleza*, trato de demostrar que el conocimiento, por su naturaleza y por su origen, es secundario y se halla destinado á servir á las intenciones individuales, de donde resulta que forzosamente ha de ser insuficiente para revelarnos la naturaleza de las cosas; llevo, pues, al mismo resultado que Kant por el procedimiento *a priori*. Pero no se conoce bien y completamente una cosa sino después de haberla recorrido y mirado por entero, volviendo al punto de partida por el lado opuesto. En el estudio del importante asunto que nos ocupa, no hay que contentarse con ir de la inteligencia al conocimiento del mundo, como Kant; se necesita, además, hacer lo que yo he emprendido: ir del mundo, admitido como hecho, á la inteligencia. De esta manera mis consideraciones fisiológicas, en la amplia acepción de la palabra, completan las consideraciones ideológicas, como dicen los franceses, ó hablando más correctamente, las consideraciones trascendentales.

En las páginas anteriores, á fin de no cortar el hilo de la exposición, he diferido la explicación de un punto que había tocado, á saber: el de que á medida que la inteligencia se desenvuelve y se perfecciona, ascendiendo en la serie animal, el conocimiento se separa cada vez más marcadamente de la voluntad y se hace así más puro. Lo esencial sobre este punto puede leerse en el capítulo *Fisiología vegetal* de mi obra *La Voluntad en la naturaleza*, páginas 68 á 72 de la segunda edición. Aquí añadiré sólo algunas consideraciones.

La planta no posee irritabilidad ni sensibilidad, la voluntad se objetiva en ella tan sólo en forma de plasticidad ó facultad de reproducción, por eso no tiene músculos ni nervios. En el grado más bajo de la animalidad, en los zoófitos, y, principalmente, en los pólipos, no observamos todavía distintamente la separación de estos dos elementos, pero sospechamos su presencia aunque existan confundidos en uno, pues los vemos ejecutar movimientos que resultan no de meras *excitaciones* como en la planta, sino de *motivos*, es decir, que son consecuencia de una especie de percepción, y por eso clasificamos á estos seres entre los animales. A medida que se recorre la serie animal ascendente, los sistemas muscular y nervioso se aíslan uno de otro cada vez más hasta que, por último, en los vertebrados, y más completamente en el hombre, el último se divide en sistema nervioso orgánico y sistema nervioso cerebral, y éste á su vez se transforma gradualmente en un aparato en extremo complicado que comprende el cerebro y el cerebelo, la medula oblonga y la medula espinal, los nervios cerebrales y raquídeos, así como los manojos nerviosos sensibles y motores. De todo este aparato, el cerebro con los nervios sensibles que con él se unen, así como los manojos nerviosos posteriores de la espina dorsal, están afectos á la recepción de los motivos exteriores, y todas las demás partes del sistema á la transmisión de esos motivos á los músculos, en los cuales se manifiesta directamente la voluntad.

En consonancia con esta progresión, el motivo se separa cada vez más claramente en la conciencia del *acto voluntario* que provoca; en otros términos: la *representación* se distingue y separa de la *volición*, por donde la conciencia gana cada vez más en objetividad

ya que sus representaciones van siendo más distintas y puras. Pero esta doble separación es, en realidad, una misma mirada por dos lados diferentes, el objetivo y el subjetivo, ó sea, primero en la conciencia de las demás cosas, y luego, en la conciencia de sí. En último término, en el grado más ó menos perfecto de esta separación consiste la diferencia y gradación de las facultades intelectuales, tanto entre las diversas especies animales, como entre los individuos de la especie humana. Da en definitiva este grado la medida de la perfección intelectual de los seres animados, pues de él depende la claridad del conocimiento exterior, la objetividad de la intuición. En el pasaje citado he manifestado también que el animal no percibe las cosas más que en tanto que son motivos para su volición, sin que los animales más inteligentes puedan traspasar este límite, porque su inteligencia se halla aún demasiado adherida á la voluntad, de donde se deriva. En cambio, el hombre más obtuso percibe ya las cosas objetivamente, en una cierta medida. En efecto; concibe no sólo lo que ellas son en relación con él, sino también, en parte, lo que son en relación consigo mismas y con las demás cosas.

Sin embargo, hay muy pocos hombres que lleguen á ese grado superior que permite conocer y juzgar las cosas de un modo puramente objetivo. «Debo hacer» ó «debo decir» ó «debo creer tal cosa», esta es la meta hacia la cual corre en línea recta el pensamiento de la mayoría, y llegado allí su entendimiento se detiene, dichoso con poder entregarse á la inacción. Pensar, para una cabeza débil, es tan penoso como para un brazo débil levantar un peso, y así la cabeza ó el brazo débiles procuran excusarlo.

La objetividad del conocimiento, y particularmente

la del conocimiento intuitivo, tienen grados infinitos que dependen de la energía de la inteligencia y de su desasimiento más ó menos perfecto de la voluntad. De estos grados, el más alto es el genio; en él la concepción del mundo se hace tan pura y objetiva, que lo que se revela á él no es ya la naturaleza de las cosas individuales, es más, es la de la especie entera, ó sea la *Idea* platónica, lo cual resulta de que la voluntad se ha eclipsado totalmente en la conciencia. Este es el punto en que la presente consideración, basada sobre datos fisiológicos, viene á juntarse con el asunto del tercer libro, con la metafísica de lo bello; allí se hallará extensamente expuesto y explicado cómo la concepción estética, propiamente dicha, cuya perfección pertenece exclusivamente al genio, es el estado de la conciencia pura, es decir, enteramente desprendida de la voluntad y hecha del todo objetiva. Para resumir lo que precede, la gradación de la inteligencia desde la conciencia animal más rudimentaria á la del hombre, es una excisión, un desprendimiento que se va operando progresivamente entre la inteligencia y voluntad y que se efectúa por entero, á título de rara excepción, en el genio. Se puede definir á éste, por tanto, como la objetivación suprema del conocimiento. La condición, tan raramente realizable del genio, es una cantidad de inteligencia considerablemente superior á la que es necesaria para el servicio de la voluntad, en su fundamento; ese excedente de inteligencia, que queda libre es el que percibe realmente el mundo, es decir, el que percibe objetivamente del todo, creando el artista, el poeta ó el filósofo.

CAPITULO XXXIII (1)

DE LA OBJETIVACIÓN DE LA VOLUNTAD EN LA
NATURALEZA INANIMADA

Reconocer que la voluntad, tal como cada ser la lleva en sí, no resulta del conocimiento cual lo admitieron hasta ahora los filósofos; que no es una mera modificación del conocimiento, un fenómeno secundario derivado del cerebro y determinado por él como la inteligencia, sino que es el *prius* del conocimiento, la esencia de nuestro ser, la fuerza primitiva misma que ha creado nuestro cuerpo y que le conserva desempeñando todas las funciones conscientes é inconscientes: he aquí el primer paso que hay que dar para iniciarse en el principio fundamental de mi *Metafísica*.

Por paradójico que todavía parezca hoy á muchos el que en sí la voluntad esté privada del conocimiento, los mismos escolásticos, sin embargo, lo habían comprendido y reconocido ya, pues un hombre muy versado en su filosofía, Julio C. Vanini (víctima bien conocida del fanatismo y del furor clerical), dice en su *Amphitheatrum*, p. 181: *Voluntas potentia caeca est, ex scholasticorum opinione.*

El segundo paso que hay que dar para comprender

(1) Este capítulo se refiere al § 27 del primer volumen.

la del conocimiento intuitivo, tienen grados infinitos que dependen de la energía de la inteligencia y de su desasimiento más ó menos perfecto de la voluntad. De estos grados, el más alto es el genio; en él la concepción del mundo se hace tan pura y objetiva, que lo que se revela á él no es ya la naturaleza de las cosas individuales, es más, es la de la especie entera, ó sea la *Idea* platónica, lo cual resulta de que la voluntad se ha eclipsado totalmente en la conciencia. Este es el punto en que la presente consideración, basada sobre datos fisiológicos, viene á juntarse con el asunto del tercer libro, con la metafísica de lo bello; allí se hallará extensamente expuesto y explicado cómo la concepción estética, propiamente dicha, cuya perfección pertenece exclusivamente al genio, es el estado de la conciencia pura, es decir, enteramente desprendida de la voluntad y hecha del todo objetiva. Para resumir lo que precede, la gradación de la inteligencia desde la conciencia animal más rudimentaria á la del hombre, es una excisión, un desprendimiento que se va operando progresivamente entre la inteligencia y voluntad y que se efectúa por entero, á título de rara excepción, en el genio. Se puede definir á éste, por tanto, como la objetivación suprema del conocimiento. La condición, tan raramente realizable del genio, es una cantidad de inteligencia considerablemente superior á la que es necesaria para el servicio de la voluntad, en su fundamento; ese excedente de inteligencia, que queda libre es el que percibe realmente el mundo, es decir, el que percibe objetivamente del todo, creando el artista, el poeta ó el filósofo.

CAPITULO XXXIII (1)

DE LA OBJETIVACIÓN DE LA VOLUNTAD EN LA
NATURALEZA INANIMADA

Reconocer que la voluntad, tal como cada ser la lleva en sí, no resulta del conocimiento cual lo admitieron hasta ahora los filósofos; que no es una mera modificación del conocimiento, un fenómeno secundario derivado del cerebro y determinado por él como la inteligencia, sino que es el *prius* del conocimiento, la esencia de nuestro ser, la fuerza primitiva misma que ha creado nuestro cuerpo y que le conserva desempeñando todas las funciones conscientes é inconscientes: he aquí el primer paso que hay que dar para iniciarse en el principio fundamental de mi *Metafísica*.

Por paradójico que todavía parezca hoy á muchos el que en sí la voluntad esté privada del conocimiento, los mismos escolásticos, sin embargo, lo habían comprendido y reconocido ya, pues un hombre muy versado en su filosofía, Julio C. Vanini (víctima bien conocida del fanatismo y del furor clerical), dice en su *Amphitheatrum*, p. 181: *Voluntas potentia caeca est, ex scholasticorum opinione.*

El segundo paso que hay que dar para comprender

(1) Este capítulo se refiere al § 27 del primer volumen.

mi principio metafísico, paso que exige una reflexión más profunda, es reconocer que esa misma voluntad es la que hace brotar las yemas en las plantas y lo que las hace producir hojas y flores; de igual modo que la forma regular del cristal en los minerales no es más que el sello de su tendencia momentánea, y que en su calidad de verdadero y único *αυτοματον* en el sentido propio de la palabra, la voluntad existe en el fondo de todas las fuerzas de la naturaleza inorgánica y se mueve y se agita en todas sus manifestaciones, constituye la fuerza de sus leyes y aparece hasta en la materia bruta en forma de gravedad.

Se incurriría en un error grosero si se creyese que se trata aquí sólo de una palabra que sirva para expresar una cantidad desconocida; lo que discutimos al presente es, por el contrario, el más real de todos los conocimientos reales, pues consiste en reducir lo que designamos con el nombre de *fuerza natural*, noción completamente inaccesible á nuestro conocimiento inmediato, y cosa que, por consiguiente, es esencialmente extraña para nosotros, á lo que conocemos más exacta y más íntimamente, si bien no podemos percibirlo directamente más que en el fondo de nuestro propio ser, de donde debemos trasladarlo á los demás fenómenos. Consiste en comprender que el elemento íntimo y primitivo es idéntico en cuanto á su naturaleza, en todos los cambios y en todos los movimientos de los cuerpos, por diversos que sean, aunque no podemos concebirle inmediata y completamente más que con ocasión de los movimientos de nuestro propio cuerpo, y por eso le llamamos voluntad. Consiste, en fin, en descubrir que el elemento que obra y se mueve en la Naturaleza y se manifiesta en sus fenómenos, cada vez más perfectos, cuando se eleva á

suficiente altura, para que la luz del conocimiento le alumbre directamente, es decir, cuando llega al grado de la conciencia de sí, se revela á nosotros como voluntad, como esa voluntad que es lo que conocemos mejor y que por lo mismo no hay nada que pueda explicarla, sino que sirve ella para explicar todas las demás cosas. Es, pues, la cosa en sí, en cuanto es dado al conocimiento llegar á ella, y, por consiguiente, es lo que debe hallarse, de cualquier modo que sea, en todas las cosas del mundo, pues ella es la esencia del mundo y la sustancia de todo fenómeno.

Mi disertación sobre *La Voluntad en la Naturaleza* está enteramente consagrada á la materia que forma el objeto del presente capítulo, y contiene también los experimentos de sabios imparciales, que comprueban este punto capital de mi doctrina; sólo he de añadir aquí algunas observaciones complementarias, en reducido número, y presentadas por fragmentos.

Primeramente, por lo que toca á la vida de los vegetales, llamo la atención sobre los dos curiosos primeros capítulos del tratado de Aristóteles acerca de las plantas. Lo más interesante que contienen (y el hecho no es raro en Aristóteles), es lo que en ellos se refiere á las opiniones de otros filósofos más profundos que le precedieron. Vemos que Anaxágoras y Empédocles estaban en lo cierto, pues enseñaban que las plantas deben el movimiento de su crecimiento á una tendencia voluntaria (*επιθυμια*) que les es propia, y á la cual atribuían aquéllos hasta placer y dolor, ó sea sentimiento. Platón, á causa del potente instinto de nutrición de las plantas, no les reconocía más que esta tendencia. (Véase Platón en el *Timeo*, pág. 403, edición Bip.) Aristóteles, por el contrario, fiel á su método habitual, se desliza por la superficie de las cosas,

y se atiende á indicios aislados y á nociones expresadas en un lenguaje vulgar; dice que sin sensación no puede haber apetencia, y que, á pesar de esto, las plantas no tienen sensación; sus razonamientos confusos muestran su embarazo, y, finalmente, comprueban la frase de Goethe: «Allí donde faltan las ideas, se presenta á tiempo una palabra» (*Fausto*). Esa palabra que se presenta es το θρεπτικόν, ó facultad de nutrición; esto es lo que posee la planta; es una parte de la llamada alma, según la división de *anima vegetativa, sensitiva é intelectual*. Este θρεπτικόν no es más que una *quidditas escolastica*, que significa: *plantae nutriuntur, quia habent facultatem nutritivam*. Esto sustituye mal á las investigaciones profundas de los predecesores de Aristóteles, criticados por él.

En el segundo capítulo del tratado, vemos que Empédocles había reconocido la sexualidad de las plantas, lo que critica también Aristóteles, y para ocultar su ignorancia en esta cuestión, sienta de antemano principios generales como éste, por ejemplo: que las plantas no pueden poseer los dos sexos reunidos, pues entonces serían más perfectas que los animales. Por procedimientos semejantes desechó el sistema astronómico de cosmogonía de los pitagóricos, que estaban en lo cierto, y con los absurdos principios expuestos principalmente en sus libros *De coelo* hizo nacer el sistema de Ptolomeo, que ha privado á la humanidad por espacio de cerca de dos mil años de una verdad ya descubierta.

No puedo menos de citar la opinión de un biólogo distinguido de nuestra época, que concuerda enteramente con mi doctrina. G. R. Treviranus dice: «Se puede concebir un medio de existencia en que la acción de lo exterior sobre lo interior no provoquemos más

que sensaciones de bienestar ó de malestar, y, por consiguiente, *apetencias*. Este modo de existir es el de la vida vegetal. En los modos superiores, en los de la vida animal, lo exterior es *sentido objetivamente*.» Treviranus habla así sin ninguna idea preconcebida y únicamente desde el punto de vista de las ciencias naturales, sin darse cuenta de la importancia metafísica de lo que afirma, ni de la *contradictio in adjecto* que envuelve esa noción: *sentido objetivamente*. Ignora que toda sensación es esencialmente subjetiva, y que todo lo objetivo es *intuición*, y, por tanto, producto del entendimiento. Pero esto no menoscaba en nada la verdad y la importancia del principio enunciado por él.

Ciertamente, el hecho de que la voluntad pueda existir sin el conocimiento es evidente y en cierto modo palpable, en la vida de las plantas. Vemos en ellas una tendencia enérgica, diversamente modificada, la cual se acomoda á las circunstancias más diferentes, y esto se manifiesta fuera de todo conocimiento. Así, en su plena inocencia, la planta exhibe ante los ojos de todos sus órganos genitales; no tiene noción de ellos. En cuanto el conocimiento aparece en la escala de los seres, vemos las partes sexuales relegadas á los lugares más recónditos del cuerpo. El hombre, en quien esto no es tan completo, las oculta por su propia voluntad; tiene vergüenza de ellas.

La fuerza vital es, pues, idéntica con la voluntad, y todas las demás fuerzas naturales lo son igualmente, aunque el hecho sea menos evidente. Si siempre se ha afirmado, con más ó menos precisión en la idea, que una apetencia, ó sea una voluntad, es lo que forma la base de la vida vegetal, en cambio es mucho más raro ver reducir al mismo principio las

fuerzas de la naturaleza inorgánica, y esto en tanta mayor proporción cuanto más se alejan de nuestro propio ser.

Es un hecho que el límite más determinado en la Naturaleza es el que separa lo orgánico de lo inorgánico y éste es acaso también el que no pasa por transición alguna; la máxima *Natura non fecit saltus* parece tener aquí una excepción. Si ciertos cristales, por su configuración exterior, recuerdan algunas formas de las plantas, esto no impide que exista una diferencia esencial y radical entre el último líquen, entre el hongo más microscópico y todo el reino inorgánico. Lo que es esencial y duradero en el cuerpo inorgánico, lo que constituye, por consiguiente, su identidad y su integridad, es el *fondo*, es decir, la *materia*; lo contingente y variable es la *forma*. En los cuerpos organizados sucede lo contrario; su vida consiste en el cambio incesante del *fondo* y en la permanencia de la forma; en esto estriba su existencia como cuerpos organizados. Su ser y su identidad residen exclusivamente en la forma. La esencia del cuerpo inorgánico es el reposo y la exclusión de toda impresión de lo exterior; esto es lo que mantiene su existencia, y en este estado, cuando es perfecto, la duración del cuerpo es indefinida. Lo orgánico, por el contrario, subsiste por virtud de un movimiento incesante y de la susceptibilidad no interrumpida de recibir impresiones exteriores. En cuanto la sensibilidad desaparece ó el movimiento se detiene, sobreviene la muerte, el ser deja de existir como ser organizado, aunque los vestigios del organismo subsistan todavía por algún tiempo.

Se ve por esto que es inadmisibles de todo punto el hablar, como suele hacerse en nuestros días, de la vida inorgánica, de la vida del globo terrestre ó el

sostener que la tierra es un organismo, de igual modo que el resto del sistema planetario. El atributo *vivo* no conviene más que á los cuerpos organizados, y todo organismo es orgánico de uno á otro extremo y en todas sus partes, sin que ninguna de éstas, ni las últimas partículas, se presente jamás como un mero agregado de elementos inorgánicos. Si la tierra fuese un organismo, sería preciso que las montañas, las rocas y todo lo interior de su masa fuesen orgánicos; no existiría, pues, nada inorgánico, y la noción misma de ello desaparecería.

Es, por el contrario, punto esencial de mi doctrina que la voluntad se halla tan poco ligada á la vida y á la condición orgánica como al conocimiento; que lo inorgánico se halla dotado de voluntad, y que las manifestaciones de ésta son lo que constituye esas propiedades fundamentales de que no existe explicación ulterior. En los escritores que me han precedido, es mucho más raro hallar huellas de esta opinión que de la concerniente á la existencia de la voluntad en el reino vegetal, aunque el conocimiento falta también en este reino.

La formación repentina del cristal nos muestra algo así como un impulso hacia la vida, como una tentativa que no puede lograrse, porque el líquido que le constituye, como toda cosa viviente, en el momento en que esa tentativa se produce, no está contenido en un tegumento, como sucede en todo lo que vive. Por consiguiente, no hay ni vasos en los cuales el movimiento pueda continuarse, ni otra cosa alguna que lo aisle del mundo exterior. Así ese movimiento instantáneo cae instantáneamente en rigidez y sólo queda de él un vestigio en forma de cristal.

En las *Afinidades electivas*, de Goethe, como ya el

título lo indica, observamos que domina, aunque sea á pesar del autor, el pensamiento de que la voluntad sobre la cual descansa todo nuestro ser, es idéntica con la que se manifiesta en los fenómenos orgánicos de orden más inferior, y que la regularidad de ambas clases de fenómenos muestra una analogía perfecta.

La mecánica y la astronomía nos muestran cómo procede la voluntad en sus manifestaciones de grado más inferior; es decir, como gravedad, como solidez y como inercia. La hidráulica nos la presenta actuando, cuando el estado sólido ha desaparecido y el agua se halla abandonada sin trabas á su pasión dominante: la gravedad. Considerada así la hidráulica, es la descripción del carácter del agua, puesto que nos da á conocer las manifestaciones de voluntad provocadas en aquella por la pesantez; mas como en los seres que no tienen individualidad no existe un carácter individual junto al carácter genérico, estos fenómenos son siempre exactamente proporcionados á las influencias exteriores. Es, pues, fácil, por medio de estudios experimentales, reducirlos á algunos principios generales, que se denominan leyes, y que indican con precisión, y en todas las condiciones posibles, como actuará el agua en virtud de su peso y dadas su falta de elasticidad y su fluidez absoluta. La hidrostática enseña en qué condiciones la gravedad produce el reposo del líquido; la hidrodinámica, al contrario, nos muestra cómo la gravedad provoca su movimiento y qué parte hay que dar á la resistencia que opone la adhesión á la voluntad del agua; ambas reunidas forman la hidráulica.

De igual modo, la química nos enseña cómo se conduce la voluntad, cuando las propiedades de los cuerpos, reducidos al estado de fluidez ó de solución, tie-

nen toda su libertad de acción; se ve entonces ese maravilloso espectáculo de cuerpos que se buscan ó se repelen, se separan ó se unen, abandonando el elemento para apoderarse de tal otro, lo cual se conoce en el precipitado que se forma; en fin, todo cuanto se contiene bajo el nombre de afinidades electivas, que es un término tomado de la voluntad consciente.

La *Anatomía* y la *Fisiología* nos muestran cómo se arregla la voluntad para producir el fenómeno de la vida y para conservarla durante un instante. En fin, el poeta nos la representa obrando bajo la dirección de los motivos y de la reflexión. La estudia casi exclusivamente en su fenómeno más perfecto, en los seres dotados de razón y cuyo carácter es individual. Lo que estos seres hacen ó padecen es lo que la poesía nos muestra en forma de drama, de epopeya, novela, etc. Cuanto más exacta es la pintura de los caracteres y más conforme á las leyes de su naturaleza, mayor es el mérito del escritor; por eso Shakespeare ocupa el primer lugar.

El punto de vista en que nos colocamos corresponde enteramente con aquel espíritu con el cual amaba y cultivaba Goethe las ciencias naturales, pero él no se daba cuenta de ello en abstracto. Lo sé, menos por lo que resulta de sus escritos, que por lo que él mismo me manifestó verbalmente.

Si consideramos la voluntad en los seres dotados de conocimiento, á los cuales nadie se la disputa, observamos que la tendencia principal en todo individuo es la de su propia conservación: *Omnis natura vult esse conservatrix sui*. Las formas bajo las cuales aparece esta tendencia se resumen en buscar y perseguir ó en evitar y huir, según las ocasiones. Esas mismas formas las hallamos en los grados más bajos de la Naturale-

za, ó, en otros términos, de la objetivación de la voluntad. Podemos discernirlas allí mismo donde los cuerpos no obran más que como cuerpos en general, es decir, como objetos de la ciencia mecánica y considerados únicamente bajo el respecto de la impenetrabilidad, de la cohesión, de la solidez, de la elasticidad y de la gravedad. Aquí la tendencia á buscarse se manifiesta en forma de gravitación, la voluntad de huir es la recepción del movimiento, la *movilidad* de los cuerpos, á consecuencia de la presión ó del choque, objeto principal de la mecánica es, en el fondo, la manera con que manifiestan su tendencia á la conservación.

En efecto; los cuerpos son impenetrables; la movilidad es para ellos el único medio de conservar su cohesión y con ella su existencia del momento. El cuerpo golpeado ó comprimido sería aplastado por el cuerpo que choca con él ó le comprime, si no se sustrajera á su poder por medio de la fuga para salvar su cohesión; cuando no puede huir, es aplastado efectivamente. Los cuerpos elásticos, en este sentido, son los cuerpos más *valerosos*, puesto que tratan de rechazar al enemigo ó al menos de detenerlo. La comunicación del movimiento (sin hablar de la gravedad) es, en mecánica, el único misterio cuya solución no da esta ciencia. Acabo de indicar que aquélla no es más que la expresión de la tendencia fundamental de la voluntad en todos sus fenómenos, á saber: el instinto de conservación, que es el instinto esencial hasta en los cuerpos más elementales.

En el reino inorgánico, la voluntad se objetiva en primer lugar en las fuerzas naturales generales y por medio de ellas se objetiva en seguida en los fenómenos particulares producidos en cada objeto por de-

terminadas causas. La relación entre la causa, la fuerza natural y la voluntad como cosa en sí, queda suficientemente explicada en el párrafo 26 del primer volumen. Se puede ver allí que la metafísica no estorba nunca la marcha de la física, pues toma la cuestión donde la última la abandona, es á saber: en las fuerzas primitivas, donde se detiene toda explicación causal. Aquí es donde comienza la explicación metafísica basada sobre la voluntad como cosa en sí. En todo fenómeno físico, es decir, en todo cambio material, podemos descubrir primeramente su *causa*, que es siempre otro cambio que ha precedido inmediatamente al que estudiamos; después, la *fuerza natural* primitiva, que es lo que da á la causa su facultad de obrar, y finalmente la *voluntad*, que constituye la esencia íntima de esta fuerza en oposición á su fenómeno. A pesar de esto, la voluntad se manifiesta tan directamente en la caída de una piedra como en un acto del hombre; la diferencia está en que su manifestación especial es producida en los actos humanos por un motivo, y en la caída de la piedra por una causa mecánica, por ejemplo, el faltar el sostén de la piedra, pero el hecho se produce con igual necesidad en ambos casos; en el primero se basa en el carácter individual; en el segundo, en una fuerza general de la Naturaleza. Esta identidad del principio esencial se hace hasta visible cuando contemplamos con atención un cuerpo cuyo equilibrio se ha alterado, y cuya forma es tal, que rueda á derecha é izquierda antes de recobrar su centro de gravedad; una cierta apariencia de vida se impone á nuestro espíritu y presentimos inmediatamente que allí funciona un principio análogo al de la vida. Este principio, en el caso dado, no es, en verdad, más que una fuerza natural; pero

como ésta es idéntica en sí con la voluntad, constituye entonces, por decirlo así, el alma de una *cuasi vida* momentánea. Así, pues, podemos entrever hasta por intuición directa lo que es idéntico en los dos fenómenos extremos de la voluntad; esa intuición despierta en nosotros el sentimiento de que el fenómeno primitivo que aquí se manifiesta, es el mismo que nosotros conocemos por los actos de nuestra propia voluntad.

Hay otro medio mucho más grandioso de llegar á reconocer intuitivamente la existencia y la acción de la voluntad en la naturaleza inorgánica: es profundizar el fenómeno de los tres cuerpos, y estudiar, por consiguiente, la marcha de la luna en torno á la tierra. Según las combinaciones diferentes que produce el cambio incesante en las posiciones respectivas de los tres cuerpos celestes, el movimiento de la luna, ya se acelera, ya se retarda, unas veces se aproxima y otras se aleja de la tierra, y estos movimientos difieren todavía según que la tierra se encuentra en su perihelio ó en su afelio. Todo esto introduce tal irregularidad en la marcha de la luna, que le da un movimiento verdaderamente caprichoso, puesto que aun la tercera ley de Keplero no es siempre aplicable invariablemente, ya que en tiempos iguales describe áreas desiguales.

El estudio de este movimiento forma un capítulo aparte en la mecánica celeste, que se diferencia esencialmente de la mecánica terrestre en la falta del choque y de la presión, es decir, de esa fuerza impulsiva, de esa *vis a tergo* que nos parece tan fácil de comprender, así como en la falta de toda caída efectiva. Aquí, salvo la fuerza de la inercia, no hallamos otra fuerza motriz y directriz que la gravitación, ó sea la tenden-

cia íntima en virtud de la cual los cuerpos tratan de juntarse. Si nos representamos bien en todos sus pormenores la acción de la gravitación en el caso especial en cuyo examen nos ocupamos, descubriremos inmediata y distintamente un principio idéntico al que en nuestra conciencia individual observamos como voluntad. Pues las variaciones en la marcha de la tierra y de la luna, según que por su posición el uno ó el otro de estos cuerpos celestes experimente más ó menos la influencia del sol, presentan una analogía asombrosa con la influencia de nuevos motivos sobre nuestra voluntad, y con las modificaciones correlativas que esta influencia ejerce en nuestra conducta.

Véase un ejemplo explicativo de otro género: Liebig, en su *Química agrícola* (pág. 561), dice: «Si se introduce una placa de cobre humedecida en aire atmosférico que contenga ácido carbónico, el contacto con este ácido aumenta de tal modo la afinidad del metal con el oxígeno del aire, que los dos se combinan y la superficie del cobre se llena de una capa verde de carbonato. Pero sabemos que dos cuerpos que tienen la propiedad de combinarse toman, en el momento en que se efectúa su contacto, estados eléctricos contrarios. Así, cuando poniéndolo en contacto con un pedazo de hierro, determinamos en el cobre un estado eléctrico especial, su facultad de combinarse con el oxígeno se encuentra anulada, y la placa de cobre colocada en las mismas condiciones que antes decíamos, no es atacada y permanece brillante su superficie.»

El hecho es conocido, y la industria lo explota. Lo cito únicamente para decir que, en este caso, la voluntad del cobre, acaparada enteramente por su oposición eléctrica con el hierro, deja escapar, sin aprovecharla, la ocasión que se le presenta de satisfacer

su afinidad con el oxígeno y el ácido carbónico. Es exactamente la situación de un hombre que se abstiene de un acto hacia el cual se sentiría muy inclinado, para realizar otro al cual le impulsa un motivo más poderoso.

He mostrado en el primer volumen que las fuerzas naturales no forman parte de la cadena de las causas, porque son la condición permanente, la base metafísica, y están dotadas, por tanto, de eternidad y ubicuidad; en otros términos, son independientes del tiempo y del espacio. Esta verdad incontestada de que el carácter esencial de una causa, como causa, consiste en que produce el mismo efecto hoy que en cualquier tiempo, encierra ya implícitamente el hecho de que hay en toda causa algo que no se halla sometido al tiempo, y este algo extratemporal es la fuerza natural que se manifiesta en dicha causa.

Al mismo tiempo que observamos la impotencia del tiempo respecto de las causas naturales, podemos convencernos también, en cierto modo, empíricamente y de hecho de la *idealidad* de esta forma de nuestra intuición. Cuando, por ejemplo, alguna causa exterior imprime á un planeta un movimiento de rotación, ésta duraría infinitamente si alguna nueva causa no viniese á anularle, lo cual no podría suceder si el tiempo fuese algo por sí mismo, si tuviera una existencia objetiva y real, pues en este caso tendría también una acción propia.

Vemos, pues, aquí, de una parte, á las *fuerzas naturales* que se manifiestan en aquella rotación desplegar una actividad que, una vez comenzada, continúa hasta lo infinito, sin fatiga ni descanso; prueban, pues, así, que son eternas ó extratemporales, y que tienen una existencia real é independiente; por otra

parte, vemos que el tiempo no consiste más que en el modo especial de nuestra percepción del fenómeno, puesto que no tiene ningún poder ni ejerce ninguna acción sobre el fenómeno mismo, y lo que no obra no existe tampoco.

Sentimos una tendencia innata á explicar todo fenómeno natural, en cuanto es posible, por leyes mecánicas, sin duda porque la mecánica es la ciencia que menos recurre á fuerzas primeras é inexplicadas, y porque, en cambio, encierra muchos principios cognoscibles *a priori* y basados sobre las formas de nuestra propia inteligencia, lo cual da á esta ciencia el más alto grado de comprensibilidad y de claridad. Sin embargo, Kant en sus elementos metafísicos de la ciencia natural ha reducido la misma acción mecánica á una acción dinámica. Por el contrario, no tenemos el derecho de explicar por medio de hipótesis mecánicas los fenómenos que no son indudablemente mecánicos y entre los cuales incluyo también los de la acústica; no puede admitirse que la más sencilla de las combinaciones químicas ó que los tres estados de agregación de la materia y con mayor motivo las propiedades de la luz, del calor y de la electricidad, sean susceptibles de ser explicados mecánicamente. La única explicación posible sería una explicación dinámica, es decir, la explicación de los fenómenos por fuerzas primitivas completamente diferentes del choque, de la presión, de la densidad, etc., y de orden superior á éstas; quiero decir, que sean objetivaciones más claras de esa voluntad que se manifiesta en todas las cosas. Mi convicción es que la luz no es una emanación ni una vibración, pues estas dos hipótesis se aproximan á la que pretende explicar la transparencia por la porosidad y cuya evidente falsedad advierte obser-

vando que la luz no está sometida á las leyes mecánicas. Para adquirir una convicción más inmediata de ello no hay más que contemplar los efectos de una violenta tempestad que dobla, derriba y dispersa cuanto encuentra en su camino, mientras que el rayo de luz, que aparece al aclararse las nubes, permanece más inquebrantable que una roca, más inmóvil que un fantasma, y prueba de la manera más directa que pertenece á un orden de cosas distinto del orden mecánico.

Pero donde encuentro el absurdo más evidente es en la teoría francesa que quiere explicar la luz por los átomos y las moléculas. Ampère, ese sabio de espíritu tan perspicaz bajo todos conceptos, ha sido quien ha enunciado más categóricamente este sistema y la teoría atomística en general, en un artículo sobre la luz y el calor, publicado en el cuaderno del mes de Abril de 1835 de los *Anales de Química y Física*. Expone que todos los cuerpos, sean sólidos, líquidos ó gaseosos, se componen de los mismos átomos, cuyos diferentes modos de agregación son lo que produce esos diversos estados. Añade que aunque el espacio sea divisible hasta lo infinito, la materia no lo es, porque cuando la división ha llegado á los átomos, toda división ulterior que se quisiera hacer caería en los intervalos entre estos átomos. Por consiguiente la luz, y el calor son vibraciones de átomos y el sonido una vibración de moléculas compuestas de átomos.

Los átomos son, en verdad, la idea fija de los franceses, los cuales hablan de ellos como si los hubieran visto. No se sabe cómo explicar de otro modo que una nación tan inclinada al empirismo, lo que en inglés se denominaría *a matter of fact nation*, pueda sostener con tal perseverancia una hipótesis puramente tras-

cedente, colocada por encima de toda comprobación posible, y que construya sobre tales fundamentos con confianza toda clase de teorías en el aire. Esta es una consecuencia del atraso en que se encuentra en Francia la metafísica, que se ha descuidado allí siempre, pues á pesar de su buena voluntad, M. Cousin no tiene ni la alteza de miras ni la fuerza intelectual indispensables para representarla dignamente.

En el fondo, los franceses, que están todavía bajo la influencia de Condillac, siguen siendo adeptos de Locke. Para ellos la *cosa en sí* es, en realidad, la materia, y por las propiedades fundamentales de ésta, tales como la impenetrabilidad, la figura, la dureza y otras cualidades primarias, creen poder explicarlo todo en último análisis. No se les puede disuadir de ello, y su hipótesis, tácitamente admitida, es que la materia no puede moverse más que en virtud de fuerzas mecánicas.

En Alemania las doctrinas de Kant han puesto término, al cabo, á los absurdos de la atomística y de la física basada exclusivamente sobre la mecánica, aunque por el momento hayan reaparecido esas opiniones como resultado infalible de la vulgaridad, la grosería y la ignorancia extendidas por Hegel.

No se puede negar, con todo, que sin hablar de la naturaleza indudablemente porosa de los cuerpos, hay dos teorías especiales en la Física moderna que en apariencia vienen á apoyar estos errores atomísticos. La una es la cristalografía de Haüy, en la cual reduce cada cristal á su núcleo central, que es un elemento último, pero cuya indivisibilidad no es más que relativa; la otra es la teoría de los átomos químicos de Berzelius, los cuales no expresan, sin embargo, más que las proporciones en las cuales los cuerpos se com-

binan y representan simplemente cantidades aritméticas, no siendo en el fondo más que fichas de cálculo.

Por el contrario, la tesis de Kant en su segunda antinomia, establecida solamente, en verdad, con la mira de un empleo didáctico para probar la existencia de los átomos, no es más que un puro sofisma, como he demostrado en mi crítica de su filosofía, y es falso que nuestro propio entendimiento nos conduzca necesariamente á admitir la existencia de los átomos. En efecto; supongo, v. gr., que veo un cuerpo que se mueve con movimiento lento, pero constante y uniforme; ¿tendré necesariamente que representarme ese movimiento como constituido por una serie innumerable de movimientos infinitamente rápidos, pero interrumpidos y separados por otros tantos momentos de parada infinitamente breves? Cuando veo á una piedra lanzada con la mano volar más lentamente que una bala disparada con un fusil, ¿no tengo el derecho de sostener que, sin embargo, la piedra no tiene momentos de parada en su carrera? Lo mismo sucede con la constitución de los cuerpos; ninguna necesidad sienta el espíritu de representarse su masa como compuesta de átomos y de intervalos, es decir, de lleno absoluto y de vacío absoluto. No hay, por el contrario, dificultad alguna para concebir los dos fenómenos, el del movimiento y el de la masa, como *continuos*, como sucesiones no interrumpidas que llenen uniformemente la primera el tiempo y la segunda el espacio. Y de igual modo que, á pesar de esto, un movimiento puede ser más rápido que otro, es decir, que puede recorrer en el mismo tiempo un camino más largo, también un cuerpo puede tener un peso específico mayor que otro, es decir, contener más materia en el

mismo espacio: la diferencia consiste, en ambos casos, en la intensidad de la fuerza activa, pues Kant, siguiendo el ejemplo de Priestley, ha descompuesto fundadamente la materia en fuerzas.

Pero aun cuando no se admitiera la analogía que acabo de establecer; aun cuando se persistiera en sostener que la diferencia de peso específico no puede tener otra razón que la porosidad, esto mismo no nos llevaría necesariamente á la hipótesis de los átomos, sino simplemente á admitir una materia absolutamente densa, pero diversamente repartida en los diferentes cuerpos; por consiguiente, cuando esta materia no tuviese poros que la dividiesen, dejaría de ser *compresible*, pero seguiría siendo tan divisible como el espacio que ocupa, pues del hecho de que no tuviese poros no se deduce en modo alguno que no hubiera fuerza capaz de vencer la continuidad de sus partículas extensas. Pretender que la división sólo es posible ensanchando intervalos ya existentes, es una hipótesis enteramente gratuita.

La teoría atomística se funda precisamente sobre los dos fenómenos antes indicados, es á saber: sobre la diferencia de los pesos específicos de los cuerpos y sobre su compresibilidad, que aquella hipótesis explica muy fácilmente. Pero, según esa teoría, ambos fenómenos deberían coexistir siempre en el mismo grado, lo cual no sucede en todos los casos. El agua, por ejemplo, cuyo peso específico es muy inferior al de los metales propiamente dichos, debería encerrar muchos menos átomos, separados por intersticios más considerables, y, por consiguiente, debería ser más compresible, cuando no lo es casi.

La única manera de defender la teoría de los átomos, sería partir de la porosidad, y decir, sobre poco

más ó menos, lo siguiente: Todos los cuerpos tienen poros, luego todas sus partículas los tendrán igualmente, y si sucediera así hasta lo infinito, no quedaría de los cuerpos más que los poros. Se refuta este razonamiento, respondiendo que lo que quedaría no debería en verdad tener ya poros, y, por tanto, sería absolutamente denso; pero no se sigue de ahí que debería considerarse como compuesto de partículas absolutamente indivisibles ó átomos, á menos que se pretendiera que la división de un cuerpo no puede efectuarse más que por la introducción de otro por entre los poros, lo cual no está probado en manera alguna. Si esto se pretendiera, no obstante, habría muchos átomos es decir, muchos cuerpos absolutamente indivisibles, cuyas partículas poseerían tan potente cohesión, que ninguna fuerza podría dividir las, y entonces no habría mayor razón para suponerlos pequeños que grandes, y un átomo podría ser del tamaño de un buey, con tal que resistiera todo ataque.

Imaginense dos cuerpos muy diferentes el uno del otro, á los cuales se hubiera despojado de todos sus poros martillándolos, comprimiéndolos, pulverizándolos ó por cualquier otro medio; ¿se harían iguales sus pesos específicos? He aquí el criterio de la dinámica.

CAPITULO XXIV

DE LA MATERIA

Hemos tratado ya de la materia en los complementos al primer libro, capítulo IV, cuando examinamos aquella parte del conocimiento que nos es dada *a priori*. Pero allí no pudimos estudiar más que un solo aspecto, pues atendíamos sólo á la relación de la materia con las formas de nuestra inteligencia y no á su relación con la cosa en sí. Por eso no la examinamos más que desde el punto de vista subjetivo, es decir, en cuanto representación nuestra, y no desde el punto de vista objetivo, ó sea según es por sí y para sí misma: Bajo el primer respecto hemos hallado que es la *actividad* en general considerada objetivamente, pero sin determinación especial; he aquí por qué en el cuadro que he trazado de nuestros conocimientos *a priori*, ocupa la materia el lugar de la *causalidad*. Lo *material* es lo real, es lo que *obra*, en general, y abstracción hecha del modo específico de su acción. Por esta misma razón, la materia, como pura materia, no puede ser objeto de la intuición, sino únicamente del pensamiento; es, pues, una simple abstracción. En la intuición se nos presenta unida á la forma y á la calidad, como cuerpo, ó sea, como un modo determinado de actividad. Sólo haciendo abstracción de esta deter-

más ó menos, lo siguiente: Todos los cuerpos tienen poros, luego todas sus partículas los tendrán igualmente, y si sucediera así hasta lo infinito, no quedaría de los cuerpos más que los poros. Se refuta este razonamiento, respondiendo que lo que quedaría no debería en verdad tener ya poros, y, por tanto, sería absolutamente denso; pero no se sigue de ahí que debería considerarse como compuesto de partículas absolutamente indivisibles ó átomos, á menos que se pretendiera que la división de un cuerpo no puede efectuarse más que por la introducción de otro por entre los poros, lo cual no está probado en manera alguna. Si esto se pretendiera, no obstante, habría muchos átomos es decir, muchos cuerpos absolutamente indivisibles, cuyas partículas poseerían tan potente cohesión, que ninguna fuerza podría dividir las, y entonces no habría mayor razón para suponerlos pequeños que grandes, y un átomo podría ser del tamaño de un buey, con tal que resistiera todo ataque.

Imaginense dos cuerpos muy diferentes el uno del otro, á los cuales se hubiera despojado de todos sus poros martillándolos, comprimiéndolos, pulverizándolos ó por cualquier otro medio; ¿se harían iguales sus pesos específicos? He aquí el criterio de la dinámica.

CAPITULO XXIV

DE LA MATERIA

Hemos tratado ya de la materia en los complementos al primer libro, capítulo IV, cuando examinamos aquella parte del conocimiento que nos es dada *a priori*. Pero allí no pudimos estudiar más que un solo aspecto, pues atendíamos sólo á la relación de la materia con las formas de nuestra inteligencia y no á su relación con la cosa en sí. Por eso no la examinamos más que desde el punto de vista subjetivo, es decir, en cuanto representación nuestra, y no desde el punto de vista objetivo, ó sea según es por sí y para sí misma: Bajo el primer respecto hemos hallado que es la *actividad* en general considerada objetivamente, pero sin determinación especial; he aquí por qué en el cuadro que he trazado de nuestros conocimientos *a priori*, ocupa la materia el lugar de la *causalidad*. Lo *material* es lo real, es lo que *obra*, en general, y abstracción hecha del modo específico de su acción. Por esta misma razón, la materia, como pura materia, no puede ser objeto de la intuición, sino únicamente del pensamiento; es, pues, una simple abstracción. En la intuición se nos presenta unida á la forma y á la calidad, como cuerpo, ó sea, como un modo determinado de actividad. Sólo haciendo abstracción de esta deter-

minación especial, podemos concebir la materia como tal materia, despojada de la forma y de la cualidad; por consiguiente, entendemos por materia el *obrar* absoluto y en general; en otros términos, la actividad en abstracto. El *obrar* especialmente determinado no es más que el accidente de la materia, pero en virtud de ese accidente es como se hace perceptible, como se presenta á nosotros en figura de cuerpo y como objeto de la experiencia.

Por el contrario, la materia pura, que, como he demostrado en mi crítica de la filosofía de Kant, forma el único contenido autorizado y verdadero de la noción de sustancia, es la *causalidad* concebida objetivamente y por tanto, ocupando y llenando el espacio. La esencia de la materia es su acción; por ella persiste en el tiempo y por ella llena el espacio; es enteramente causalidad. Donde no hay acción no hay materia y la materia es lo que obra en general. Pero la causalidad misma es una forma de nuestro entendimiento, pues la conocemos *a priori* como el tiempo y el espacio. Luego hasta aquí la materia, en cuanto materia, pertenece también á la parte formal de nuestro conocimiento; es la forma intelectual bajo la cual concebimos la causalidad en su unión con el tiempo y el espacio, ó sea su forma objetivada, esto es, llenando el espacio. (Para más detalles, véase mi disertación sobre el principio de la razón, pág. 77, 2.^a edición.)

Así entendida la materia, no es, propiamente hablando, el objeto sino la condición de la experiencia, como el mismo entendimiento puro, del cual es la función en este sentido. Así pues, la materia pura no es una intuición sino un concepto; forma parte integrante y necesaria de toda experiencia exterior, mas no puede ser dada por ésta, ni puede ser concebida más

que por el pensamiento, que la concibe como absolutamente inerte, absolutamente inactiva, sin forma ni propiedades, pero al mismo tiempo como el *substratum* y el sostén de todas las formas, de todas las propiedades y de toda acción. Por consiguiente, todos los fenómenos pasajeros, todas las manifestaciones de las fuerzas naturales, así como todos los seres animados, tienen á la materia por *substratum* duradero y necesariamente dado en esas formas de nuestra inteligencia, por medio de las cuales se manifiesta el mundo como representación. Por esta calidad suya y como salida de las formas de la inteligencia, es completamente *indiferente* respecto de todos esos fenómenos, es decir, que se halla igualmente dispuesta á asumir ésta ó la otra fuerza natural, según hayan sido traídas por la ley de causalidad las condiciones necesarias, pero ella misma, cuya existencia no es más que formal, es decir, basada en la inteligencia, no puede ser concebida más que como lo absolutamente permanente en medio de todo lo que cambia, como cosa que no tiene principio ni fin en el tiempo. De ahí viene el que no podemos menos de creer que todo puede trocarse en otra cosa, por ejemplo, que el plomo podría mudarse en oro, pues bastaría para esto descubrir y producir los estados intermedios que la materia, indiferente en sí, debería recorrer para ese cambio. En efecto, no se puede concebir *a priori*, por qué la misma materia que en este momento reviste la cualidad de plomo, no podría revestir en otro momento la cualidad de oro.

La materia, que no es más que un objeto *a priori* del pensamiento, se distingue de lo que es objeto *a priori* de la intuición en que podemos hacer abstracción completamente de la materia y no podemos hacerla del tiempo y el espacio, pero esto no significa

otra cosa sino que podemos concebir á estos aparte y separados de la materia. Pues desde el momento en que transportamos la materia al tiempo y al espacio, y la concebimos como presente, nuestro pensamiento no puede eliminarla, es decir, representársela como aniquilada y desaparecida; podemos, sí, concebirla como variada de lugar; así entendida, es tan inseparable de nuestra facultad de conocimiento como el tiempo y el espacio mismos. Pero la circunstancia de tener previamente que concebirla como dada en la realidad, indica bien claro que no pertenece á la parte formal del conocimiento de una manera tan completa y tan absoluta como el tiempo y el espacio, sino que encierra además un elemento dado *a posteriori*. En efecto; forma el lazo de unión entre la parte empírica y la parte puramente *a priori* de la cognición, y, por consiguiente, es la piedra angular del mundo de la experiencia.

Allí donde cesa todo conocimiento *a priori*, en la parte enteramente empírica de nuestro conocimiento de los cuerpos, y, por consiguiente, en su forma, en su calidad y en su modo especial de actividad, es principalmente donde se manifiesta esa voluntad que sabemos es la esencia íntima de las cosas; pero estas formas y estas cualidades no son más que las propiedades y manifestaciones de esa misma materia cuya existencia y esencia descansan sobre las formas subjetivas de nuestra inteligencia, es decir, que esas propiedades y manifestaciones sólo son visibles en la materia y para la materia. Todo lo que nosotros percibimos es siempre la materia obrando de una manera determinada.

Las propiedades íntimas é inexplicables de la materia son lo que da origen á los modos especiales de ac-

tividad de los cuerpos; sin embargo, no se puede percibir la materia misma, sino solamente sus propiedades y las acciones que de ellas resultan; con el pensamiento agregamos la materia; esta es, pues, el resto que obtenemos cuando hacemos abstracción de las cualidades perceptibles, pues como hemos demostrado antes, aquélla es la causalidad objetivada.

Por consiguiente, por medio de la materia es como la voluntad, esencia íntima de las cosas, llega á la percepción, se hace intuitiva, *visible*. En este sentido, la materia es la *visibilidad* de la voluntad ó el lazo que une el mundo como voluntad al mundo como representación. Forma parte del primero en cuanto produce las funciones de la inteligencia, y pertenece al segundo, por cuanto aquello que se manifiesta en todos los objetos materiales, es decir, en todos los fenómenos, es la voluntad. Así, todo objeto considerado en sí, es voluntad, y tomado como fenómeno, es materia. Si pudiésemos despojar á una materia dada de todas las propiedades que le corresponden *a priori*, es decir, de todas nuestras formas de percepción intuitiva y de aprehensión, nos quedaría la cosa en sí; no tendríamos ya lo que aquellas formas nos muestran como la parte puramente empírica de la materia; ésta no aparecería, pues, dotada de extensión y de actividad, en una palabra, lo que tendríamos delante no sería la materia, sino la voluntad.

Esta cosa en sí, esta voluntad hecha fenómeno, es decir, transportada á las formas del conocimiento, se revela como materia, como el sostén invisible en sí pero siempre necesariamente supuesto de las cualidades que él sólo permite ver; en este sentido, la materia es la voluntad visible. Según lo que acabamos de decir, Plotino y Jordano Bruno tuvieron razón desde

su punto de vista y desde el nuestro, cuando sostuvieron la proposición paradójica (que he mencionado ya en el capítulo IV) de que la materia en sí misma no es extensa, y, por consiguiente, es incorpórea. El espacio, forma de nuestra intuición, es lo que da extensión á la materia, y la corporeidad consiste en el obrar, que se basa en la causalidad, la cual es también una forma del entendimiento. En cambio, toda propiedad determinada, toda la parte empírica de la materia, incluso la gravedad, descansa sobre aquello que sólo es visible por virtud de la materia, sobre la cosa en sí, sobre la voluntad. Sin embargo, la gravedad, como es el grado inferior de la objetivación de la voluntad, existe en toda materia sin excepción y es inseparable de ella. Pero como es ya manifestación de la voluntad, forma parte del conocimiento *a posteriori* y no del conocimiento *a priori*. Se sigue de ahí que en rigor podríamos concebir una materia sin pesantez, mientras que no podemos representárnosla sin extensión, sin fuerza repulsiva y sin permanencia, pues en este caso no tendría impenetrabilidad, y por lo tanto, no llena un lugar en el espacio; en otros términos, no tendría actividad, pero en el *obrar*, ó sea en la causalidad, consiste la esencia de la materia como materia y la causalidad descansa sobre la forma *a priori* de nuestro entendimiento; luego éste no puede hacer abstracción de ella.

Por consiguiente, la materia es la voluntad, pero no la voluntad en sí, sino en cuanto es percibida, esto es, en cuanto que ha pasado á la forma de la representación objetiva. Lo que mirado objetivamente es materia, subjetivamente es voluntad. Con esto concuerda lo que hemos indicado antes, á saber: que nuestro cuerpo es nuestra voluntad hecha visible, objetivada, y

que de igual modo todo cuerpo es también la voluntad objetivada en alguno de sus grados. Desde que la voluntad llega á nuestro conocimiento objetivo, toma las formas perceptivas de la inteligencia, que son el tiempo, el espacio y la causalidad, y por su mediación se nos muestra como objeto material. Podemos representarnos la forma sin la materia, pero no á la inversa, la materia sin la forma, porque privada de la forma, la materia sería la voluntad misma, y ésta, al hacerse objeto, tiene que someterse al modo de percepción de nuestra inteligencia, y, por consiguiente, se sujeta á la forma. El espacio es el modo de percibir la materia, puesto que él es la sustancia de la forma pura y la materia no puede mostrarse más que con la forma.

Quando la voluntad se ha objetivado, es decir, se ha hecho representación, la materia es lo que forma el *substratum* universal de esa objetivación, ó mejor dicho, es ella la objetivación misma considerada en abstracto, prescindiendo de toda forma. La materia es, pues, la voluntad en general, pasada al estado visible, mientras que la forma y la calidad expresan el carácter de sus fenómenos particulares. Lo que en el fenómeno, es decir, para la representación es *materia*, considerado en sí es voluntad. Todo lo que es verdadero respecto de la voluntad en sí, lo es también respecto de la materia, dentro de las condiciones de la experiencia y de la percepción. La materia reproduce en la imagen temporal de la voluntad en sí, todas las relaciones y todas las propiedades de ésta. Es la sustancia del mundo visible, como la voluntad es la esencia en sí de todas las cosas. Las formas son innumerables, la materia es una, como la voluntad es una en todas sus objetivaciones. De igual modo que ésta no se objetiva jamás como voluntad en ge-

neral, es decir, pura y simple, sino siempre como voluntad particular, ó sea con condiciones especiales y con un carácter determinado, tampoco la materia se muestra jamás como pura materia, sino que siempre va unida á alguna forma y á alguna cualidad.

En el fenómeno ó sea en la objetivación de la voluntad, representa la materia la totalidad de esa voluntad idéntica en todas partes, como la materia misma es idéntica en todos los cuerpos. Así como la voluntad es la esencia de todo cuanto existe en el mundo, la materia es la sustancia que queda en toda cosa después de la eliminación de todos los accidentes. Si la voluntad es absolutamente indestructible, la materia es imperecedera en el tiempo é inmutable al través de todos los cambios.

Lo que hace que la materia, despojada de la forma, no pueda ser percibida ó representada, en que por sí misma y como sustancia pura de los cuerpos, es la voluntad, y ésta no puede ser vista ni percibida objetivamente por sí misma, sino solamente rodeada de todas las condiciones de la representación, ó sea como fenómeno, pero en estas condiciones aparece seguidamente como cuerpo, en otros términos, como materia revestida de forma y cualidad. Pero la forma se halla condicionada por el espacio; y la cualidad ó actividad por la causalidad; ambas descansan, pues, sobre las funciones de la inteligencia. Sin esas dos condiciones, la materia no sería más que la *cosa en sí*, es decir, la voluntad misma. Esto es lo único que puede explicar el que Plotino y Jordano Bruno, como he dicho, llegaran por una vía enteramente objetiva á la afirmación de que la materia, en sí y por sí misma, no tenía ninguna dimensión, ni por consiguiente volumen ni corporeidad.

Puesto que la materia es la voluntad visible, y puesto que toda fuerza es en sí voluntad, síguese de ahí que ninguna fuerza puede manifestarse sin un *substratum* material, y á la inversa, que no puede haber cuerpo sin fuerzas que le sean inherentes y que constituyan precisamente sus cualidades. Esto es lo que hace del cuerpo un compuesto de materia y fuerza. Fuerza y materia son inseparables, pues como Kant lo ha probado, la materia misma nos es dada como la unión de dos fuerzas, á saber: la fuerza de expansión y la de atracción. Entre la fuerza y la materia no hay oposición, son idénticas.

Llegados á este punto y conducidos por el curso de este estudio á esas consideraciones metafísicas sobre la materia, no nos costará trabajo reconocer que el origen temporal de las formas, de las figuras ó especies hay que buscarlo en la materia. De ahí es de donde deben de haber salido, pues la materia es la voluntad visible y la voluntad es la esencia íntima de todos los fenómenos. Cuando la voluntad se hace fenómeno, es decir, cuando se muestra objetivamente á la inteligencia, la materia, que es su visibilidad, se reviste de la forma con ayuda de las funciones de la inteligencia. Esto es lo que hacía decir á los escolásticos: *Materia appetit formam*. Que éste ha sido el origen de todas las formas vivientes es cosa que no puede ser disputada, ni siquiera puede concebirse que sucediera de otro modo. Pero hoy que las vías para la perpetuación de las especies se hallan establecidas, que la Naturaleza las ha asegurado y las conserva con un cuidado y un celo infinitos, sólo la experiencia puede decidir si hay todavía generación equivocada ó no; tanto más, cuanto que para combatirla, desde el momento en que la propagación regular está

establecida, se puede invocar el argumento *natura nihil facit frustra*.

Sin embargo, y á pesar de todas las objeciones formuladas en nuestros días, tengo por muy verosímil la generación equívoca en las especies muy inferiores, principalmente en los entozoarios y epizoarios, que nacen á consecuencia de caquexias especiales de los organismos animales, pues las condiciones de su existencia no se presentan más que excepcionalmente, y su especie, no pudiendo perpetuarse por las vías regulares, debe producirse de nuevo cuando la ocasión se presenta. Cuantas veces, á consecuencia de ciertas enfermedades crónicas ó caquexias, se realizan las condiciones necesarias para la existencia de los epizoarios, se ve nacer espontáneamente, según los diferentes casos, el *pediculus capitis*, ó *pubis*, ó *corporis*, sin la presencia de un huevo y á pesar de la organización complicada de estos insectos, pues la podredumbre de un cuerpo animal vivo suministra materia para producciones más elevadas que la maceración del heno, la cual no produce más que infusorios. ¿O se preferirá admitir que los huevos de los epizoarios flotan en perpetua espera en el seno de la atmósfera, lo cual es horrible de pensar? Recuérdese la phthiriasis, que todavía se produce alguna vez en nuestros días.

El mismo caso se presenta cuando, á consecuencia de circunstancias particulares, se presentan las condiciones de existencia de alguna especie extraña hasta entonces á la localidad en que aparece. Así, después del incendio de un bosque virgen en el Brasil, y cuando las cenizas se enfriaron, Augusto Saint-Hilaire vió nacer una multitud de plantas que no se encontraban por los contornos en un inmenso radio. Recientemente

todavía, el almirante Dupetit Thouars informaba á la Academia de Ciencias de que las islas de coral de la Polinesia, en vías de formación, se cubrían de una capa de tierra, que sumergida unas veces, otras en seco, era invadida por la vegetación y producía árboles de esencias exclusivamente propios de dichas islas. Dondequiera que hay podredumbre se producen el moho y las criptógamas; en los líquidos nacen infusorios. La hipótesis de una generación espontánea es menos paradójica que la que admite que los esporos y los huevos de las innumerables especies pertenecientes á estos géneros están esparcidas por el aire, esperando la ocasión de desenvolverse. Por la putrefacción, los cuerpos orgánicos se descomponen primeramente en sus elementos químicos más inmediatos; como éstos son, sobre poco más ó menos, los mismos en todos los cuerpos vivientes, la voluntad de vivir, presente siempre, puede apoderarse de ellos en ese momento, para formar, según las circunstancias, seres nuevos, los cuales, revistiendo la forma más conveniente, es decir, la que mejor objetiva la voluntad del momento, nacen de la concreción de aquellos elementos, como el pollo nace de la concreción de los líquidos contenidos en el huevo. Allí donde esto no puede efectuarse, las materias en putrefacción se descomponen en sus principios más remotos, que son los primeros elementos químicos y entran así en la gran circulación de la Naturaleza.

La guerra que se hace de diez ó quince años á esta parte á la generación espontánea, y los gritos de victoria lanzados prematuramente, han sido el prelude para llegar á negar la fuerza vital, pues ambas se relacionan de cerca. Mas no hay que dejarse engañar por sentencias autoritarias ni por afirmaciones hechas

temerariamente, como si se tratara de cuestiones resueltas, convenidas y universalmente aceptadas. Toda la teoría mecánica y atomística de la Naturaleza está, por el contrario, en camino de sucumbir, y sus defensores no tardarán en aprender que detrás de la Naturaleza hay algo más que el choque y la reacción contra el choque. En una sesión de la Academia Francesa, Pouchet ha probado recientemente (1859), con gran descontento de los demás miembros de la corporación, que la generación espontánea es una verdad, y que, por el contrario, es falso que el aire contenga constantemente millares de millones de esporos de todas las criptógamas posibles, y huevos de innumerables infusorios, que flotan en expectativa hasta que unos u otros encuentran el medio que les conviene.

El asombro que nos produce el pensar que todas las formas de los seres tienen su origen en la materia, se asemeja en el fondo al que experimenta el salvaje que, viendo por primera vez un espejo se asombra de su propia imagen reflejada en él. Nuestro propio ser es la voluntad y la materia no es más que esa voluntad hecha visible, es decir, revestida de la forma y la cualidad; así es que no la percibimos directamente, sino que la agregamos con el pensamiento como el elemento idéntico, la sustancia propia de toda cosa, cualesquiera que sean, por otra parte, las diferencias de cualidad y de forma. Es, pues, una explicación más bien metafísica que física de las cosas, y hacer de ella el origen de todos los seres, se reduce á explicarlos por un misterio. Esto es evidente para todo aquel que no se satisfaga con atacar, sino que quiera profundizar antes. La verdad es que en la materia no debe buscarse la explicación definitiva y enteramente satisfactoria de las cosas, sino solamente el

origen temporal de las formas inorgánicas y de los seres organizados. Parece, sin embargo, que le es tan difícil á la naturaleza efectuar la producción primera de las formas orgánicas, la creación de las especies, como á nosotros el comprenderla, pues esto es lo que nos indica el cuidado excesivo que pone en conservar las especies ya existentes.

Mas, con todo, sobre la superficie actual del globo, el *querer vivir* ha recorrido la escala total de su objetivación en tres ocasiones independientes una de otra, en tres modulaciones diversas; pero cada vez con una perfección diferente. Nadie ignora que las tres grandes regiones el Viejo continente, la América y la Australia, poseen cada una su serie animal particular, independiente y enteramente distinta de las de los otros dos mundos. Las especies son diferentes en cada uno de esos grandes continentes, pero como éstos pertenecen al mismo planeta, dichas especies tienen entre sí una analogía constante y se continúan paralelamente, lo cual hace que los géneros sean en gran parte los mismos. En Australia no podemos observar más que muy imperfectamente esta analogía, porque la fauna es muy pobre en mamíferos y no posee ni carnívoros ni cuadrumanos; en cambio dicha analogía es manifiesta entre el Viejo continente y América, en el sentido de que ésta última nos presenta siempre los análogos más imperfectos en el orden de los mamíferos y los más perfectos en el orden de las aves y en el de los reptiles. Posee, en verdad, el condor, el guacamayo y los colibríes, así como los mayores batracios y ofidios, pero por ejemplo, en lugar del elefante no tiene más que el tapir, en vez del león el puma, en vez del tigre el jaguar, en vez del camello la llama y en vez del mono propiamente dicho, el género de los

macacos. Esta última laguna nos permite ya deducir que en América la naturaleza no ha podido elevarse hasta el hombre, pues desde el grado inmediatamente inferior á éste, ó sea desde el chimpanzé y el orangután hasta el hombre, el paso que había que dar era todavía inmenso. Así vemos, de acuerdo con esto, que las tres grandes razas caucásicas, mongola y etiópica, que las consideraciones fisiológicas y lingüísticas nos obligan á considerar como igualmente primitivas, han tenido las tres su cuna en el Viejo continente, mientras que América se halla poblada por una rama mongólica cruzada ó modificada por condiciones climáticas y venida probablemente de Asia. Sobre la superficie terrestre, tal como estaba constituida antes de la última revolución del globo, la naturaleza había producido aquí y allá el mono, mas no había podido llegar al hombre (1).

Desde el punto de vista de donde parten estas consideraciones (que nos han hecho ver que la materia es dondequiera la voluntad hecha visible, y que cuando se estudia la materia bajo el aspecto puramente físico, y en virtud del tiempo y la causalidad, nos han hecho ver en ella el origen de todas las cosas), nos sentimos fácilmente llevados á preguntarnos, si, aun en filosofía no podíamos colocarnos en el punto de vista objetivo tan bien como en el subjetivo, y sentar como verdad fundamental la proposición siguiente: *No existe nada más que la materia y las fuerzas inherentes á ella.*

(1) Los lectores ilustrados observarán que muchas de las afirmaciones que hace Schopenhauer en el presente capítulo y en los anteriores de este libro segundo, están ya refutadas ó puestas en cuarentena por los adelantos científicos operados desde que el filósofo alemán escribió esta segunda parte de su obra.—(N. DEL T.)

Ante todo debemos recordar que la hipótesis de esas fuerzas inherentes de que tan fácilmente se habla, reduce toda explicación á un milagro enteramente incomprensible, ante el cual se ve obligada á detenerse dicha hipótesis, ó del cual debe hacer su punto de partida; pues, efectivamente, ¿no es un verdadero milagro cada una de esas fuerzas naturales tan regulares y tan inexplicables que hallamos en el fondo de todos las diversas acciones de un cuerpo inorgánico, de igual modo que la fuerza vital que se manifiesta en todo cuerpo organizado?

Demostré en el capítulo XVII que jamás la Física podrá destronar á la Metafísica, precisamente porque se contenta con admitir esos y otros principios sin pretender profundizar en ellos, lo que supone que renuncia de antemano á suministrar una explicación última de las cosas. Debo recordar, además, que al final del primer capítulo he señalado las deficiencias del materialismo, mostrando que en este sistema filosófico el sujeto se olvida en sus especulaciones de sí mismo. Todo esto proviene de que lo que es objetivo y exterior, no es más que una percepción, siendo, por consiguiente, algo mediato y secundario, que no puede ser jamás la interpretación última de las cosas ni servir de punto de partida á la Filosofía. Esta debe partir de un principio inmediato, y un principio de esta clase tiene que ser evidentemente un dato de la conciencia íntima que parta de nuestro interior, en una palabra, de lo subjetivo. En esto consiste el mérito eminente de Descartes, que fué el primero en colocar en la conciencia de sí el punto de partida de la Filosofía. Después, los verdaderos filósofos, principalmente Locke, Berkeley y Kant, cada uno á su manera, continuaron por el mismo camino, y sus investigaciones me han conducido, á

mi vez, á descubrir en el conocimiento inmediato dos datos en vez de uno solo; estos dos *data*, enteramente distinto el uno del otro, son la representación y la voluntad; por su empleo combinado me ha sido posible llevar la investigación más lejos que aquellos filósofos, al modo que en el Algebra se puede extender más la discusión de una ecuación cuando hay en ella dos cantidades conocidas que cuando hay una sola.

El error inevitable del materialismo, según hemos dicho, consiste, ante todo, en que parte de una petición de principio, ó mejor dicho, examinándolo bien, de un *πρωτον ψευδος*, á saber: de la hipótesis de que la materia es una cosa dada absolutamente y sin condiciones, esto es, que existe fuera del conocimiento del sujeto, en suma, una *cosa en sí*. Atribuye aquel sistema á la materia (y, por consiguiente, también á sus condiciones previas de espacio y de tiempo), una existencia absoluta independiente del sujeto que percibe: éste es su error fundamental. Además, procediendo lealmente, debe reconocer que todas las cualidades inherentes á la materia dada en el conocimiento, ó sea revestida de la forma, que todas las fuerzas naturales que en ella se manifiestan, y, en fin, la misma fuerza vital, son *qualitates occultae*. Como son inexplicables, no debe tratar de interpretarlas, debe limitarse á considerarlas como punto de partida. Esto es lo que hacen, efectivamente, la Física y la Fisiología, que no tienen la pretensión de dar la explicación última de las cosas. Mas para sustraerse á esta obligación, el materialismo, por el camino que ha seguido hasta aquí, procede deslealmente: niega la existencia de esas fuerzas primitivas, y se considera victorioso (aunque sólo sea en apariencia) reduciéndolas todas, sin exceptuar la misma fuerza vital á una acción puramente mecánica de la

materia, á los fenómenos de la impenetrabilidad, de la forma, de la cohesión, de la impulsión, de la inercia, de la gravedad, etc., que, en verdad, son los menos inexplicables, en razón á que están basados en parte sobre lo que es cierto *a priori*, ó sea, sobre las formas de nuestra propia inteligencia, las cuales son el principio de toda explicación.

Pero el materialismo no quiere saber nada de la inteligencia, condición de todo lo que es objeto, y, por consiguiente, de la totalidad de los fenómenos. Su fin es reducir todo lo cualitativo á lo cuantitativo; para él las cualidades pertenecen á la forma, en oposición á la materia propiamente dicha. De todas las cualidades propiamente dichas, no deja á la materia más que la gravedad, porque ésta es de suyo algo cuantitativo, puesto que sólo ella puede servir para medir la cantidad de la materia. Este camino le conduce forzosamente á la ficción de los átomos, que son los materiales con los que espera reconstruir las misteriosas manifestaciones de las fuerzas primitivas. Pero esto no se refiere á la materia empíricamente dada, sino á una materia que no se encuentra *in rerum natura*, á un puro concepto, á una materia que no tendría otras propiedades que esas propiedades mecánicas que, á excepción de la gravedad, pueden ser más ó menos reconstruidas *a priori*, pues descansan sobre las formas del tiempo, del espacio y de la causalidad, pertenecientes á nuestro intelecto. Tales son los escasos materiales con que tiene que contentarse el materialismo para fabricar sus castillos en el aire.

Así se transforma inevitablemente en atomismo, como le había sucedido ya en los tiempos de su infancia, en las teorías de Leucippo y de Demócrito, y esto le sucede de nuevo, ahora que la edad le ha hecho vol-

ver á la niñez, en Francia, donde la filosofía de Kant es desconocida, y en Alemania, donde está olvidada. Pero esta segunda vez lleva las cosas más lejos que la primera. No solamente los cuerpos sólidos, sino los líquidos, el aire y los gases se componen de átomos; la luz misma resulta de las ondulaciones de un éter hipotético y nada probado, cuyas diferentes velocidades producen los colores. Esta hipótesis, como la de los siete colores de Newton, hoy muerta y enterrada, descansa únicamente sobre una analogía forzada y arbitrariamente establecida con la música. Se necesita ser bien crédulo, en verdad, para dejarse convencer de que innumerables y diferentes *trémolos* del éter, partidos de la infinita variedad de las superficies coloreadas de este mundo de mil colores, puedan correr y cruzarse sin cesar en todas direcciones y cada uno con distinto movimiento, no sólo sin estorbarse nunca unos á otros, sino además produciendo, al través de todo este tumulto y confusión, ese efecto profundamente sereno que produce la luz en un cuadro de la naturaleza ó del arte. *Credat Judaeus Appella!*

Ciertamente, la naturaleza de la luz es un misterio, pero vale más confesarlo que venir á cerrar el camino á la verdad futura con falsas teorías. Las propiedades químicas de la luz prueban ya por sí solas que aquella es cosa muy distinta de un mero movimiento mecánico, de una ondulación ó vibración, de un temblor, y que su naturaleza participa de la de una sustancia material. Chevreul ha presentado á la Academia de Ciencias una interesante serie de experiencias sobre las propiedades ópticas de la luz, en las cuales había hecho obrar á los rayos del sol sobre tejidos de diversos colores; el resultado más curioso fué que una tira de papel expuesta al sol, producía ciertos efectos,

y encerrada en un tubo de hoja de lata, conservaba su actividad durante más de seis meses; ¿es de creer que el *trémolo* hiciera una larga pausa de seis meses para reanudar á su tiempo el movimiento? (Actas de 20 de Diciembre de 1858). Toda esta hipótesis de átomos etéreos que ejecutan trémolos, es una pura quimera, tan absurda como las groseras fantasmagorías de Demócrito, pero bastante osada para darse hoy en día como cosa convenida, con lo cual se ha conseguido que millares de escritorzuelos hueros, que no entienden nada de esto, la repitan devotamente y crean en ella como en el Evangelio.

Pero la teoría atómica va más lejos todavía y puede gritar: *Spartam, quam nactus es orna!* Se han inventado para todos estos átomos los movimientos más variados; los unos giran, los otros vibran, etc., cada uno según su función. Cada átomo tiene también su atmósfera de éter, ó algo parecido; en suma, mil fantasías semejantes.

Los sueños de la filosofía natural de Schelling y sus adeptos tenían al menos el mérito de ser muchas veces espirituales, elevados ó siquiera ingeniosos; éstos, por el contrario, son pesados, vulgares, pobres y torpes como productos malsanos de cerebros que no saben concebir otra realidad que una materia sin propiedades, imaginada por ellos como un objeto absoluto, es decir, un objeto sin sujeto. Además, no comprenden otra actividad que el movimiento y el choque; he aquí los dos únicos principios que están á su alcance y á los cuales refieren todo lo demás *a priori*, pues constituyen para ellos la cosa en sí.

Para llegar á su fin reducen la fuerza vital á las fuerzas químicas (que denominan insidiosamente y sin razón fuerzas moleculares), y todos los procesos de

la naturaleza inorgánica al mecanismo, ó sea al choque y á la repulsión ó contrachoque. De este modo el mundo, con todo cuanto encierra, no es más que una máquina semejante á esos juguetes que representan una mina ó un paisaje movido por palancas, ruedas y arena. El mal viene de que el exceso de trabajo manual consagrado á los experimentos ha hecho perder el hábito del trabajo de cabeza, de la labor mental. El crisol y la pila reemplazan á la meditación; de ahí también esa profunda aversión á la filosofía que se observa entre los experimentadores.

Puede intentarse dar otro giro á la cuestión del materialismo tal como éste ha procedido hasta ahora. Puede decirse que ha naufragado porque no ha conocido bastante esa *materia* con la cual quiere construir el mundo. Si hubiera estudiado la materia verdadera, tal como está dada en la experiencia (es decir, en las sustancias materiales); la materia dotada, como lo está, de todas las propiedades físicas, químicas y eléctricas, así como de aquellas que hacen surgir espontáneamente la vida; si se hubiese dirigido derechamente á esta verdadera *mater rerum*, del seno tenebroso de la cual surgen todos los fenómenos y todos los seres para volverse á sumergirse en él al otro día, el materialismo habría podido, con esta materia conocida y comprendida á fondo, construir un mundo del que no tuviese que avergonzarse. Pero en este caso el artificio habría consistido en trasportar lo desconocido á lo conocido, en poner los *quaesita* entre los *data*, puesto que por principio dado y premisa de todas las deducciones futuras se habría aparentado tomar la pura materia, mas en realidad lo que se habría tomado sería todas las fuerzas misteriosas de la naturaleza que son inherentes á la materia, ó que, ha-

blando con mayor exactitud, la hacen visible; es decir, que se habría procedido de un modo análogo que si confundiéramos con el plato los manjares que en él se sostienen. En realidad, la materia no nos es conocida más que como el vehículo de las cualidades y fuerzas naturales que son sus accidentes, y precisamente porque he reducido éstos á la voluntad es por lo que llamo á la materia la visibilidad de la voluntad. Cuando se la despoja de todas estas cualidades, no queda más que un *no sé qué* sin propiedades, un *caput mortuum* de la naturaleza, del que lealmente no podemos valernos.

Si, por el contrario, la dejamos esas cualidades, se comete, como hemos dicho, una petición de principio por cuanto desde el origen se toman los *quaesita* como *data*. Lo que de ahí resulta no es ya el materialismo propiamente dicho, es el puro naturalismo; es decir, una física absoluta que, según lo expuesto en el capítulo 17, no podrá reemplazar jamás á la metafísica, ni suplirla convenientemente, en razón á que parte de todas esas hipótesis admitiéndolas de antemano y sin intentar siquiera la explicación del fondo de las cosas.

El naturalismo puro se basa, pues, esencialmente sobre cualidades ocultas, más allá de las cuales no se podrá pasar sin acudir, como yo lo he hecho, á la fuente subjetiva del conocimiento. Pero entonces es necesario seguir el largo y penoso camino de la metafísica, puesto que aquello supone el análisis completo de la conciencia individual, así como el de la inteligencia y la voluntad que en ella encontramos. Mas, sin embargo, el punto de partida objetivo, basado sobre cosa tan clara y comprensible como la intuición externa, es una vía tan natural para el hombre y se abre tan fácilmente de suyo, que el espíritu humano en sus espe-

culaciones ha debido necesariamente y hasta primeramente dirigirse al naturalismo, y después, como éste no podía satisfacerle, porque no agota la cuestión, al materialismo. Así, la historia de la filosofía nos presenta en los orígenes el sistema naturalista entre los filósofos de la escuela jónica y tras él el materialismo encarnando las doctrinas de Leucippo y Demócrito y que posteriormente reaparece de tiempo en tiempo.

CAPITULO XXV

CONSIDERACIONES TRASCENDENTES SOBRE LA VOLUNTAD
COMO COSA EN SÍ

La mera contemplación empírica de la naturaleza permite ya reconocer que existe, desde las manifestaciones más elementales y más necesarias de cualquier fuerza natural, hasta la vida y la conciencia humanas, una transición constante por grados insensibles, cuyos límites no tienen nada de absoluto y son muchas veces indecisos. En este orden de ideas y reflexionando más profundamente, se llega pronto á convencerse de que la esencia íntima de todos esos fenómenos, lo que aparece y se manifiesta en ellos es un elemento siempre idéntico, que resalta cada vez más claramente. Se reconoce que aquello que se representa en esos millones de figuras diversificadas hasta lo infinito y nos ofrece así el espectáculo variado y extravagante de una comedia sin principio ni fin, es ese elemento único, tan bien oculto tras todos estos antifaces que no se conoce él á sí mismo y aun á veces le ocurre tratarse muy duramente. Así, la gran doctrina del «*ἐν καὶ παν*» nació desde los primeros tiempos, en Oriente y Occidente, y se ha conservado, ó al menos ha resucitado siempre, á pesar de todos los esfuerzos dirigidos contra ella.

culaciones ha debido necesariamente y hasta primeramente dirigirse al naturalismo, y después, como éste no podía satisfacerle, porque no agota la cuestión, al materialismo. Así, la historia de la filosofía nos presenta en los orígenes el sistema naturalista entre los filósofos de la escuela jónica y tras él el materialismo encarnando las doctrinas de Leucippo y Demócrito y que posteriormente reaparece de tiempo en tiempo.

CAPITULO XXV

CONSIDERACIONES TRASCENDENTES SOBRE LA VOLUNTAD
COMO COSA EN SÍ

La mera contemplación empírica de la naturaleza permite ya reconocer que existe, desde las manifestaciones más elementales y más necesarias de cualquier fuerza natural, hasta la vida y la conciencia humanas, una transición constante por grados insensibles, cuyos límites no tienen nada de absoluto y son muchas veces indecisos. En este orden de ideas y reflexionando más profundamente, se llega pronto á convencerse de que la esencia íntima de todos esos fenómenos, lo que aparece y se manifiesta en ellos es un elemento siempre idéntico, que resalta cada vez más claramente. Se reconoce que aquello que se representa en esos millones de figuras diversificadas hasta lo infinito y nos ofrece así el espectáculo variado y extravagante de una comedia sin principio ni fin, es ese elemento único, tan bien oculto tras todos estos antifaces que no se conoce él á sí mismo y aun á veces le ocurre tratarse muy duramente. Así, la gran doctrina del «*εν και παν*» nació desde los primeros tiempos, en Oriente y Occidente, y se ha conservado, ó al menos ha resucitado siempre, á pesar de todos los esfuerzos dirigidos contra ella.

Pero nosotros hemos penetrado más adelante en el misterio; por medio de las consideraciones que preceden, hemos llegado á comprender que tan luego como aquel ser que existe en el fondo de todos los fenómenos, se halla acompañado en cualquier criatura de la facultad de conocimiento, la cual, dirigida al fuero interno, se convierte en conciencia de sí, dicho ser se revela á esta conciencia como esa cosa tan familiar y tan misteriosa á la vez, que designa la palabra *voluntad*. Por consiguiente, hemos dado á aquella esencia universal de todos los fenómenos el nombre de la manifestación en que se nos muestra más al descubierto, es á saber: el nombre de voluntad, y obsérvese que con esta palabra no designamos una *x*, una incógnita, sino, por el contrario, aquello que, por una de sus caras al menos, nos es infinitamente más conocido y más familiar que todo lo demás.

Recordemos ahora una verdad, cuya demostración radical está expuesta largamente en mi Memoria sobre el libre albedrío, y es, que en virtud de la validez absoluta de la ley de causalidad, la conducta ó la actividad de todo lo que existe en el mundo es determinada siempre con rigurosa necesidad por las causas en que aquella ley se aplica en cada caso particular; y en este respecto, no hay que distinguir si es una causa, en la acepción más restringida de la palabra, ó una excitación, ó un motivo, lo que provoca la acción, pues estas diferencias conciernen sólo al grado de receptividad de los diferentes seres. No hay que hacerse ilusiones en este punto; la ley de causalidad no admite excepción; desde el revoloteo del grano de polvo hasta el acto mejor meditado del hombre, todo está sujeto á ella con igual rigor.

Por consiguiente, desde que el mundo existe jamás

el átomo de polvo ha podido describir revoloteando otra curva que la que ha descrito, ni el hombre ha podido obrar de diferente modo que ha obrado. Si hay una verdad cierta es que todo cuanto sucede, grande ó pequeño, sucede necesariamente. Resulta que en cada momento, dado el estado general de las cosas, está estrictamente determinado por el estado inmediatamente anterior, y lo mismo sucede cuando remontamos el curso de los tiempos hasta lo infinito, ó descendemos en él hasta lo infinito. La marcha del mundo se asemeja, pues, á la de un reloj cuyas piezas han sido ajustadas concertadamente y que se encuentra con la cuerda dada y corriente. Desde este punto de vista, el mundo es una nueva máquina, cuyo objeto no podemos percibir. Si, contra toda razón y hasta en contra de todas las leyes del pensamiento, quisiéramos admitir un comienzo, no se habría alterado en lo esencial la cuestión, pues ese primer estado original de las cosas, admitido arbitrariamente, habría determinado y fijado irrevocablemente, así en el conjunto como en los más mínimos detalles, un segundo estado, éste habría hecho lo mismo con el siguiente, y así sucesivamente *per secula seculorum*, puesto que la cadena causal, con su rigor absoluto,—esa cadena de bronce de la necesidad y del destino—trae fatal é inmutablemente todos los fenómenos, tales como ellos se producen. La única diferencia que habría sería que en una de las hipótesis tendríamos un reloj con la cuerda dada en un determinado momento, y en el otro un *primum mobile*, pero en ambos casos la marcha sería igualmente fatal.

He probado en la Memoria citada que las acciones del hombre no representan una excepción de este principio, pues resultan cada vez que se producen, con

una rigurosa necesidad, de dos factores, á saber, del carácter individual y de los motivos actuales; aquél innato ó invariable, éstos fatalmente traídos por la marcha de las cosas, que determina rigurosamente la causalidad.

No podemos menos de considerar así las cosas, pues esta manera de verlas nos es impuesta de una manera absoluta por las leyes objetivas y ciertas *a priori* que rigen el mundo. Parece, por consiguiente, que el Universo, con todo cuanto encierra, es el juguete sin fin conocido, y por lo tanto, incomprensible, de una fatalidad eterna, de un insondable é implacable *Ανγκη*. Lo que hay de chocante y hasta de repulsivo en esta manera inevitable é irrefutable de considerar las cosas, no puede eliminarse más que por un solo medio; el de reconocer que si todo ser es por una parte fenómeno determinado con necesidad por las leyes fenomenales, por otra parte es en sí voluntad y voluntad absolutamente libre, pues la necesidad reside sólo en las formas, que pertenecen íntegramente al fenómeno y se desprende tan solo del principio de razón bajo sus diferentes figuras; mas entonces esta voluntad debe de estar dotada de *aseidad*, pues siendo libre como cosa en sí, no sujeta al principio de razón, no puede depender de ninguna otra cosa, ni en su existencia y esencia ni en sus procederes. Tal es el único medio de introducir en el sistema del mundo la suficiente libertad para contrabalancear la severa necesidad que le rige inevitablemente. Hay que elegir, pues, entre considerar al mundo como una mera máquina de relojería, cuya marcha es forzosa, ó bien reconocer que su ser en sí es una voluntad libre, cuya manifestación primera no es la actividad de las cosas, sino ante todo su existencia y su esencia. Esta libertad es,

por consiguiente, trascendental y coexiste con la fatalidad empírica, del mismo modo que la idealidad trascendental de los fenómenos coexiste con su realidad empírica. En mi Memoria sobre el libre albedrío he hecho notar que sólo con esta condición las acciones del hombre le pertenecen como cosa propia, á pesar de la necesidad con la cual se producen por virtud del carácter y de los motivos, y esto es precisamente lo que da *aseidad* á su ser. La misma condición se aplica á todo cuanto existe en el mundo.

La Filosofía debería poder sentar á la vez, de buena fe y con rigurosa lógica, la fatalidad más inflexible y junto á ella la libertad llevada hasta la omnipotencia; pero ésto sólo es realizable sin mengua de la verdad, cuando se atribuye toda la fatalidad al obrar (*operari*) y toda la libertad al ser y á la esencia (*esse*). He aquí resuelto ese enigma, tan viejo como el mundo, y que ha permanecido insoluble, porque, procediendo al revés, se buscaba la libertad en el *operari* y la necesidad en el *esse*. Yo establezco, por el contrario, que todo ser, sin excepción, obra fatalmente, pero existe y es lo que es en virtud de su libertad. No existe más ni menos libertad y necesidad en mi sistema que en cualquier otro, aunque parece haber un exceso ya de libertad, ya de necesidad, según que repugne el conceder, como yo lo hago, voluntad á los hechos de la naturaleza, explicados hasta ahora por la fatalidad sola, ó que no se quiera reconocer á la acción de los motivos una necesidad tan rigurosa como la de una causa mecánica. Sin embargo, no hay más que un cambio de lugares; la libertad está colocada en el *esse* y la fatalidad limitada al *operari*.

En suma, el determinismo es un principio sólidamente establecido; en vano desde hace quince siglos

se quiere quebrantarle á impulsos de ciertas quimeras que vale más no nombrar por su verdadero nombre; pero en virtud de este principio el mundo se trueca en un teatro de Marionetas movidas por alambres (los motivos) sin que se pueda comprender siquiera á quién está llamado á divertir este espectáculo; la pieza que se representa tiene un plan, es el *Fatum* quien la dirige; ¿no lo tiene? entonces es la ciega necesidad. Para escapar á esta absurda conclusión no hay más que un camino: admitir que la existencia y la esencia de toda cosa son manifestación de una voluntad verdaderamente libre, que no se reconoce á sí misma más que allí; cuanto á la actividad, no puede sustraerse á la necesidad. Para poner á la libertad al abrigo de los ataques del destino y del azar, hay que hacerla pasar de la acción á la existencia.

Así como la necesidad pertenece sólo al fenómeno y no á la cosa en sí, es decir, á la esencia del mundo, así también le pertenece á él sólo la pluralidad. Esto ha sido suficientemente explicado en el § 25 del primer volumen. Sólo añadiré aquí un corto número de consideraciones que confirman y dilucidan esta verdad.

Nadie conoce inmediatamente más que una sola cosa: su propia voluntad, en su conciencia íntima. Todo lo demás es conocido mediatamente y juzgado por analogía con aquéllo, analogía que cada cual lleva más ó menos lejos según el grado de su inteligencia. Esto depende, en último término, de que no hay, propiamente hablando, más que un solo ser; la ilusión de la pluralidad (la *Maya*), que se deriva de las formas de la comprensión objetiva, extensa, no ha podido penetrar en la conciencia simple interior, por eso ésta no conoce nunca más que un solo ser.

Si contemplamos esa perfección que jamás se admira bastante en las obras de la Naturaleza, que hasta en sus más menudos detalles orgánicos, tales como los órganos de la fecundación de las plantas ó la estructura interior de los insectos, están acabadas con un cuidado tan exquisito, con un trabajo tan infatigable como si cada ejemplar fuese su obra única, á la cual hubiese consagrado toda su atención y todo su poder; contemplando esto, veremos, sin embargo, reproducido ese modelo un número infinito de veces en los innumerables individuos de la especie, y siempre con el mismo cuidado y la misma perfección, hasta en aquellos que habitan los rincones más olvidados y más desiertos del mundo, donde nadie había podido contemplarlos hasta ahora.

Si escudriñamos todo lo profundamente que nos sea posible la composición de las partes de cada organismo, no llegaremos jamás á encontrar un último elemento enteramente simple, y todavía menos un elemento inorgánico. Si nos sumimos en especulaciones sobre la conveniencia con que todas estas partes concurren á la existencia del todo, conveniencia que hace del ser viviente una obra maestra acabada; si reflexionamos que cada una de estas obras maestras, hasta aquellas que sólo tienen breve duración, ha sido repetida y renovada un número incalculable de veces, y que, sin embargo, cada individuo de la especie, cada insecto, cada flor, cada hoja es tan perfecto como era el primer ejemplar, y que, por consiguiente, la Naturaleza no se fatiga nunca, ni echa á perder jamás uno de sus trabajos, sino que acaba el último de ellos con la misma mano de paciente artista con que ejecutó el primero, reconoceremos que la industria humana se diferencia de las creaciones de la Naturaleza, no sólo

en cuanto al grado, sino también en cuanto al método. Además nos convenceremos de que la primitiva fuerza creadora, la *natura naturans* está directamente presente, entera é indivisa en cada una de sus innumerables obras, así en la menor como en la mayor, en la última como en la primera, de donde se sigue que la Naturaleza creadora no conoce por sí misma ni el tiempo ni el espacio. Si prosiguiendo nuestras consideraciones nos damos cuenta de que la producción de esas obras maestras superlativas cuesta tan poco á la Naturaleza, que crea con prodigalidad incomprendible millones de organismos que no llegarán jamás á la madurez, y que sin cuidado alguno entrega cuanto tiene vida á mil azares diversos; que, por otra parte, cuando las circunstancias son favorables ó cuando la intención del hombre la dirige, produce millones de ejemplares de una misma especie allí donde hasta entonces no producía un solo individuo; que, por consiguiente, no le cuesta más esfuerzo producir un millón de seres que producir uno solo, todo ello nos hará comprender que la pluralidad de los objetos tiene también su origen en el modo de conocimiento del sujeto, y que es ajeno á la *cosa en sí*, es decir, á la fuerza primitiva, cuya manifestación es. Esto debe mostrarnos igualmente, que hasta esa inaudita perfección artística en la estructura, que une la Naturaleza con la prodigalidad más desenfrenada en la producción de las obras á que se aplica, se deriva también de la manera que tenemos de percibir las cosas, pues, en efecto, cuando la voluntad como *cosa en sí* con su tendencia simple, indivisible y primitiva se muestra como objeto en nuestro conocimiento cerebral, debe presentarse como un encadenamiento artificial entre partes separadas, efectuado con un arte

supremo á fin de hacerlas servir sucesivamente de medios y de fines.

La unidad ya mencionada de esta voluntad que sabemos es la esencia íntima del mundo fenomenal, se halla colocada más allá del fenómeno; es una unidad metafísica, y su conocimiento, por tanto, es trascendente, es decir, que no descansa sobre las funciones de nuestra inteligencia, ni puede ser realmente aprehendida por la inteligencia. Resulta de ahí que esa unidad descubre á los ojos del espíritu un abismo cuya profundidad no nos es dado medir claramente y en su totalidad, pues á lo sumo podemos echar aquí ó allá una ojeada que nos dé algún atisbo de esa unidad en tal ó cual condición de las cosas, ya subjetiva, ya objetiva, lo cual da origen á nuevos problemas, que en manera alguna me comprometo á resolver: me contento con la sentencia de Horacio, *est quadam prodire tenus*, cuidándome más de no enunciar nada falso ó inventado á capricho, que de querer explicarlo todo, aunque me arriesgue á no exponer aquí más que consideraciones fragmentarias.

Fijémonos en la profunda teoría de Kant y de Laplace sobre la formación del sistema planetario, teoría cuya exactitud apenas es posible comprobar, y meditémosla maduramente. Veremos á las fuerzas naturales más elementales y brutas y más rigurosamente reguladas, crear con su conflicto en el seno de una misma y única materia y con las consecuencias accidentales que de su choque resultan, el armazón del mundo, es decir, la futura morada de una infinidad de seres vivientes, y producir así una obra de orden y armonía que nos sorprende cada vez más á medida que aprendemos mejor á conocerla. Así, por ejemplo, se nos enseña que cada planeta, dada su velocidad actual, no puede me-

nos de mantenerse en el lugar preciso en que se halla colocado, pues si se aproximase más caería sobre el Sol, y si se alejara iría á perderse en el espacio; ó á la inversa, que, dado el lugar que el planeta ocupa, no puede tener más que su velocidad actual y no otra alguna puesto que, si su rapidez fuera mayor, se alejaría por el infinito, y si fuera menor caería el planeta sobre el Sol. Comprendemos, por consiguiente, que no hay más que un solo lugar determinado que convenga á la velocidad de un planeta, y vemos el problema resuelto por el hecho de que la misma causa física que necesaria y ciegamente ha asignado su lugar al planeta, le ha comunicado al mismo tiempo y por el mismo hecho la única velocidad compatible con aquel lugar, en razón de la ley natural, por virtud de la cual, un cuerpo que recorre un círculo, circula tanto más rápidamente cuanto más pequeño se hace dicho círculo.

Sobre todo nos convencemos al observar esta armonía, de que el mantenimiento hasta lo infinito de todo el sistema se halla asegurado por el hecho de que todas las perturbaciones mutuas inevitables en la marcha de los planetas tienen que compensarse con el tiempo; así, por ejemplo, la misma irracionalidad de la relación entre los tiempos de las revoluciones de Júpiter y Saturno es lo que impide que sus perturbaciones recíprocas se repitan jamás en el mismo lugar, lo cual sería peligroso; mas como se producen raramente y cada vez en distinto punto, se anulan, semejantes en esto á las disonancias musicales que se resuelven en acordes consonantes. El resultado final de las consideraciones que vengo exponiendo, nos lleva á reconocer en todo esto una perfección y una finalidad tales como la voluntad consciente más libre, dirigida por la inte-

ligencia más profunda y por el cálculo más sutil habría podido realizarlas. Y, sin embargo, la teoría cosmogónica de Laplace, meditada tan profundamente y tan exactamente calculada, no nos permite sustraernos á la convicción de que este edificio del universo que parece una obra de las más sabiamente combinadas, no es, en definitiva, más que el resultado necesario del conflicto y del juego inconsciente y sin fin de fuerzas naturales ciegas que obran por virtud de leyes naturales invariables. Siendo así, no tenemos por qué seguir las huellas de Anaxágoras, recurriendo á la intervención de una inteligencia que no conocemos más que por el mundo animal, y que sólo está organizada en atención á sus propios fines, la cual inteligencia, interviniendo desde fuera, se serviría diestramente de las fuerzas naturales ya existentes, así como de sus leyes, para realizar intenciones con las cuales nada tienen de común esas fuerzas. Nosotros tenemos que seguir otro camino, pues debemos reconocer ya en aquellas fuerzas primitivas esa voluntad una y siempre la misma, de la cual son ellas la primera manifestación. Esa voluntad es quien, preludiando ya su obra bajo aquella forma de fuerzas naturales, aplica las leyes primitivas de esas fuerzas al servicio de sus propios fines. Todo lo que sucede en virtud de las ciegas leyes de la naturaleza debe servir, por tanto, á las intenciones de la voluntad y conformarse con ellas; ¿y cómo podría ser de otro modo cuando toda cosa material no es nada más que el fenómeno la visibilidad, la objetividad de la voluntad de vivir, que es siempre una y la misma? Así, pues, las fuerzas que hallamos en lo más bajo de la escala de la Naturaleza están ya animadas de esa voluntad, que más tarde, en las criaturas dotadas de inteligencia se asom-

bra de su propia obra, como el somnábulo al despertar se asombra de lo que hizo dormido, ó más exactamente, como se asombra el niño de su propia imagen reflejada en un espejo. Lo que digo aquí tocante á esa unión de lo fortuito y de lo intencionado, de la fatalidad y de la libertad, que hace que los azares más ciegos, que surgen de leyes generales de la Naturaleza, sean como los toques del instrumento en el cual el genio del universo ejecuta sus sublimes melodías, pertenece á esos abismos tenebrosos de la meditación de que antes he hablado, y cuyo fondo ni la filosofía misma puede alumbrar, habiendo de contentarse con proyectar hacia tales honduras algunos débiles rayos de luz.

Paso ahora á una consideración subjetiva, que está aquí en su lugar, pero sobre la cual podré difundir menos claridad todavía que sobre la consideración objetiva antes expuesta, pues sólo es posible enunciarla por imágenes y comparaciones. ¿Por qué nuestra conciencia es tanto más clara y precisa cuanto más se torna hacia lo exterior, lo cual es cierto puesto que alcanza su mayor lucidez en la percepción por medio de los sentidos, que pertenece ya por mitad al mundo exterior? ¿Por qué se oscurece á medida que se dirige hacia lo interior, hasta tal punto de que, llegada al fondo, no encuentra más que tinieblas en las cuales todo conocimiento se desvanece? Esto procede, en mi opinión, de que conciencia supone *individualidad*, y de que ésta forma parte del fenómeno, puesto que á título de pluralidad de los individuos de una misma especie se halla sometida á las condiciones fenomenales del tiempo y del espacio. Nuestro interior, por el contrario, tiene sus raíces en aquello que no es ya fenómeno, sino que empieza á ser *cosa en sí*, donde las formas fenomenales no pueden ya bastar y

donde faltando, por consiguiente, las condiciones principales de la individualidad, no hay ya conocimiento preciso posible. En efecto, allí, en aquel lugar donde se inserta la raíz de la existencia cesa toda multiplicidad de seres, como en el centro de la esfera cesa la multiplicidad de los radios y de igual modo que la superficie esférica es el lugar donde terminan todos los radios, la conciencia comienza allí donde el ser en sí confina con el fenómeno cuyas formas producen la individualidad distinta, pues sobre ésta es sobre quien descansa la conciencia, y por eso no podemos conocer más que los fenómenos. Todo lo que hay de preciso y de verdaderamente comprensible en nuestra conciencia se encuentra en esa superficie exterior de la esfera. Y en cuanto nos alejamos de ella hacia lo interior, la conciencia nos abandona; así sucede en el sueño, así en la muerte, así también, hasta cierto punto, en la actividad magnética ó mágica, pues todos estos estados conducen hacia el centro. Como la conciencia distinta, condicionada por la superficie, no se halla dirigida hacia el centro, reconoce bien á los demás individuos como seres de la misma especie, pero no como idénticos, cuando lo son en realidad. La inmortalidad del individuo podría ser comparada á un punto de la superficie esférica cortado por la tangente, y en cambio la inmortalidad del conjunto del fenómeno, en virtud de la eternidad de la esencia íntima, es comparable al retorno de ese mismo punto del radio hacia el centro, cuya expansión constituye la superficie de la esfera. La voluntad como *cosa en sí* se encuentra entera é indivisa en cada ser, como el centro es parte integrante de cada radio. Mientras la extremidad periférica de ese radio se mueve con la mayor rapidez al mismo tiempo que la superficie, su extremidad en el

centro, que representa la eternidad, es absolutamente inmóvil, puesto que el centro es aquel punto cuya mitad ascendente no se distingue de la mitad descendente. Así, se dice en el Bhagavad Guita: *Haud distributum animantibus, et quasi distributum tamen insidens, animantiumque sustentaculum id cognoscendum, edax et rursus genitale* (Lect. 13, 16, versión Schlegel).

Confieso que caigo aquí en un lenguaje figurado y místico, pero esta es la única manera de poder expresar el pensamiento sobre un tema de trascendencia tan absoluta. Me permitiré, pues, hacer todavía otra comparación: podemos representarnos á la especie humana como un *animal compositum*, como uno de esos organismos cuyo modelo nos ofrecen muchos pólipos, y en particular los políperos flotantes, tales como los *Veretillas*, los *Funiculinas* y otros parecidos. En ellos, la extremidad donde se encuentra la cabeza es lo que aísla á los individuos, mientras que la parte inferior que forma el estómago común los junta á todos en una existencia única. De igual manera el cerebro con su conciencia, es lo que aísla á los individuos de la especie humana, mientras que la vida común á todos es la parte inconsciente, la vida vegetativa, con el sistema ganglionar, en la cual se sumerge durante el sueño la conciencia cerebral, semejante al loto que se abisma durante la noche en las ondas. Esta comunidad de existencia hasta puede dar excepcionalmente á los individuos un medio de comunicación, como sucede, por ejemplo, cuando un ensueño se transmite directamente de un individuo á otro, cuando los pensamientos del magnetizador pasan al somnábulo, y también en la influencia magnética, ó, en general, en la influencia mágica ejercida voluntariamente. En efecto, una influencia de este género di-

fiere en absoluto de toda otra que se produzca por *influxus physicus*; es una verdadera *actio in distans*, que realiza en verdad la voluntad individual, pero siempre por su cualidad metafísica y en virtud de su ubicuidad, como *substratum* universal de la Naturaleza. Podría decirse también que de igual modo que vemos en la generación equívoca manifestarse todavía un resto de la fuerza creadora primitiva, que acabó su obra con la producción de las formas hoy existentes en la Naturaleza, extinguiéndose luego, así también de la omnipotencia primitiva de la voluntad, que se limita hoy á trabajar en la reproducción y conservación de los organismos, queda todavía, en cierto modo, un residuo, que puede por excepción mostrarse activo en las influencias mágicas. En mi obra *La Voluntad en la naturaleza* he hablado largamente de esta propiedad mágica de la voluntad, y me apresuro á poner punto á estas consideraciones, en apoyo de las cuales no se puede invocar más que hechos inciertos, pero que no es lícito, sin embargo, ignorar ó rechazar enteramente.

CAPITULO XXVI

DE LA TELEOLOGÍA (1)

No hay sistema filosófico que pueda con mayor libertad dar cuenta del orden que reina en toda la naturaleza orgánica para la conservación de cada ser, así como de sus relaciones de concordancia con el mundo inorgánico, que aquella filosofía que considera como base de la existencia de todas las criaturas la voluntad, la cual expresa su esencia y sus fines, no solamente por medio de actos, sino hasta en la misma configuración de los organismos. La explicación que suministran mis doctrinas á este respecto, sólo ha sido esbozada en el capítulo anterior, puesto que la había enunciado ya en el párrafo 28 del primer volumen, y también con toda la claridad y todos los desenvolvimientos necesarios, en *La Voluntad en la Naturaleza*, capítulo titulado *Anatomía comparada*. Añadiré aquí las reflexiones siguientes:

La admiración mezclada de sorpresa que nos domina al contemplar la conveniencia perfecta que reina en la estructura de los seres organizados, en intención á sus fines, descansa sobre la creencia muy natural, pero falsa, de que esta concordancia de las par-

(1) Este capítulo y el siguiente se refieren al párrafo 28 del primer volumen.

tes entre sí, y la que tienen con el conjunto del organismo y con su destino exterior, concordancia que concebimos y juzgamos por medio del conocimiento, es decir, por la vía de la representación, ha sido establecida por la misma vía, y que así como existe *para* la inteligencia, ha sido producida también *por* la inteligencia. Es cierto que si nosotros quisiéramos ejecutar alguna obra tan perfecta y regular, como lo es por ejemplo, un cristal cualquiera, no podríamos conseguirlo á no estar dirigidos por alguna ley ó regla, ni tampoco podríamos introducir finalidad en una obra cualquiera más que guiados por la noción de la finalidad; pero esto no nos autoriza en modo alguno á atribuir la misma limitación de poder á la Naturaleza, que es un *prius* de la inteligencia, y cuya actividad, como hemos visto en el capítulo anterior, se diferencia totalmente de la nuestra. La Naturaleza realiza lo que parece tan concertado y premeditado sin premeditación y sin noción de finalidad, porque ella carece de la representación que es de origen enteramente secundario. Antes de tratar de lo concerniente á la finalidad, consideremos lo relativo á la mera regularidad. Los seis radios iguales é igualmente espaciados de un copo de nieve, no han sido medidos de antemano por una inteligencia concedora; no hay allí más que la simple tendencia de la voluntad, que bajo aquella forma se manifiesta al conocimiento cuando éste nace. Y así como la voluntad ha producido esa figura regular sin geometría, del mismo modo produce sin fisiología un organismo perfectamente organizado para sus fines.

La forma regular en el espacio no existe más que para la intuición, cuyo modo de percibir es el espacio; de igual manera la finalidad del organismo no existe

más que para la razón, cuyo funcionamiento es inseparable de las nociones de fin y de medio. Si nos fuera dado contemplar inmediatamente la acción de la Naturaleza, veríamos que nuestro asombro teleológico se parece á lo que cuenta Kant, en su explicación de lo ridículo, de un salvaje que viendo escaparse continuamente la espuma de una botella de cerveza que acababan de destapar, decía que no le chocaba verla salir, pero que se asombraba de cómo habrían podido introducirla en la redoma. Nosotros también nos imaginamos que la finalidad de las obras de la Naturaleza ha sido introducida por la misma vía por la cual se nos muestra. Nuestro asombro teleológico puede ser también comparado al que produjeron los primeros libros impresos á los que los consideraban como trabajos debidos á la pluma, y que para explicarse tal milagro suponían la intervención de algún demonio. Repitámoslo una vez más: nuestra inteligencia percibiendo como objeto y en virtud de sus propias formas del tiempo, el espacio y la causalidad, un acto de la voluntad metafísica é indivisible en sí, es quien creó la pluralidad y la diversidad de las partes y de las funciones, y luego se asombra de la concordancia y del armónico concurso que resulta de la unidad original de aquéllas. En cierto sentido, lo que hace nuestra inteligencia es admirar su propia obra.

Si mientras observamos con admiración el arte inefable é infinito que reina en la estructura de cualquier animal, aunque sea el insecto más insignificante, pensamos al mismo tiempo que la Naturaleza entrega á la destrucción sin duelo ni cuidado alguno estos organismos tan ingeniosos en su complicación, y que los deja perecer á millares, víctimas del azar, de la rapacidad de los animales y de la malignidad ó de la ligereza hu-

mana, esta prodigalidad desenfrenada nos llena de estupefacción. Pero este sentimiento procede de una confusión de nociones; en presencia de las obras de la Naturaleza pensamos en las del hombre, que no se pueden realizar sin la ayuda de la inteligencia y á condición de vencer la resistencia de una materia extraña, lo cual supone esfuerzos penosos. Mas las producciones de la Naturaleza, por perfectas que sean, no le cuestan ningún trabajo, pues para ella la *voluntad de hacer* es ya la obra misma, puesto que sabemos que un organismo dado no es más que la voluntad hecha visible para la percepción cerebral.

Resulta de esta condición bien caracterizada de todo organismo, que la teleología que considera de antemano todos los órganos como creados en intención á algún fin, es el guía más seguro para el estudio de toda la Naturaleza orgánica; pero en cambio en la especulación metafísica, cuando se trata de interpretar la Naturaleza más allá de la experiencia posible, no hay que recurrir á la teleología más que secundaria y subsidiariamente, para corroborar principios de explicación sacados de otra parte, pues en este terreno la finalidad entra en los problemas mismos que se trata de resolver. Por consiguiente cuando se encuentra en un cuerpo animal alguna parte cuyo destino no se comprende, no hay que inclinarse á creer que la Naturaleza la ha creado sin fin alguno, por juego ó por capricho. Semejante suposición sería posible á lo sumo desde el punto de vista de Anaxágoras, que pensaba que la Naturaleza había sido dispuesta por una inteligencia ordenadora obedeciendo así á una voluntad extraña; pero es inadmisibile desde nuestro punto de vista, que establece que la esencia última (es decir, fuera de nuestra representación) de todo organismo

se halla toda entera en su propia voluntad, pues entonces no puede existir parte alguna que no sea útil á la voluntad que se manifiesta en ella; que no exprese ó realice alguna tendencia de esta voluntad, y, por consiguiente, que no contribuya en algún modo á la conservación del organismo. En efecto; excepto la voluntad que se manifiesta en el organismo, y las condiciones exteriores en medio de las cuales ha querido vivir ella libremente, y en atención á las cuales se ha provisto de lo necesario para su defensa, no hay nada que haya influido sobre el organismo, ni determinado su configuración y sus diversas partes; no ha habido, pues, lugar ni para el capricho, ni para la fantasía. Todo debe tener su fin en esta esfera, y por eso las causas finales deben guiarnos para la comprensión de la Naturaleza orgánica, como las causas eficientes nos guían para la de la Naturaleza inorgánica.

A esto se debe el que cuando en Anatomía ó en Zoología no podemos discernir el destino de alguna parte de un cuerpo, nuestro espíritu no se conforma; como en la Física, cuando no podemos descubrir la causa de algún efecto que se produce. Admitimos como cierto el destino orgánico, de igual modo que la causa física, y á pesar de los fracasos de nuestras tentativas anteriores persistimos en buscarle. Esto sucede, por ejemplo, respecto del bazo; se han inventado hasta el día mil hipótesis para explicar su destino y no se parará hasta encontrar la verdadera. Lo mismo ocurre respecto de los colmillos en espiral del babirusa y de los apéndices en forma de cuernos de algunas orugas. Análogo juicio formamos en los casos en que falta algún órgano, como sucede en el orden tan numeroso y tan uniforme de los saurios, en el cual algunas especies carecen de un órgano importante, de la ve-

jiga de la orina; que las demás poseen; asimismo, los delfines y algunas especies próximas de la familia de los cetáceos, carecen enteramente de los nervios olfativos que existen en los demás cetáceos y hasta en los peces; evidentemente debe de haber alguna razón para ello.

Es indudable, sin embargo, que existen algunas excepciones reales (que han asombrado mucho á los sabios) de esa ley constante de la finalidad en el mundo orgánico, pero como se explican por otras consideraciones, puede decirse de ellas que confirman la regla. Así, por ejemplo, el renacuajo del sapo pipa tiene cola y agallas aunque espera su metamorfosis sobre el cuerpo de su madre y no nadando, como todos los demás renacuajos. El kanguro macho tiene un rudimento del hueso que en la hembra sostiene la bolsa; los machos de los mamíferos tienen tetillas; un ratón, el *mus typhlus*, tiene unos ojitos muy pequeños, pero como no tiene aberturas en la piel resulta que sus ojos están cubiertos por una epidermis hermosa; el topo de los Apeninos y dos peces, el *Murena caecilia* y el *Gastrobranchus caecus*, así como el *Protens anguinus* se encuentran en el mismo caso. Estas excepciones raras y sorprendentes de una regla tan invariable, estas contradicciones en las cuales incurre la Naturaleza, se explican por el encadenamiento interior que establece entre los fenómenos la unidad de lo que se manifiesta en ellos. Esta unidad hace que la Naturaleza indique tal órgano en una especie únicamente porque tal otra especie que tiene relación con la precedente posee en realidad aquel órgano. Con arreglo á esto el macho de una especie animal tendrá el rudimento de un órgano que se encuentra bien desarrollado en la hembra. De igual manera que en este caso la diferencia de

sexo no ha podido borrar el tipo de la especie, sucede que el tipo de un orden entero, el de los batracios, por ejemplo, se conservará, aun cuando en una de sus especies (pipa, por ejemplo), algunos de sus caracteres resulta superfluo. Con mayor razón, la Naturaleza no suprimirá un carácter como los ojos, que pertenece al tipo de toda una gran división, la de los vertebrados, aunque ese carácter sea inútil en una sola especie (*Mus typhlus*); por lo menos indicará rudimentariamente en ésta lo que en las demás realiza por entero.

Esto explica, hasta cierto punto, un hecho estudiado con todos sus desenvolvimientos por R. Owen en su *Osteología comparada*; me refiero á la homología del esqueleto, primeramente en los mamíferos, y luego, en un sentido más general, en todos los vertebrados. Así, por ejemplo, todos los mamíferos tienen siete vértebras cervicales; cada hueso de la mano y del brazo del hombre tiene su correspondencia en la aleta de la ballena; el cráneo del pájaro, en el huevo, tiene los mismos huesos que el del feto humano, etc. Todo esto indica un principio independiente de la teleología, que constituye la base sobre la cual trabaja ésta ó bien el material que se ofrece de antemano para sus obras futuras. Es lo que Geoffroi Saint-Hilaire ha llamado el elemento anatómico; es la unidad de plan, el tipo fundamental primitivo del reino animal superior; es, en cierto modo, el tono musical elegido voluntariamente por la Naturaleza para componer su melodía.

La diferencia entre la causa eficiente y la causa final, fué perfectamente expresada por Aristóteles. La causa eficiente es aquella *por* la cual una cosa es; la causa final es aquella *para* la cual es la cosa; desde el punto de vista del tiempo, el fenómeno que se trate de

explicar tiene á la primera detrás de sí, y á la segunda delante de sí. Sólo en las acciones voluntarias de los animales coinciden ambas causas, pues la causa final aparece como motivo, y el motivo es siempre la verdadera y propia causa de la acción; es su causa absolutamente eficiente, es el cambio anterior que la provoca, en virtud del cual la acción se produce necesariamente y sin el cual no se produciría, como he demostrado en mi memoria sobre el libre albedrío. Cualquiera que sea el proceso fisiológico que se quiera interponer entre el acto de la voluntad y el movimiento del cuerpo, siempre resultará que la voluntad es indudablemente el motor, y que lo que á su vez la mueve es el motivo venido de fuera, ó sea la causa final, que obra aquí como causa eficiente. Sabemos, además, por las consideraciones precedentes, que el movimiento del cuerpo, en el fondo, es idéntico con el acto voluntario, puesto que no es más que la manifestación de la voluntad percibida cerebralmente. No hay que perder de vista esta coincidencia de la causa final con la eficiente en el único fenómeno que nos es íntimamente conocido, y que es siempre para nosotros el fenómeno primitivo. Esto nos conduce directamente al siguiente resultado: que en la Naturaleza orgánica, al menos para el estudio de la cual nos sirven de guía las causas finales, la voluntad es quien crea. En efecto, no podemos concebir una causa final de otro modo que como un fin querido, como un motivo. Más todavía, al estudiar las causas finales en la Naturaleza, cuando queremos expresar su esencia trascendente, es preciso no retroceder ante una contradicción; debemos decir osadamente: la causa final es un motivo que obra sobre un ser de quien no es conocido.

Los nidos de los termitas son, ciertamente, el mo-

tivo que ha producido la mandíbula desprovista de dientes del hormiguero, así como también su larga lengua viscosa y filiforme; la cáscara dura del huevo que aprisiona al pollo, es indudablemente el motivo de la extremidad córnea de que está provisto su pico, á fin de poder traspasar dicha cáscara. Las leyes de la reflexión y de la refracción de la luz han motivado el aparato óptico tan complicado y artístico que constituye el ojo humano, y en atención á ellas está calculada la transparencia de la córnea las diferentes densidades de los humores, la curva del cristalino, el color oscuro de la coroide, la sensibilidad de la retina, la contractibilidad de la pupila y el conjunto de sus músculos; pero todos estos motivos obraban ya antes de que fuesen percibidos: el hecho es cierto, por contradictorio que parezca. Aquí es donde se verifica la transición de lo físico á lo metafísico. Hemos visto que lo metafísico reside en la voluntad, y he aquí por qué debemos comprender que la voluntad, que hace alargar al elefante su trompa hacia un objeto, es la misma voluntad que ha creado y formado esa trompa con anticipación á los objetos. Así, en el estudio de la Naturaleza orgánica, no nos preocupamos más que de las causas finales, por ellas nos lo explicamos todo y ellas son lo que por todas partes buscamos; las causas eficientes, por el contrario, no ocupan aquí más que un lugar subordinado como meros instrumentos de las otras y más bien las admitimos por suposición que las probamos, como sucede en los movimientos voluntarios de los miembros, que indudablemente son provocados por motivos exteriores. Nos preocupamos todavía de ellas, en rigor, cuando se trata de explicar las funciones fisiológicas, aunque las más de las veces sin resultado, pero las

abandonamos enteramente para no recurrir más que á las causas finales cuando queremos darnos cuenta de la formación de un órgano, á lo sumo conservamos todavía algún principio muy general, como, por ejemplo, éste: que cuanto más deba desarrollarse una parte del cuerpo, más gruesa será la arteria que conduzca allí la sangre, pero en cuanto á las causas propiamente eficientes que producen el ojo, el oído, el cerebro, no sabemos absolutamente nada. Hasta para explicar las simples funciones la causa final, es mucho más importante y más adecuada que la causa eficiente, y cuando sólo nos es dada la primera, nos consideramos ilustrados y satisfechos en cuanto á lo esencial, mientras que la segunda por sí sola no nos sirve de gran cosa.

Si, por ejemplo, conociésemos la verdadera causa eficiente de la circulación que nos es todavía desconocida y que seguimos investigando, este conocimiento no nos haría adelantar apenas si ignorásemos la causa final, es á saber, que la sangre debe pasar por los pulmones para oxidarse y tornar á alimentar las diferentes partes del cuerpo; sabiendo esto, por el contrario, se introduce una gran claridad en nuestros conocimientos aunque ignoremos aquella otra causa. Por lo demás, á mi parecer, la circulación no tiene causa eficiente propiamente dicha; creo que la voluntad es aquí tan directamente activa como en los movimientos musculares, á que determinan á la voluntad los motivos por mediación de los nervios; de suerte que este movimiento también es producido inmediatamente por la causa final, es decir, por la necesidad de oxidación de los pulmones que obra sobre la sangre en cierta manera como un motivo, pero sin intervención del conocimiento, puesto que todo esto pasa en el interior del organismo.

La llamada metamorfosis de las plantas, idea bosquejada por Kaspar Wolf y que Goethe expuso pesada y pomposamente bajo este nombre hiperbólico, como si fuera invención suya, corresponde á la explicación del organismo por las causas eficientes, aunque en el fondo no significa otra cosa sino que la Naturaleza no comienza cada vez su obra para cada una de sus producciones, ni las saca de la nada, sino que continúa, por decirlo así, escribiendo en el mismo estilo, relaciona cada obra nueva suya con las que ya existen y utiliza las formas anteriores desarrollándolas y elevándolas á un grado superior; que es lo mismo que hace en la serie animal, manteniéndose fiel á la regla *natura non facit saltus*. Explicar la flor mostrando que todas sus partes tienen la misma forma que la hoja, me parece como querer explicar la estructura de una casa por el hecho de que todas sus partes, todos sus pisos, tabiques y paredes se componen de ladrillos y representan esa unidad. Otra explicación no menos mala, pero todavía más problemática, es aquella que quiere que el cráneo esté compuesto de vértebras, cuando se sobreentiende desde luego que la envoltura del cerebro y de la medula espinal cuya continuación y capitel terminal es el cerebro, no pueden ser enteramente heterogéneas y discordes entre sí, sino que la una debe continuar á la otra con un modelo análogo. Estas correspondencias pertenecen al sistema de homología de Owen, de que antes se ha hablado. Un autor italiano cuyo nombre no recuerdo ha expuesto consideraciones que me parecen mucho más concluyentes sobre la naturaleza de la flor explicada por sus causas finales.

Según él, el fin de la corola es: primero, proteger el pistilo y los estambres; segundo, preparar los jugos

más refinados que se concentran en el polen y en el germen; tercero, extraer de las glándulas del fondo los aceites etéreos que en forma de vapores odoríferos, las más de las veces, deben rodear las anteras y el pistilo, á fin de preservarles, hasta cierto punto, del aire húmedo. Entre las ventajas de las causas finales figura también esta: las causas eficientes nos llevan siempre á algo inexplicable, á una fuerza natural, es decir, á una cualidad oculta, y no pueden, por consiguiente, suministrarnos más que una explicación relativa, mientras que la causa final nos proporciona, en su esfera, explicaciones satisfactorias y completas. Verdad es que no nos consideramos plenamente satisfechos hasta que conocemos á la vez, pero cada una por separado, la causa final y la causa eficiente; entonces nos sentimos más impresionados por su coincidencia y su maravillosa armonía, que nos muestra lo perfecto como necesario, y al mismo tiempo lo necesario como lo más perfecto; y entonces es cuando empezamos á sospechar que ambas causas, por diferente que sea su origen, podrían muy bien tener la misma raíz en la esencia de las cosas. Pero es raro que lleguemos á este doble conocimiento en la Naturaleza orgánica porque la causa eficiente nos es desconocida las más de las veces, ni tampoco en la Naturaleza inorgánica, porque aquí es la causa final la que permanece problemática. Trataré, sin embargo, de dar algunos ejemplos, sacados del campo de mis conocimientos en fisiología, sin perjuicio de que los fisiólogos puedan sustituirlos por otros más convincentes y apropiados. El piojo del negro es negro; causa final su seguridad, causa eficiente porque se alimenta del tejido de Malpighi, que es negro en el negro. Se explica la coloración abigarrada y brillante del plumaje de las

aves tropicales, si bien de una manera mucho más vaga, por efecto de la viva luz de aquellas regiones; esta es la causa eficiente. Respecto á la causa final, diré que este plumaje brillante es un vistoso uniforme por el cual se reconocen entre sí los individuos de las numerosas especies, muchas de ellas pertenecientes al mismo género, que existen en aquellas comarcas; el plumaje es lo que permite al macho encontrar á su hembra. Lo mismo puede decirse de las mariposas de las diferentes zonas y las diversas latitudes.

Se ha observado que las mujeres tísicas se quedan fácilmente embarazadas en el último período de la enfermedad; durante el embarazo se detiene la dolencia, para reaparecer con más fuerza después del parto, poniendo fin á la vida de la enferma. Se ha observado igualmente que los tísicos varones suelen procrear con frecuencia algún hijo poco antes de morir. Aquí la causa final es que la Naturaleza, que se halla siempre ansiosamente preocupada con la conservación de la especie, quiere proveer sin retraso á compensar la pérdida inminente de un individuo que se halla todavía en la fuerza de la edad, por medio de la procreación de un nuevo ser; la causa eficiente reside en el estado anormalmente excitado del sistema nervioso durante el último período de la tisis. La misma causa final explica el fenómeno análogo, citado por Oken, de que las moscas envenenadas con arsénico se ayuntan por un instinto inexplicable y mueren durante la cópula. La causa final del pelo que rodea las partes genitales en los dos sexos, y del *mons Veneris* en la mujer, es impedir durante el coito el contacto de los huesos pubianos que se deja sentir en los individuos muy delgados, lo cual inspiraría repugnancia. La causa eficiente es que el pelo brota dondequiera que una mu-

cosa continúa transformándose en tegido cutáneo. También se podría considerar como causa eficiente la circunstancia de que la cabeza y las partes genitales son polos opuestos, que tienen entre sí muchas relaciones y analogías, entre otras la particularidad de ser velludas.

La barba del hombre es debida á la misma causa eficiente; como causa final, sospecho que exista ésta: como los signos patognómicos, es decir, esas rápidas alteraciones del semblante que delatan las emociones interiores, son principalmente visibles en la boca y en las partes cercanas, para sustraer á la penetrante mirada de un adversario estos indicios, que pueden ser muchas veces peligrosos en alguna negociación ó en algún acontecimiento repentino, la naturaleza, convencida del *homo homini lupus*, ha dotado al hombre de barba; en cambio, la mujer no la necesita, pues en ella el disimulo es innato.

Es probable que se puedan hallar ejemplos todavía más concluyentes, que demuestren cómo la actividad enteramente ciega de la Naturaleza, coincide en sus resultados con aquella otra parte de su actividad en apariencia intencionada, ó, como dice Kant, hasta qué punto coincide la armonía del mecanismo de la Naturaleza con sus procedimientos técnicos, lo cual prueba que su origen común se encuentra más allá de esta dualidad, en la voluntad como *cosa en sí*. Se habría adelantado mucho para dilucidar este punto, si se llegara á descubrir por ejemplo la causa eficiente que impulsa á los troncos flotantes hacia las regiones polares desprovistas de árboles, ó bien la que ha agrupado las tierras firmes de nuestro globo, principalmente en el hemisferio boreal. En cuanto á la causa final de este último fenómeno, hay que buscarlo en la circunstancia de

que, llegando el invierno en estas regiones en la época del perihelio, que acelera el movimiento de la tierra, es ocho días más corto, y, por consiguiente, más suave. Sin embargo, cuando se trata de la Naturaleza inorgánica, la causa final es siempre equívoca y nos deja siempre, sobre todo cuando conocemos la causa eficiente, en la duda de si aquella será debida á una mera apreciación subjetiva, de si será una mera apariencia, derivada de nuestro modo de ver las cosas. En esto se parece á ciertos productos de la industria humana, v. gr., á un mosaico toscano, á las decoraciones de los teatros ó á esa figura del dios Apennino, que existe en Pratolino, cerca de Florencia, figura compuesta de grandes bloques de piedra, cosas en suma, que producen á distancia un efecto que desaparece al ser contempladas de cerca, pues entonces no vemos más que la causa eficiente de tales apariencias; sin embargo, las figuras de que se trata, existen en la realidad y no solamente en la imaginación. Algo análogo sucede en la naturaleza inorgánica con las causas finales, cuando vemos las causas eficientes. Un espíritu dotado de perspicacia, descubriría acaso que lo mismo debe de suceder con los presagios, con los *Omina*.

Por lo demás, si alguien quisiera abusar de la finalidad exterior, la cual, como hemos dicho, es siempre dudosa, para emplearla en demostraciones psico-teológicas, como se practica aun en nuestros días—aunque en Inglaterra solamente—no faltarían bajo este respecto ejemplos en contrario, es decir, ejemplos de *ateleologías* que refutasen semejantes tendencias. Uno de los ejemplos más notorios de esto, es el hecho de que el agua del mar sea im potable, de donde resulta que en parte alguna corre el hombre mayor riesgo de morir de sed, que cuando se halla sobre las más in-

mensas masas de agua del planeta: ¿á qué fin obedece que el agua del mar sea salada?, habría que preguntar á los que exageran la interpretación de las finalidades.

El motivo de que en la Naturaleza inorgánica, las causas finales ocupen el segundo término, de manera que no bastan por sí solas para explicar las cosas, siéndonos absolutamente necesario el averiguar las causas eficientes, consiste en que aquí la voluntad no se objetiva ya en individuos que forman un todo separado, sino en fuerzas naturales y en la actividad de éstas, de manera que el fin y el medio están demasiado lejanos uno de otro, para que su relación pueda ser muy visible y para que se reconozca en ella una manifestación de la voluntad.

El mismo caso se presenta en cierta medida en la Naturaleza orgánica cuando la finalidad es exterior, es decir, cuando el fin radica en un individuo y el medio en otro; pero aquí, sin embargo, conserva su carácter indubitable mientras los dos individuos pertenecen á la misma especie, y en este caso la finalidad se hace aún más asombrosa. A esta categoría pertenece la configuración de las partes genitales en los dos sexos, organizada en intención á una conveniencia mutua; y también ciertas condiciones que favorecen el ayuntamiento, como, por ejemplo, en el *Lampyrus noctiluca* (un gusano de luz), cuyo macho, que no es luminoso, posee alas á fin de poder buscar á la hembra, mientras que ésta, que no sale más que de noche, no tiene alas, pero brilla con una luz fosforescente que permite al macho hallarla. En Italia los dos sexos de esta especie son luminosos, lo cual puede considerarse como un lujo de la Naturaleza meridional. Pero un ejemplo notable y especial de finalidad de este gé-

nero, es el que nos ofrece el hermoso descubrimiento hecho por Geoffroi Saint-Hilaire, en los últimos años de su vida, sobre la naturaleza exacta del aparato de la lactancia en los cetáceos. Como el acto de mamar exige el concurso de la respiración, no puede efectuarse más que en un medio respirable y no en el agua, en la cual está sumergida la cría pendiente de las mamas de la madre. Para prevenir esto, el aparato mamario en los cetáceos está transformado en un órgano inyector, que introducido en la boca de la cría, le inyecta la leche sin que tenga necesidad de aspirarla.

Cuando el individuo destinado á prestar un auxilio esencial á otro pertenece á diferente especie ó bien á otro reino de la naturaleza, nos sentimos tentados, como sucede en los casos de la Naturaleza inorgánica, á poner en duda esta finalidad exterior, á menos que salte á la vista que conduce á la conservación de las especies. Este es el caso en que se encuentran muchas plantas cuya fecundación se hace por medio de los insectos que trasportan el polen sobre el estigma ó que encorvan los estambres hacia el pistilo. Muchas monoecias, dioecias y poligamias; por ejemplo, las de los pepinos y los melones se encuentran en el mismo caso.

Burdach, en su gran tratado de fisiología, volumen primero, párrafo 263, ha expuesto admirablemente el mutuo apoyo que se prestan el mundo de las plantas y el de los insectos, y después añade estas elocuentes palabras: «no es este un expediente mecánico, un recurso forzado, como si la Naturaleza habiendo creado ayer las plantas hubiera cometido un error que trata-se hoy de corregir por medio del insecto; es más bien una profunda simpatía que une al mundo animal con

el mundo vegetal. Esta simpatía enuncia su identidad: Ambos hijos de la misma madre están llamados á existir el uno para el otro». Más adelante agrega: «la misma simpatía enlaza lo inorgánico con lo orgánico».

Este *consensus naturae* está también atestiguado por una observación de Kirby y de Spencer en el segundo volumen de su *Introducción á la entomología*, y es que los huevos de los insectos que pasan el invierno adheridos á las ramas de los árboles cuyas hojas sirven de alimento á sus larvas, se abren precisamente en la época en que brotan las hojas de las ramas; también se ha observado que los insectos de las plantas vivaces pasan el invierno sobre ellas en el estado de huevos, y los de las plantas anuales en el estado de crisálidas.

Tres grandes hombres han rechazado la teleología ó explicación de las cosas por sus causas finales, y muchos pigmeos les han hecho coro. Los primeros fueron Lucrecio, Bacon de Verulamio y Spinoza; pero el motivo de su aversión es bien manifiesto en los tres: es que consideraban la teleología, inseparable de la teología especulativa, hacia la cual sentían tal horror (aunque Bacon trató prudentemente de disimularlo), que querían huir lo más lejos posible de ella para evitar hallarla en su camino. Leibnitz era de la misma opinión respecto á las relaciones de la teleología con la teología, y lo expresa con una candidez característica, como una cosa que se cae de su peso, en su carta á M. Nicaise: «Las causas finales, dice, ó lo que es lo mismo, la consideración de la sabiduría divina en el orden de las cosas» (¡demonio! ¡La misma cosa!) Esta es la opinión que domina todavía hoy entre los ingleses, entre las gentes del *Bridgewater treatise*, en lord Brougham, etc.

El mismo R. Owen, en su *Osteología comparada*, habla como Leibnitz, lo cual he censurado ya en el primer volumen. Para todas estas gentes, teleología significa lo mismo que teología, y á cada finalidad que descubren en la Naturaleza, en vez de reflexionar y de tratar de comprenderla, se contentan con repetir el estribillo de su filosofía de comadres, tapándose los oídos para no escuchar las objeciones de la razón que el gran Hume había ya anunciado (1).

Este triste estado de cosas depende, principalmente en Inglaterra, de que por vergüenza suya, setenta años después de haber muerto Kant, los sabios ingleses no conocen todavía su filosofía; y esta ignorancia, á su vez, depende, en gran parte por lo menos, de la desastrosa influencia del clero anglicano, que se ha impuesto la misión de mantener el embrutecimiento general, á fin de tener sumida en la gazmoñería más degradante á la nación inglesa, tan inteligente bajo todos los demás aspectos. Este clero, animado del más vil oscurantismo, combate con todas sus fuerzas la instrucción popular, el estudio de las ciencias naturales, y en general todo progreso de los conocimientos humanos; por sus relaciones, así como por sus injustificables riquezas, que no contribuyen poco á aumentar la miseria de la población, ha sabido esa clase ex-

(1) Debo decir de pasada, que podría creerse, á juzgar por lo que se ha escrito en Alemania desde Kant, que toda la ciencia de Hume consistió en su escepticismo, manifiestamente erróneo, respecto á la ley de causalidad, pues esto es lo únicamente que se menciona cuando se habla de Hume. Para conocer á este filósofo hay que leer su *Historia natural de la religión* y sus *Diálogos sobre la religión natural*; aquí es donde se muestra verdaderamente grande, y estas dos obras, así como su vigésimo *Ensayo*, son las que le han valido ser el blanco del odio del clero inglés, lo cual es su mejor elogio.

tender su influencia sobre los sabios de las Universidades y sobre los escritores, de donde resulta que éstos (testigo, Th. Brown, *On cause and effect*) se rebajan hasta el punto de usar de mil reticencias y paráfrasis, con el fin único de no atacar de frente esa fría superstición, como Puchler llama tan exactamente á la religión oficial ó á los argumentos usados constantemente en su apoyo.

Cuanto á los tres grandes hombres que antes he citado, se les puede perdonar fácilmente la repugnancia que sentían hacia la teleología, en vista del origen de esta repugnancia, pues murieron mucho antes de que la Filosofía de Kant saliera á luz. Voltaire mismo, ¿no consideraba irrefutable la demostración fisco-teológica? Sin embargo, voy á examinar más de cerca estos casos; por lo que toca á Lucrecio, su polémica contra la teleología es tan pesada y revela tal ignorancia, que se refuta por sí misma y prueba lo contrario de la tesis. Respecto de Bacon, comienza por no hacer distinción alguna respecto al empleo de las causas finales entre la Naturaleza orgánica y la inorgánica (lo cual es, sin embargo, lo esencial), pues mezcla á las dos en los ejemplos que cita. Después relega á las causas finales de la Física en la Metafísica, y para él, como para muchas gentes del día, la Metafísica es idéntica con la Teología especulativa. Está tan convencido de que las causas finales son inseparables de esta última, y va tan lejos en este sentido, que censura á Aristóteles por haber usado largamente de las causas finales sin referirlas á especulación alguna teológica. Spinoza muestra claramente que identifica la Teleología con la fisco-teología hasta el punto de definir el principio: *naturam nihil frustra agere* de la manera siguiente: *hoc est, quod in usum*

hominum non sit, y más adelante: Omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerant et credunt aliquem alium esse, qui illa media paraverit. Después añade: *Hinc statuerunt, Deos omnia in usum hominum fecisse et dirigere.* Sobre esto establece su proposición: «*Naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta.*» Lo que procuraba con esto era cerrar el camino al teísmo, pues había comprendido que el arma más temible de éste era la prueba fisico-teológica. A Kant corresponde el mérito de haber refutado plenamente esta prueba, y á mí me ha sido dado suministrar la interpretación verdadera de los hechos sobre los cuales se funda por donde he confirmado la sentencia «*est enim verum in dex sui et falsi*». Spinoza no supo resolver la dificultad de otro modo que recurriendo al desesperado recurso de negar la teleología misma, es decir, de negar toda finalidad á las obras de la Naturaleza. Lo que hay de monstruoso en semejante afirmación, es evidente para cualquiera que haya llegado á conocer un poco la Naturaleza orgánica. Esta concepción estrecha de Spinoza, unida á su ignorancia absoluta de la Naturaleza, basta para demostrar su completa incompetencia en la materia y la necesidad de los que, fundándose en tal autoridad, se creen autorizados para mirar con desdén á las causas finales.

Aristóteles ofrece un contraste muy favorable para él con estos filósofos modernos, y en esto es en donde se nos muestra bajo su aspecto más brillante. Se dirige á la Naturaleza, libre de prejuicios; ignora la fisico-teología, sin sospecharla siquiera, y jamás estudia al mundo desde el punto de vista de una creación. Su corazón está puro de semejantes intenciones. Establece hipótesis sobre el origen de los animales y de los

hombres, sin dejarse arrastrar por esto á consideraciones fisico-teológicas. Dice siempre *ἡ φύσις ποιεῖ natura facit*, pero nunca dice *ἡ φύσις πεποιηται Natura facta est*. Después de haber estudiado la Naturaleza con interés y sinceridad, llega á la conclusión de que aquélla procede siempre con finalidad, y dice *naturam nihil frustra facere cernimus*. Recomienda expresamente la teleología al final de sus libros *De Generatione animalium*, y censura á Demócrito por haberla negado, que es precisamente lo que Bacon le alaba, por hallarse prevenido en sentido contrario. Pero, sobre todo en la física es donde Aristóteles habla con suma competencia de las causas finales, considerándolas como el verdadero principio de todo estudio de la Naturaleza.

Es cosa fuera de duda que este estudio debe conducir á todo espíritu sano y juicioso á la teleología, pero en manera alguna á la fisico-teología ni á la antropoteología tan censurada por Spinoza, á menos de hallarse guiado por ideas preconcebidas. Debo añadir, respecto de Aristóteles, que sus enseñanzas relativas á la Naturaleza inorgánica son detestables é incapaces de aplicación, pues profesa los errores más groseros acerca de los principios mecánicos y físicos, lo cual es tanto más imperdonable cuanto que los pitagóricos y Empédocles, ya antes de Aristóteles, estaban en el buen camino y enseñaban principios mucho más exactos. Vemos por el segundo libro *De coelo*, de Aristóteles, que Empédocles hasta había llegado á concebir la noción de una fuerza tangencial nacida de la rotación y opuesta á la gravedad, pero Aristóteles suprimió de nueva esta noción. Lo contrario ocurre cuando este filósofo pasa al estudio de la Naturaleza orgánica. Este es su terreno, en el cual sus vastos conocimientos, su don de exacta observación, y á veces sus atisbos pro-

fundos nos llenan de asombro. Para no citar más que un ejemplo, diré que Aristóteles había reconocido ya la incompatibilidad que existe en los rumiantes entre la existencia de cuernos y la de dientes en la mandíbula superior, y hoy se sabe que donde los unos existen faltan siempre los otros, y viceversa. Por todas las circunstancias antes mencionadas, es por lo que sabe Aristóteles apreciar acertadamente las causas finales.

CAPITULO XXVII

DEL INSTINTO EN GENERAL Y DEL INSTINTO
DE INDUSTRIA

Verdaderamente parece que la Naturaleza ha querido, al otorgar el instinto industrial á ciertos animales, suministrar un comentario explicativo al observador que estudia las causas finales, con arreglo á las cuales procede aquélla, y que contempla la admirable armonía que resulta en sus productos orgánicos. Estos instintos demuestran, de la manera más clara, que los seres pueden trabajar con la determinación más decidida hacia un resultado que no conocen y del que no tienen representación alguna. A este género pertenecen, por ejemplo, el nido del pájaro, la tela de la araña, el foso de la hormiga-león, la ingeniosa colmena de las abejas, los admirables nidos de los termitas, etc., al menos para aquellos de los citados animales que ejecutan dicho trabajo por la primera vez, puesto que ni la forma del trabajo que han de realizar ni su utilidad les son conocidos. Así procede también la Naturaleza al producir los organismos, y por eso di en el capítulo anterior esta definición paradójica de la causa final: que es un motivo que obra sin ser conocido. Y de igual modo que en la actividad del instinto de industria no puede negarse que la voluntad

fundos nos llenan de asombro. Para no citar más que un ejemplo, diré que Aristóteles había reconocido ya la incompatibilidad que existe en los rumiantes entre la existencia de cuernos y la de dientes en la mandíbula superior, y hoy se sabe que donde los unos existen faltan siempre los otros, y viceversa. Por todas las circunstancias antes mencionadas, es por lo que sabe Aristóteles apreciar acertadamente las causas finales.

CAPITULO XXVII

DEL INSTINTO EN GENERAL Y DEL INSTINTO
DE INDUSTRIA

Verdaderamente parece que la Naturaleza ha querido, al otorgar el instinto industrial á ciertos animales, suministrar un comentario explicativo al observador que estudia las causas finales, con arreglo á las cuales procede aquélla, y que contempla la admirable armonía que resulta en sus productos orgánicos. Estos instintos demuestran, de la manera más clara, que los seres pueden trabajar con la determinación más decidida hacia un resultado que no conocen y del que no tienen representación alguna. A este género pertenecen, por ejemplo, el nido del pájaro, la tela de la araña, el foso de la hormiga-león, la ingeniosa colmena de las abejas, los admirables nidos de los termitas, etc., al menos para aquellos de los citados animales que ejecutan dicho trabajo por la primera vez, puesto que ni la forma del trabajo que han de realizar ni su utilidad les son conocidos. Así procede también la Naturaleza al producir los organismos, y por eso di en el capítulo anterior esta definición paradójica de la causa final: que es un motivo que obra sin ser conocido. Y de igual modo que en la actividad del instinto de industria no puede negarse que la voluntad

es evidentemente quien opera, ella misma es el principio activo cuando la Naturaleza crea los organismos.

Podría decirse que la voluntad de los seres animados se pone en acción de dos maneras diferentes: por la motivación ó por el instinto, ó sea desde fuera ó desde dentro, por una ocasión exterior ó por un impulso interno; la una puede explicarse, pues existe exteriormente; la otra es inexplicable por ser completamente interior. Pero, considerando las cosas más de cerca, el contraste no es tan radical y se limita á una diferencia de grado. En efecto; el motivo no obra tampoco más que á condición de un impulso interior, es decir, de una cierta cualidad de la voluntad, que llamamos carácter. El motivo no hace en cada ocasión más que darla una dirección determinada, individualizarla en aquel caso concreto. De igual modo el instinto, aunque sea un impulso determinado de la voluntad, no obra más que como un resorte interior, pero necesita también esperar alguna circunstancia exterior indispensable que determina, por lo menos, el momento de su manifestación; tal es para las aves de paso la llegada de su estación; para el pájaro que construye su nido, el término de la fecundación y el descubrimiento de los materiales apetecidos; para la abeja que va á comenzar á construir, la colmena ó la oquedad del árbol; para la araña, un rincón bien dispuesto; para la oruga, una hoja apropiada; para el insecto que va á poner sus huevos el lugar especial y muchas veces extraño en que la larva que va á salir pueda hallar inmediatamente el alimento que necesita. Siguese de ahí, que en los productos del instinto de industria es primeramente el instinto, y también, aunque subsidiariamente, la inteligencia del animal lo que actúa. El instinto da lo general, la re-

gla; la inteligencia lo particular, la aplicación, presidiendo á los pormenores de la ejecución, en la cual evidentemente el trabajo de estos animales se adapta siempre á las circunstancias dadas. Según todo esto, la diferencia que debe establecerse entre el instinto y el carácter, será que el primero es un carácter que sólo puede ser movido por un motivo especial y completamente determinado, en virtud del cual la acción que resulta será siempre idéntica, mientras que el carácter, tal como existe en cada especie animal ó en cada hombre, es igualmente una voluntad de naturaleza permanente é invariable, pero que puede ser movida por motivos muy diversos á los cuales se acomoda.

Por consiguiente, la acción que de ello resulte podrá ser muy diferente en cuanto á sus cualidades materiales, pero llevará siempre el sello del mismo carácter, y lo expresará y revelará cada vez; por eso el conocimiento de esta naturaleza material de la acción, en la cual el carácter aparece, es indiferente para lo esencial. Se podría, pues, definir el instinto como un carácter desmesuradamente pronunciado en una sola dirección.

De todo lo expuesto se desprende que para ser determinado únicamente por motivos se necesita poseer ya una esfera bastante extensa de conocimiento y, por consiguiente, una inteligencia relativamente desarrollada. De ahí que esa facultad sea propia de los animales superiores, y en particular del hombre, mientras que para ser determinado por el instinto no hace falta más que el grado de inteligencia preciso para percibir el motivo único y especial que puede provocar la manifestación de aquél. Por esta razón el instinto sólo existe allí donde la facultad de conocimiento es muy

limitada, y no le hallamos en su más alto grado, por regla general, más que en los animales de las clases inferiores, por ejemplo, en los insectos. Como las acciones de estos seres no exigen más que una motivación exterior simple y reducida, hallamos en ellos el *medium* de estos motivos, es decir, la inteligencia ó el cerebro débilmente desarrollado, y sus acciones exteriores dependen, en su mayor parte, del sistema ganglionar que preside á las funciones fisiológicas internas que se cumplen en virtud de meras excitaciones. Por eso el sistema ganglionar está desarrollado en ellos más que otro alguno. El tronco nervioso principal se extiende por debajo del abdomen bajo la forma de dos cordones que se ensanchan en cada articulación formando un ganglio casi tan grueso como el cerebro, y, según Cuvier, estos cordones corresponden, no á la medula espinal de los demás animales, sino al gran simpático. Hay, pues, entre la facultad de guiarse por el instinto y la de ser determinado por simples motivos, cierto antagonismo que hace que la primera exista en grado máximo en el insecto, y la segunda en el hombre; entre ambos se encuentran colocados los demás animales, en sus respectivos grados, según predomina el sistema cerebral ó el ganglionar. Puesto que los actos instintivos y los trabajos industriales de los insectos son dirigidos por el sistema ganglionar, es evidente que se llegaría á conclusiones absurdas, queriendo explicarlos como derivados del cerebro, pues sería aplicar al caso una falsa interpretación. Este origen de su actividad la da gran semejanza con la de los somnambulios, que se explica igualmente porque en éstos el gran simpático ha sustituido momentáneamente al cerebro en la dirección de los actos exteriores: los insectos son, pues, en cierto modo, somnambu-

los naturales. Sólo la analogía puede explicar las cosas que no es posible someter á un estudio directo: la que acabamos de mencionar es muy propia para darnos la explicación que buscamos. Kieser, en su *Tellurismus* (volumen 2, pág. 250), refiere un caso «en que habiendo ordenado el magnetizador á la somnábula ejecutar cierta acción cuando se despertara, ésta no dejó de ejecutarla tan pronto como estuvo despierta, pero sin recordar claramente la orden recibida». Tenía, pues, el sentimiento del deber de realizar una cierta acción, mas sin saber por qué. En esto hay, evidentemente, una gran analogía con lo que ocurre respecto del instinto de industria de los insectos: una araña joven siente que debe hilar su tela sin conocer el fin.

Esto nos recuerda el demonio de Sócrates, que le inspiraba el sentimiento de que debía abstenerse de alguna cosa que le proponían ó que estaba á punto de hacer, pero sin saber el motivo de la abstención, puesto que había olvidado el ensueño fatídico que había tenido respecto de este asunto. Se podrían citar también hechos análogos, perfectamente auténticos, acaecidos en nuestros días; indicaré brevemente algunos de ellos. Ha ocurrido á veces que alguna persona que había adquirido y pagado su billete para hacer una travesía á bordo de un buque, en el momento de partir no ha querido embarcarse sin obedecer á motivo alguno determinado que explicase su repugnancia, acaeciendo luego que el navio naufragó en el viaje. Otra persona paseabase en compañía de algunos amigos por los alrededores de un polvorín; al llegar á cierta distancia, negóse á avanzar y desandó rápidamente lo andado, poseída de un terror repentino sin explicarse el por qué; á poco voló el polvorín. Un tercero, via-

jando por mar, se sintió inclinado, sin motivo alguno, á no desnudarse una noche; acostóse vestido y calzado, sin quitarse ni aun los anteojos; durante la noche ocurrió un incendio en el buque y aquel pasajero fué uno de los pocos que pudieron salvarse en los botes. Todo esto tiene por base una sorda impresión que nos queda después de sueños fatídicos olvidados, y nos ofrece el medio de comprender por analogía de qué naturaleza es el instinto.

Hemos dicho que, por otra parte, el instinto de industria de los insectos esclarece mucho la manera de obrar de la voluntad inconsciente en el funcionamiento interior del organismo y en su formación. Podemos, sin gran esfuerzo, ver en un hormiguero ó en una colmena la imagen de un organismo, imagen fácil de comprender y de interpretar. En este sentido dice Burdach en su Fisiología (volumen 2.º, página 22): «La formación y la postura de los huevos son atributos de la reina (en las abejas), los cuidados necesarios para su desenvolvimiento corresponden á las obreras; la primera personifica el ovario, las segundas el útero. En el organismo animal, como en una sociedad de insectos, la vida de cada parte está subordinada á la vida del conjunto y el cuidado de ésta es preferente al de la existencia parcial; ésta es querida condicionalmente; cuando es preciso, los individuos son sacrificados por la salud de la especie de igual modo que nos dejamos amputar un miembro por salvar la vida; por ejemplo, cuando durante una emigración de hormigas el camino se encuentra cortado por una corriente de agua, las que forman la cabeza de la columna se precipitan sin vacilar en la corriente y lo mismo hacen las que las siguen, hasta que sus cadáveres se acumulan en cantidad bastante para servir de puente que facilite la

travesía de las demás. Los zánganos reciben la muerte cuando son ya inútiles. Cuando en una colmena hay dos reinas, las abejas las rodean para que luchen hasta la muerte de una de ellas. La hormiga, cuando ha sido fecundada, se corta ella misma las alas, que no servirían más que para estorbarla en las nuevas funciones que tienen que desempeñar debajo de tierra, velando por la familia que va á fundar (*Kirby y Spencer*, tomo I).

Así como el hígado no quiere otra cosa que segregar la bilis que ha de servir para la digestión y sólo para este fin quiere existir, así como cualquier otra parte del organismo no quiere vivir más que para su misión, de igual manera la abeja no quiere más que fabricar miel, segregar cera y construir celdillas para los huevecillos de la reina; el zángano no quiere más que fecundar, ni la reina más que concebir y poner sus huevos; todas las partes trabajan, pues, únicamente para la existencia del todo, que es el fin absoluto, exactamente como las partes del organismo. La única diferencia está en que en el organismo la voluntad obra ciegamente, en todo su carácter primitivo, mientras en las sociedades de insectos el conocimiento tiene ya alguna parte, si bien sólo participa realmente en el trabajo y en una cierta elección de medios, limitándose á modificaciones eventuales de detalle para allanar obstáculos y adaptar el el esfuerzo á las circunstancias. Pero los insectos quieren el fin en su conjunto, sin conocerle, como la Naturaleza orgánica no conoce las causas finales por virtud de las cuales funciona. No tienen tampoco aquéllos la elección de los medios, y lo más que pueden hacer es disponerlos del modo más conveniente en cada caso particular. Mas esto basta para quitar á su trabajo el ca-

rácter mecánico, y puede adquirirse la evidencia de ello oponiendo obstáculos á la actividad de los insectos. La oruga, por ejemplo, hila su capullo en una hoja, sin saber el fin de aquello que hace, pero si se destruye su tejido lo repara muy diestramente. Las abejas disponen desde un principio su vivienda según las circunstancias del momento, pero si sobrevienen incidentes nuevos ó se destruye su trabajo con intención, sabrán proveer al remedio de la manera que mejor convenga en cada caso particular. Esto nos admira, porque percibir las circunstancias y acomodarse á ellas pertenece evidentemente al conocimiento; pero hemos reconocido ya á estos seres el don de la previsión para su generación futura y aun para un porvenir todavía lejano, sabiendo que en esto no son dirigidas por el conocimiento, pues una previsión de esta naturaleza, si partiese del conocimiento, exigiría una actividad cerebral equivalente á la razón. Mas para modificar y adaptar pormenores según el cambio de las circunstancias, la inteligencia de los animales inferiores es suficiente, pues hallándose guiada por el instinto sólo necesita llenar las lagunas que éste deja. Vemos, por ejemplo, á las hormigas transportar sus huevos cuando el lugar en que se encuentran se vuelve demasiado seco, y lo mismo si se tornase demasiado húmedo; ignoran el fin de esto y en ello no les guía el conocimiento, pero si les guía para conocer el instante en que el terreno deja de ser propicio á las larvas y para elegir otro donde transportarlas. Debo referir aquí una observación que me refirió una persona que había hecho la experiencia, y que después he visto citado por Burdach, tomándolo de Gleditsch. Para estudiar las costumbres del Necróforo, llamado vulgarmente *enterrador*, dicha per-

sona habla atado un hilo al cadáver de una rana, que yacía en el suelo, atando la otra extremidad á una varita inclinada que clavó en tierra; los necróforos, según su costumbre, hicieron un foso bajo el cadáver y viendo que no caía por hallarse sostenido por el hilo, acabaron, después de largas vacilaciones, por minar y enterrar también la varita.

En los organismos la fuerza medicatriz de la Naturaleza es lo correlativo de estos auxilios prestados por el conocimiento al instinto y de los trabajos intuitivos; ella cicatriza las heridas y hasta restablece el tegido óseo y el de los nervios. Cuando por la destrucción de un conductor arterial ó nervioso se rompe alguna comunicación, ella la sustituye por otra nueva, bien sea aumentando el volumen de otra arteria ó de otro nervio, ó bien haciendo brotar nuevas ramas. En el lugar de una parte ó de una función enferma sustituye provisionalmente otra; cuando se pierde un ojo refuerza el otro; cuando un sentido queda destruido fortifica todos los demás; en los casos de llagas mortales en el intestino llega á veces hasta á cerrar la abertura por una adherencia del mesenterio ó del peritoneo; en suma, trata de remediar de la manera más ingeniosa todo perjuicio y toda perturbación que sobrevenga. Y cuando el mal carece de remedio acelera la muerte, la cual sobreviene con tanta mayor rapidez cuanto más sensible es el organismo por ser de un orden más elevado. Este mismo caso tiene su analogía en el instinto de los insectos: las avispas, que durante todo el estío alimentan sus larvas con mucho cuidado y no poco trabajo matan á la última generación en Octubre por que la ven expuesta á perecer de hambre en el invierno. Aún pueden señalarse analogías más curiosas y más especiales, por ejemplo, esta: cuando pone sus huevos

la abeja terrestre (*Apis terrestris bombylius*), las abejas obreras se sienten poseídas de una comezón de devorar los huevos, que dura de seis á ocho horas, y de la cual se dejarían llevar si la madre no las rechazara ó no tuviese vigilancia. Pasado este momento, las obreras no manifiestan ningún deseo de devorar los huevos aunque estén á su alcance; por el contrario, se ponen á alimentar y á cuidar con el mayor celo á las larvas. Se puede considerar este hecho como análogo á las enfermedades de los niños, principalmente en el período de la dentición, durante el cual los dientes, futuros instrumentos de la nutrición del organismo, comienzan por atacarle con una violencia que ocasiona á veces la muerte.

Las consideraciones acerca de las analogías que existen entre la vida orgánica y el instinto de industria de los animales sirven para fortalecernos más y más en la convicción de que en uno y en otro caso la voluntad es el principio activo, pues en todas estas operaciones la inteligencia desempeña siempre un papel subordinado y á veces se halla totalmente ausente.

Estos dos órdenes de fenómenos se explican además mutuamente, desde otro punto de vista, á saber: respecto de la anticipación de lo porvenir que vemos manifestarse en ellos. Los animales proveen, por medio de su instinto ó industria, á necesidades que no experimentan todavía, y no solamente á las suyas propias, sino también á las de su futura generación; trabajan, pues, en dirección á un fin que no conocen. En *La Voluntad en la Naturaleza* he mostrado con el ejemplo de *bombyx*, que esto llega hasta el punto de que dicho animal persigue y mata de antemano á los enemigos de los huevos que ha de poner más tarde. De igual manera vemos que la configuración entera

del animal anticipa sus intenciones futuras y las necesidades de lo por venir, con los órganos llamados á satisfacerlas, de donde resulta esa perfecta conveniencia entre el cuerpo del animal y su manera de vivir, pues le hallamos provisto de todas las armas necesarias para atacar á su presa y defenderse contra sus enemigos, y toda su forma está calculada para el elemento y las circunstancias en medio de las cuales tendrá que desenvolverse. Remito á los lectores á lo que he consignado respecto de este asunto en *La Voluntad en la Naturaleza*, capítulo titulado *Anatomía comparada*. Podríamos agrupar todas estas anticipaciones que se manifiestan en el instinto, como en la organización del animal, bajo la noción del conocimiento *a priori* si se fundasen realmente sobre el conocimiento. Pero hemos visto que no es así; su fuente está más profunda que el dominio del conocimiento, está en la voluntad como *cosa en sí*, y por esto es independiente de las formas del conocimiento; para ella el tiempo no tiene significación alguna, y, por tanto, no distingue entre lo por venir y lo presente.

CAPITULO XXVIII (1)

CARACTERÍSTICA DE LA VOLUNTAD DE VIVIR.

Nuestro segundo libro terminaba planteando la cuestión de saber cuál es el resultado y cuál el fin de esa voluntad, que, según hemos reconocido, es la esencia de todas las cosas existentes en el mundo. Las consideraciones siguientes tienen por objeto completar la contestación sumaria dada á esta pregunta, y exponer, de un modo general, el carácter de esa voluntad.

La posibilidad de semejante exposición depende de que hemos hallado que la esencia íntima del mundo es algo enteramente real y empíricamente conocido. La denominación *alma del mundo* con la cual se designa generalmente esta esencia, no nos ofrece, por el contrario, más que un *ens rationis*, pues la palabra *alma* expresa una unidad individual de conciencia, que evidentemente no puede pertenecer á aquella esencia. Por otra parte, esa noción de un alma, hablando en general, no puede admitirse y debe ser rechazada, pues hace una hipóstasis del querer y del conocimiento, inseparablemente unidos, pero independientes, en todo organismo animal. Esa palabra *alma* no debería emplearse más que en sentido figurado,

(1) Este capítulo se refiere al § 29 del primer volumen.

pues no es tan inocente como $\psi\upsilon\chi\eta$ ó *anima*, que significan soplo.

Pero todavía es menos adecuado el lenguaje de esos pretendidos panteístas, cuya filosofía consiste en llamar Dios á esa esencia del mundo que no conocen, con lo cual creen haber hecho una gran cosa. Según ellos, el mundo es una teofanía. Mas examinemos por un momento el mundo desde el punto de vista de la presencia perpetua de un Dios y ¿qué hallamos? Criaturas miserables que sólo existen breve tiempo y ese á condición de devorarse unas á otras; que se pasan la vida entre angustias y necesidades, y son, con frecuencia, presa de espantosos dolores, hasta que la muerte se las lleva. Después de contemplar todo esto, daremos la razón á Aristóteles, que dice: *Natura daemonia est, non divina*, y podremos añadir que un Dios que hubiere imaginado metamorfosearse en un mundo constituido de tal manera, tenía que estar poseído del demonio.

Bien sé que éstos pretendidos filósofos del siglo presente imitan á Spinoza, y creen justificarse con ello. Pero Spinoza tenía buenas razones para denominar así á su sustancia única, á fin de salvar por lo menos la palabra, á falta de la cosa. Las hogueras de Jordano Bruno y de Vanini estaban todavía presentes en la memoria de todos, pues ambos habían sido sacrificados á aquel Dios en honor del cual han sido inmoladas más víctimas humanas, sin comparación, que en todos los altares reunidos de todas las divinidades paganas de los dos hemisferios. Cuando Spinoza llama al mundo Dios, hace lo mismo que Rousseau cuando en el *Contrato social* llama constantemente al pueblo *el soberano*. Esto me recuerda también á aquel príncipe que, queriendo abolir la nobleza en sus Es-

tados, imaginó, para no despojar á nadie de los derechos adquiridos, el medio de ennoblecer á todos sus vasallos en masa.

Verdad es que nuestros sabios del día tienen todavía otra razón para emplear la palabra de que se trata, pero esa razón no es mejor. En efecto; en sus razonamientos filosóficos parten, no del mundo ni de la conciencia, sino de Dios, como un principio seguro y conocido. Dios no es su *quaesitum*, es su *datum*. Si esos sabios fuesen estudiantes, les enseñaría que esto es una petición de principio, pero deben saberlo tan bien como yo. Desde que Kant demostró que partir del mundo para llegar á Dios, esto es, seguir el método del antiguo dogmatismo (que procedía de buena fe); no conduce al resultado apetecido, esos señores se figuran haber ideado una hábil escapatoria y creen mostrar así una sagacidad extremada. Perdónenme los lectores de lo por venir, que les hable de gentes de las cuales no conocerán ni siquiera los nombres.

Cada ojeada que se echa sobre el mundo, cuya interpretación es la misión del filósofo, acredita y confirma que la *voluntad de vivir*, lejos de ser una *hipótesis* arbitraria ó un vano nombre, es la única expresión verdadera del ser último del mundo. Todo corre, todo se precipita hacia la existencia, y si es posible, hacia la existencia orgánica, es decir, hacia la vida, y muy luego hacia su gradación más elevada.

En la naturaleza animal se evidencia que la voluntad de vivir es la nota fundamental de su ser, su única propiedad esencial é inmutable. Contemplemos esa universal avidez de vivir; contemplemos ese infinito apresuramiento, esa facilidad, esa exuberancia con la cual, en todas partes y á todas horas, en el seno de innumerables formas, por fecundaciones y gérmenes,

ó á falta de ellos por generaciones espontáneas, la voluntad de vivir se lanza y se precipita tumultuosamente en la vida, sin perder una sola ocasión de poner en actividad toda sustancia susceptible de vivir; consideremos después su indecible alarma y su salvaje rebelión cuando ella en alguno de sus fenómenos aislados se ve en peligro de separarse de la existencia, sobre todo allí donde esa separación va acompañada de conciencia. Diríase que el universo entero va á aniquilarse con ese fenómeno único. Todo el ser de la criatura viviente así amenazada, se concentra al momento en una lucha á todo trance, en una resistencia desesperada contra la muerte. Fijémonos, por ejemplo, en la inmensa angustia de un hombre que se halla en peligro de muerte, en el interés profundo de todos los testigos, en sus trasportes de alegría cuando aquél se salva.

Recordemos el espanto que nos domina al oír pronunciar una sentencia de muerte, el horror profundo con que presenciamos los preparativos de una ejecución y la compasión que nos desgarran el alma si contemplamos la ejecución misma. Parece que se trata de otra cosa que de abreviar algunos años una existencia triste y vacía, siempre insegura, emponzoñada sin cesar por tormentos de todas clases; casi nos sentimos tentados á creer que es un hecho de importancia superlativa el que un individuo llegue algunos años antes allí donde después de una efímera existencia ha de permanecer millones de siglos. He aquí lo que me autoriza indudablemente para afirmar que la voluntad de vivir es el principio inexplicable capaz de explicarlo todo, y que lejos de ser tan sólo un nombre sonoro como «lo absoluto, lo infinito, la idea», ú otras expresiones semejantes, es lo más real que cono-

ceмос, la medula sustancial de toda la realidad.

Prescindamos ahora de esta interpretación, sacada de nuestro interior; coloquémonos como espectadores extraños frente á la Naturaleza, y veremos que, á partir del grado en que comienza la vida orgánica, no tiene aquélla más que un fin: la conservación de las especies. Este es el resultado por el cual trabaja por todos los medios: por la abundancia desmesurada de los gérmenes, por el fogoso impulso del instinto sexual, por la facilidad con que éste se acomoda á todas las circunstancias y condiciones, facilidad que llega hasta á la procreación híbrida, y por el instinto del amor maternal, cuyo poder es tal, que se sobrepone en muchas especies al amor de sí mismo y lleva á la madre á sacrificar su vida por salvar la de su prole.

Por el contrario, el individuo sólo tiene para la Naturaleza una importancia indirecta, es á saber, la que tiene como medio para la conservación de su especie. Aparte de esto, su existencia le es indiferente, y ella misma se encarga de destruirle cuando deja de tener aptitud para servir á sus designios. Sabemos exactamente el por qué de la existencia individual, pero á la pregunta ¿por qué existe la especie? la Naturaleza, objetivamente considerada, no sabe darnos respuesta. En vano, considerándola desde este punto de vista, tratamos de buscar un fin á esa agitación sin tregua, á ese tumultuoso impulso hacia la vida, á esos cuidados ansiosos por la conservación de las especies. Las fuerzas y el tiempo de los individuos se consumen en esfuerzos por su conservación y por la de su prole, para lo cual apenas bastan aquéllas, y aun á veces no llegan á ser suficientes. Mas aunque quede de tiempo en tiempo un excedente de fuerza, y, por consiguiente, de bienestar, y además en la única especie dotada de

razón, una pequeña suma de conocimiento, esto es demasiado insignificante para poder ser considerado como el fin de todo ese batallar de la Naturaleza.

Concibiendo la cosa objetivamente y desde un punto de vista aislado, parece como que la Naturaleza sólo se preocupa de no dejar que se pierda ninguna de sus ideas, en el sentido platónico; es decir, ninguna de sus formas permanentes. Diríase que la Naturaleza se halla tan satisfecha del feliz descubrimiento y de la disposición de esas ideas (de las cuales fueron un ejercicio preliminar las tres poblaciones anteriores de la superficie terrestre), que hoy su único temor es que se pierda alguna de esas hermosas invenciones; es decir, que alguna de sus formas se sustraiga al tiempo y la causalidad.

Los individuos son pasajeros como el agua que corre, las ideas son permanentes por el contrario, como los torbellinos que esa agua forma y que sólo desaparecerían si cesara la corriente. He aquí la explicación enigmática en que tendríamos que detenernos si la Naturaleza nos fuera dada solamente desde fuera, ó sea objetivamente, y si nos hubiéramos limitado á admitir que de igual modo que el conocimiento es quien la concibe, en el conocimiento, ó sea en la esfera de la representación, es donde ha nacido, y que, por consiguiente, para interpretarla necesitamos mantenernos en este terreno. Mas no nos hallamos reducidos á esto, sino que podemos echar una ojeada al interior de la Naturaleza, puesto que este no es sino nuestro propio interior, en el cual la Naturaleza, llegada allí al grado supremo á que su actividad ha podido elevarse, se encuentra iluminada, en la conciencia individual, por la luz del conocimiento. Aquí la voluntad se muestra diferente *toto género* de la representación

en la cual la Naturaleza con todas sus formas, nos revelaba su existencia, y aquélla nos suministra de una vez ese esclarecimiento que buscamos en vano por la vía puramente objetiva de la representación. Lo subjetivo nos da la clave de la interpretación de lo objetivo.

Con lo anteriormente expuesto hemos mostrado que lo que caracteriza á ese elemento subjetivo, ó sea á la voluntad, es esa inclinación, desarrollada exuberantemente en todos los animales y en todos los hombres, á conservar y prolongar cuanto es posible su vida. Para cerciorarnos ahora de que esa inclinación es un hecho primitivo é incondicionado, es necesario que nos demos cuenta claramente de que aquello no es un resultado producido por el conocimiento objetivo del valor de la existencia, sino que es independiente de todo conocimiento; en otros términos: que todos esos seres se nos presentan, no como atraídos por la vida, sino como impulsados hacia ella.

Pasemos revista á la serie innumerable de los animales; examinemos la infinita variedad de sus formas, y veamos cómo se modifican perpetuamente según las condiciones del medio ó de su manera de vivir; consideremos al mismo tiempo el arte infinito é igualmente perfecto de todos los individuos, de su estructura y de sus órganos, así como la suma incalculable de fuerza, de destreza, de prudencia y de actividad que cada animal gasta durante su vida; penetremos más adelante en el problema, veamos, por ejemplo, el trabajo incesante de las débiles hormiguitas, las construcciones, tan artísticas y admirables de las abejas; contemplemos al sepulturero (*necrophorus vespillo*), que en dos días entierra el cadáver de un topo cuarenta veces mayor que él, para depositar sus huevos y

asegurar el alimento de su futura generación; pensemos en general que la vida de la mayoría de los insectos es una labor sin fin, consagrada á preparar la vida y el sustento de sus larvas futuras, las cuales, después de haber consumido el alimento que les fué preparado y de haber experimentado las metamorfosis, abordarán la vida únicamente para comenzar de nuevo el mismo trabajo; observemos que, de un modo análogo, la existencia de las aves se invierte en gran parte en realizar sus largas y penosas emigraciones, en construir después el nido y en transportar alimento para las crías, que á su vez desempeñaran al año siguiente el mismo papel; de suerte que todo trabaja incesantemente para lo por venir, el cual, cuando parece que llega vuelve á alejarse. Después de haber comprobado todo esto no podemos menos de preguntarnos: ¿cuál es la recompensa de tanto trabajo y tanto arte? ¿cuál es el fin á que tienden infatigablemente los seres? en suma, ¿cuál es el resultado de todo eso? ¿A qué conduce esa existencia animal que requiere tal lujo de esfuerzos? No se halla respuesta á estas interrogaciones como no sea la satisfacción del hambre y del instinto de reproducción y á lo sumo algún breve momento de placer, que todo ser animal encuentra aquí ó allá en medio de su miseria y sus dolores sin número.

Comparado, de una parte, el arte indescriptible de las disposiciones de la Naturaleza y la indecible riqueza de sus medios, y de otro, la mezquindad del resultado perseguido y adquirido, se llega forzosamente á la conclusión de que la vida es un negocio que no cubre gastos. Esto se evidencia, sobre todo en la vida de algunos animales, cuya existencia es de una simplicidad especial. Estúdiense, por ejemplo, al

topo, trabajador infatigable. Cavar penosamente, con ayuda de sus enormes patas en forma de paletas, es la ocupación constante de toda su vida; le rodea una noche perpetua, sus ojos embrionarios sólo le sirven para huir de la luz. Es el único animal verdaderamente nocturno, pues los gatos, los buhos y los murciélagos, que ven en las tinieblas, no lo son. ¿Qué gana el topo con una vida tan trabajosa y tan desprovista de goces? La alimentación y la cópula, ó sea exclusivamente los medios de continuar tan triste carrera y de volver á comenzarla en un nuevo individuo. Estos ejemplos demuestran claramente que entre los esfuerzos y las penas de la vida y su resultado y sus beneficios no hay proporción alguna.

En los animales dotados de la vista, el conocimiento visible, aunque totalmente subjetivo y limitado á la influencia de los motivos, presta, no obstante, á su vida alguna apariencia de valor objetivo. Pero el ciego topo, con su organización tan perfecta y su actividad sin tregua, limitada alternativamente á alimentarse con larvas de insectos ó á soportar el hambre, hace que salte á los ojos la desproporción entre los medios y el fin.

Un estudio del reino animal entregado á sí mismo en las comarcas no habitadas por el hombre es igualmente muy instructivo á este respecto. Humboldt en sus *Cuadros de la Naturaleza*, nos ofrece una bella descripción de este género, pintando los dolores que la Naturaleza, sin la participación del hombre, prepara por sí misma á sus criaturas, y no deja tampoco de echar una ojeada, sobre los dolores análogos que soporta la especie humana, siempre y en todas partes en guerra consigo misma. Sin embargo, en la existencia de los animales, simple y fácil de abarcar de una

ojeada es donde más fácilmente se advierte la vanidad y la inanidad de los esfuerzos de todo el fenómeno.

La variedad de los organismos, la perfección artística de los medios en virtud de los cuales cada uno de ellos está dispuesta en atención á su elemento y á sus presas, contrastan aquí claramente con la ausencia de todo lo que podría suponerse que fuese un fin. En lugar de éste hallamos sólo el bienestar de un instante, un goce fugitivo cuyas condiciones previas son la necesidad, largos y numerosos dolores, un combate perpetuo, *bellum omnium*, en que cada ser es, cuando le llega su turno, cazador ó cazado; tumulto, privación, necesidad, angustia, lamentos y crugir de dientes; y esto continuará de la propia suerte *in saecula saeculorum*, ó hasta que estalle otra vez la certeza de nuestro planeta. Junghuhn refiere haber visto en Java un extenso campo que se perdía de vista cubierto de osamentas, y que creyó sería algún campo de batalla. Los esqueletos eran de grandes tortugas de cinco pies de largas y de tres de anchas que, abandonando el mar, tomaban ese camino para ir á depositar sus huevos; entonces son atacadas por los perros salvajes (*canis rutilans*) que, acometiéndolas varios á la vez, las vuelcan, las arrancan la coraza inferior y las conchas abdominales y las devoran vivas. A veces ocurre que en estos momentos se presenta un tigre y se lanza sobre los perros. Esta horrible escena se repite millares y millares de veces cada año. ¿Es para esto para lo que han nacido esas tortugas? ¿Qué culpa expían con tales tormentos? ¿A qué fin obedecen esas escenas horribles? No hay más respuesta que esta: así se objetiva la *voluntad de vivir* (1). Es necesario estudiarla á fon-

(1) En *Le Siècle* del 10 de Abril de 1859 apareció la siguien-

do y abarcarla bajo todas sus formas de objetivación cuando se quiere comprender su ser y comprender también el mundo, y á esto no se llega fabricando nociones generales para construir con ellas castillos de naipes. Pero ese gran espectáculo de la objetivación de la voluntad de vivir, así como la índole de su ser exigen, para ser comprendidos, una observación más precisa y estudios más profundos de los que se necesitan para explicar el mundo titulándole Dios, ó para venir, con una necesidad que solamente la patria alemana ha podido criar y ver con agrado, á explicar la

te historia de una ardilla fascinada *mágicamente* y devorada por una serpiente:

«Un viajero que acaba de recorrer varias provincias de la isla de Java, cita un ejemplo notable del poder de fascinación de las serpientes. Dicho viajero empezaba á subir al monte Junjind, y al penetrar en un espeso bosque vió en las ramas de un árbol á una ardilla de Java, de cabeza blanca, saltando con la gracia y la agilidad que distinguen á esta preciosa especie de roedores. Un nido esférico formado de flexibles briznas y de musgo, colocado en lo alto del árbol en la unión de dos ramas, y una cavidad del tronco, parecían ser el punto de mira de sus juegos. Apenas se alejaba del nido volvía á él con una actividad extremada. Era el mes de Julio, y probablemente la ardilla tenía en lo alto sus crías y abajo, en el hueco del árbol, sus provisiones. De repente, el animal pareció dominado por un sentimiento de terror, sus movimientos se volvieron desordenados, y se habría dicho que trataba de poner un obstáculo entre sí y cierta parte del árbol; después se agazapó y quedó inmóvil entre dos ramas. El viajero comprendió que el pobre animal corría algún peligro, mas no podía adivinar cuál fuera éste. Se acercó, y mirando denidamente, vió en un hueco del tronco una serpiente con los ojos fijos en dirección á la ardilla. El viajero tembló por la pobre ardilla; la serpiente estaba tan atenta á su presa que no pareció advertir la presencia del hombre. El viajero, que iba armado, hubiese podido salvar al infortunado roedor matando á la serpiente. Pero la curiosidad pudo más que la compasión y quiso ver cuál era el fin del drama. El desenlace fué trágico. La ardilla lanzó un chillido quejumbroso, que para los que le conocen, denuncia la proxi-

Naturaleza diciendo que es *la Idea en su ser de otro modo*. Estas necedades han hecho durante veinte años las delicias de los tontos de mi tiempo.

Según la doctrina del panteísmo ó spinozismo, de que esos sistemas modernos no son más que disfraces, todo ese movimiento del mundo se opera sin fin, y siempre lo mismo, durante la eternidad. El mundo es entonces un Dios, un *ens perfectissimum*, es decir, que no puede existir ni concebirse nada mejor. Luego no hay necesidad de salvación que nos redima, y, por consiguiente, no hay redención. Y no hay que pensar en comprender el fin de toda esa tragicomedia,

midad de una serpiente; avanzó un poco, trató de retroceder, volvió á avanzar, intentó de nuevo volverse atrás, pero cada vez fué aproximándose más al reptil. La serpiente, arrollada en espiral, con la cabeza levantada sobre los anillos é inmóvil como un pedazo de madera, no le quitaba los ojos de encima. La ardilla, descendiendo de rama en rama, llegó á la parte desnuda del tronco; entonces el pobre animal no intentó siquiera huir del peligro. Atraída por un poder invencible, como impulsada por un vértigo, se precipitó en las fauces de la serpiente, que abrió desmesuradamente la boca para recibirla. En cuanto se halló en posesión de su presa, el reptil se mostró tan activo como inerte parecía antes. De envolviendo sus anillos y emprendiendo la marcha de abajo á arriba con agilidad pasmosa, su raptación la llevó, en un abrir y cerrar de ojos, á la copa del árbol, á donde iría, sin duda, á digerir y dormir.»

Este ejemplo nos hace comprender el espíritu que anima á la Naturaleza, así como la verdad que encierra la sentencia de Aristóteles que antes he citado. El relato anterior tiene su importancia, no sólo por lo que toca al hecho de la fascinación, sino también como argumento en pro del pesimismo. Es un mal que un animal sea sorprendido y devorado por otro, pero no hay que indignarse demasiado por ello; mas que una inocente ardilla, instalada en su nido junto á sus pequeñuelos, sea obligada á ir paso á paso, tambaleándose, y á pesar de su resistencia y sus quejas, á precipitarse ella misma, y con plena conciencia, en las fauces de una serpiente, es espantoso y repulsivo. ¡Qué execrable es esta Naturaleza á la cual pertenecemos!

pues no tiene espectadores, y los actores mismos, por un placer mínimo y de índole por completo negativa, tienen que soportar dolores infinitos.

Pasemos ahora al examen de lo que sucede en la especie humana. Aquí la cuestión se complica y reviste serio aspecto, pero el carácter principal sigue siendo el mismo. También aquí se presenta la vida, no como un obsequio de que pueda gozarse, sino como una tarea, como un *pensum* que hay que cumplir. Por consiguiente, lo que aquí encontramos también en grande y en pequeño, es miseria en todas partes, fatiga incesante, tumulto perpetuo, eterna lucha, agitación forzada, todo ello unido á los esfuerzos más estremados del cuerpo y del espíritu. Millones de hombres agrupados en naciones aspiran al bien común; cada individuo aspira también al suyo particular, pero esto se consigue á costa de millares de víctimas. Unas veces insensatas quimeras, otras veces sutilezas políticas, impulsan á los hombres á hacerse la guerra; forzoso es entonces, que el sudor y la sangre de las poblaciones corran á ríos, para realizar los caprichos ó expiar las faltas de los individuos. Cuando reina la paz, la industria y el comercio prosperan, se hacen descubrimientos maravillosos, los navíos surcan en todos sentidos los mares, se corre hasta los confines del mundo para buscar regalos de todas clases, y las olas se tragan á millares de hombres. Todos se agitan, los unos con el pensamiento, los otros con la acción; el tumulto es indescriptible pero, ¿cuál es el resultado final? Es permitir á criaturas efímeras y atormentadas vivir un breve instante, á lo sumo, y en el caso más favorable, en el seno de una miseria soportable y en condiciones relativas de bienestar, que entonces se trueca en aburrimiento, y luego hacerles

perpetuar su especie, para que ésta comience el mismo trabajo.

Desde este punto de vista, dada la desproporción entre el trabajo y la recompensa, la voluntad de vivir, mirada objetivamente, nos parece una tontería. Considerada subjetivamente, es una ilusión que alucina á toda criatura y que la lleva á consumir sus fuerzas, persiguiendo un resultado que no tiene valor alguno. Pero después de más maduro examen, veremos que se trata de un impulso ciego, de una inclinación sin fin ni razón.

En efecto; la ley de motivación, según he demostrado en el § 29 del primer volumen, se aplica á los actos aislados pero no *al querer en general y en su totalidad*. Esto hace que el movimiento de la humanidad, tomado en conjunto y en general, no presente, como cuando contemplamos sus acciones aisladas la apariencia de un juego de marionetas movidas por hilos exteriores como las marionetas ordinarias, sino por un mecanismo interior. Comparando, como antes lo hemos hecho, la actividad incesante, seria, penosa del hombre, con lo que de ella saca ó podrá sacar, hallamos, por la desproporción que resulta, que el resultado perseguido es absolutamente insuficiente como fuerza motriz, para explicar todo ese movimiento y todo ese tumulto sin fin. ¿Qué es un breve retraso de la muerte? ¿Qué es un débil alivio de la miseria humana, un corto aplacamiento del dolor, ó una satisfacción momentánea del deseo junto al triunfo, y la segura victoria de la muerte? ¿Pueden ser tan exiguas ventajas las causas reales que ponen en movimiento á toda la especie humana, innumerable porque se renueva sin cesar, y á la cual vemos correr, agitarse, empujarse, atormentarse, moverse convulsivamente, re-

presentar sin punto de reposo la tragicomedia de la historia del mundo, y lo que es más que todo eso, soportar la ironía de una existencia que los hombres se esfuerzan todavía en prolongar todo lo posible?

Evidentemente, esto es inexplicable, si buscamos las causas motrices fuera de los personajes, y nos imaginamos que á consecuencia de meditaciones razonadas ó de cualquier otro medio análogo (en concepto de hilos motores) corren los hombres en pos de bienes cuya posesión no es recompensa proporcionada con los tormentos y trabajos que cuestan. Si efectivamente la razón pudiese hacerse oír en este negocio, hace mucho tiempo que los hombres habrían reconocido que el bollo no vale el coscorrón, y habrían abandonado la partida. Mas, por el contrario, cada cual conserva y defiende su vida como si fuera un precioso depósito de que tuviera que responder, y la vida se consume entre los cuidados y tormentos que cuesta conservarla. Ignora el ¿por qué? y el ¿para qué?; la recompensa no la conoce; ha admitido á ojos cerrados y bajo palabra, que el premio tiene un gran valor, mas ignora en qué consiste.

Por eso decía yo hace poco que las marionetas estas no estaban movidas por hilos exteriores, sino por un mecanismo interior. Este mecanismo, este rodaje infatigable es la voluntad de vivir, impulso irreflexivo que no tiene su razón suficiente en el mundo exterior. Ella es quien impide á los hombres abandonar las tablas de la escena, ella es el *primum mobile* de sus movimientos. Los objetos exteriores, los motivos, no determinan más que la dirección en los casos individuales, sin lo cual la causa no sería proporcionada al efecto. Toda manifestación de una fuerza natural tiene alguna causa, pero la fuerza misma no la tiene; de igual

modo, todo acto aislado de la voluntad tiene un motivo, pero la voluntad carece de él; en el fondo los dos principios son idénticos. En toda cosa, la voluntad es el límite metafísico más allá del cual la observación no es posible. Esta cualidad primitiva y absoluta de la voluntad explica que el hombre ame sobre todas las cosas su existencia llena de miseria, de tormentos, de dolores, de angustias y á veces de hastío, existencia que si la contemplara y apreciara objetivamente debería ser para él un objeto de horror, cuando en realidad nada teme aquél tanto como ver llegar el término de ella, término que es la única cosa de que puede estar seguro (1).

Vemos con frecuencia á un ser enfermizo, raquítico y deformado por la edad, la miseria y las enfermedades, implorar con toda su alma nuestro socorro para prolongar una existencia cuyo término debería ser el objeto de todos sus anhelos, si el hombre estuviera guiado en este punto por un juicio objetivo. En vez de esto, la voluntad ciega es quien le determina bajo la forma de deseo de vivir, de alegría de vivir, de valor de vivir; es un principio idéntico al que hace crecer la planta. El valor de vivir puede compararse á una cuerda tendida por encima de la escena del mundo y de la cual están suspendidas las marionetas por hilos invisibles, mientras que sus pies, sólo en apariencia tocan el tablado (valor objetivo de la vida). Si la cuerda cede, la marioneta baja; si se rompiera un día, la marioneta caería, pues el piso no la sostiene más que en apariencia. En otros términos, la relajación del valor de vivir trae la hipocondría, el *spleen*. Su ago-

(1) Véase San Agustín, *De Civitate Dei*, libro XI, cap. 27, como comentario interesante de lo expuesto.

tamiento produce la inclinación al suicidio, al cual se entrega entonces el hombre por el motivo más insignificante, á veces por un motivo imaginario, como si se buscara camorra á sí mismo para matarse, como otros la buscan á un tercero y hasta se da el caso de matarse sin motivo alguno. (Esquirol, *Des Maladies mentales*, 1838).

El mismo móvil que impulsa al hombre á soportar la vida, le lleva también á agitarse y moverse para vivir. No se mueve por su propio impulso; cada cual descansaría por su gusto, mas la necesidad y el aburrimiento son las cuerdas que ponen al peón en movimiento. Todo esto, así en su conjunto como en los pormenores, lleva el sello de la coacción: el individuo, perezoso en el fondo y suspirando por el reposo, pero obligado á avanzar, se asemeja al planeta en que habita, al cual la fuerza que le impulsa hacia adelante es lo único que le impide caer sobre el sol.

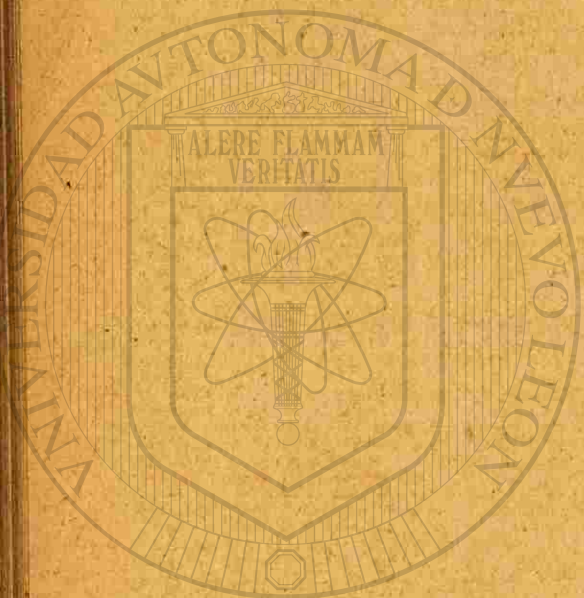
Todo se encuentra, pues, en un estado de tensión perpetua y de movimiento forzado, y la marcha del mundo se efectúa, hablando como Aristóteles, *motu non naturali, sed violento*. Los hombres no son atraídos más que en apariencia, puez en realidad son empujados; no les atrae la existencia sino que la necesidad les espolea. La ley de motivación, como toda causalidad, es una pura forma del fenómeno. Dicho sea de pasada, este es el origen del lado cómico, burlesco, grotesco y caricaturesco de la vida, pues cuando los individuos son empujados por detrás contra su voluntad, gesticulan y se mueven como pueden y la confusión que resulta ofrece un aspecto de los más grotescos; mas no por eso son menos serios los dolores de la vida.

De todas estas consideraciones se desprende clara-

mente que la voluntad de vivir no es una consecuencia del conocimiento de la vida, no es, en cierto modo, una *conclusio ex praemissis*, ni nada secundario. Es, por el contrario, lo primitivo y lo absoluto, la premisa de las premisas, que debe por esta misma razón servir de punto de partida á la filosofía, pues la voluntad de vivir no existe como una consecuencia del mundo, sino el mundo como una consecuencia de la voluntad de vivir.

Apenas necesito indicar que las consideraciones con que termina el segundo libro hacen presentir ya el tema grave de que trata el cuarto. Podríamos pasar á él desde luego, pero el plan arquitectónico de mi obra exige que antes nos detengamos en una segunda consideración del Mundo como representación, la cual formará el asunto, más risueño del tercer libro, cuya conclusión nos conducirá directamente al tema del cuarto.

FIN DEL VOLUMEN SEGUNDO



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ÍNDICE

COMPLEMENTOS DEL PRIMER LIBRO

Primera mitad.—*Teoría de la representación intuitiva.*

	Págs.
CAPÍTULO I.—Del sistema idealista.....	1
CAP. II.—Teoría del conocimiento intuitivo.....	27
CAP. III.—De los sentidos.....	38
CAP. IV.—Del conocimiento <i>a priori</i>	47

Segunda mitad.—*Teoría de la representación abstracta
ó del pensamiento.*

CAP. V.—Del entendimiento desprovisto de razón.....	85
CAP. VI.—Teoría del conocimiento abstracto ó conoci- miento de razón.....	92
CAP. VII.—De la relación entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto.....	104
CAP. VIII.—Teoría de la risa.....	134
CAP. IX.—De la Lógica en general.....	150
CAP. X.—De la Silogística.....	158
CAP. XI.—De la Retórica.....	174
CAP. XII.—Teoría de la Ciencia.....	177
CAP. XIII.—Del método en las Matemáticas.....	191
CAP. XIV.—De la asociación de ideas.....	195
CAP. XV.—De las imperfecciones esenciales de la inteli- gencia.....	202
CAP. XVI.—Del empleo práctico de la razón. Del estoi- cismo.....	220
CAP. XVII.—De la necesidad metafísica del hombre.....	233

COMPLEMENTOS DEL SEGUNDO LIBRO

CAP. XVIII.—De la posibilidad de conocer la cosa en sí.....	277
CAP. XIX.—Del primado de la voluntad en la conciencia de sí.....	292
CAP. XX.—De la objetivación de la voluntad en el orga- nismo animal.....	364

	<u>Págs.</u>
CAP. XXI.—Ojeada retrospectiva y consideración más general.....	399
CAP. XXII.—De la inteligencia considerada objetivamente.....	404
CAP. XXIII.—De la objetivación de la voluntad en la materia inanimada.....	437
CAP. XXIV.—De la materia.....	457
CAP. XXV.—Consideraciones trascendentales sobre la voluntad como cosa en sí.....	479
CAP. XXVI.—De la Teleología.....	494
CAP. XXVII.—Del instinto en general y del instinto de industria.....	517
CAP. XXVIII.—Característica de la voluntad de vivir...	528

CATÁLOGO

por orden alfabético de materias, de las obras que se venden en la Administración de LA ESPAÑA MODERNA, Cuesta de Santo Domingo, número 16, principal, Madrid.

ANTROPOLOGIA

- Ferri.** — Antropología criminal, 3 pesetas.—Nuevos estudios de antropología criminal, 3 pesetas.
- Lombroso.** — Antropología y psiquiatría, 3 pesetas.—El Hipnotismo, 3 pesetas.—Aplicaciones judiciales y médicas de la antropología criminal, 3 pesetas.—Últimos progresos de la antropología criminal, 3 pesetas.—En colaboración con Ferry, Garofalo y Fioretti: La Escuela criminológica positivista, 7 pesetas.
- Westermarck.** —El Matrimonio en la especie humana, 3 pesetas.

ARTE

- Lemcke.** —Estética, 8 pesetas.
- Taine.** —Filosofía del Arte, 3 pesetas.—La Pintura en los Países Bajos, 3 pesetas.—El Ideal en el arte, 3 pesetas.—El Arte en Grecia, 3 pesetas.—Nápoles, 3 pesetas.—Roma,

2 tomos, 6 pesetas.—Florenca, 3 pesetas.—Venecia, 3 pesetas — Milán, 3 pesetas.

BIOGRAFÍA

- Araujo.** —Goya, 3 pesetas.
- Asensio.** —Pinzón, 3 pesetas.—Fernán (Caballero), 1 peseta.
- Barbey.** —El Dandismo y Jorge Brummell, 3 pesetas.
- Becerro de Bengoa.** —Trueba, 1 peseta.
- Bergeret.** —Mouton (Merinos) 1 peseta.
- Boissier.** —Cicerón y sus amigos. Estudio de la sociedad romana del tiempo de César, 8 pesetas.
- Bourget.** —Taine, 0,50 pesetas.
- Campoamor.** —Cánovas, 1 peseta.
- Dorado.** —Concepción Arenal, 1 peseta.
- Fernández Guerra.** —Hartzenbusch, 1 peseta.
- Fernán-Flor.** —Zorrilla, 1 peseta. Tamayo, 1 peseta.

Gautier.—Nerval y Baudelaire, 3 pesetas.—Madama de Girardin y Balzac, 3 pesetas.—Heine, 1 peseta.

Gladstone.—Los Grandes nombres, 5 pesetas. Lord Macaulay, 1 peseta.

Goethe.—Memorias, 5 pesetas.

Haussonville.—La Juventud de lord Byron, 5 pesetas.

Heine.—Memorias, 3 pesetas.

Lange.—Luis Vives, 2,50 pesetas.

Macaulay.—Vida, memorias y cartas, 2 tomos, 14 pesetas.—La Educación de lord Macaulay, 7 pesetas.

Maupassant.—Zola, 1 peseta.

Menéndez y Pelayo.—Núñez de Arce, 1 peseta.—Martínez de la Rosa, 1 peseta.

Meneval.—María Stuardo, 6 pesetas.

Nolins.—Bretón de los Herreros, 1 peseta.

Pardo Bazán.—El P. Coloma, 2 pesetas.—Alarcón, 1 peseta.—Campanor, 1 peseta.

Passarge.—Ibsen, 1 peseta.

Picón.—Ayala, 1 peseta.

Renán.—Mi infancia y mi juventud (agotada).—Memorias íntimas, 2 tomos, 6 pesetas.

Sainte-Beuve.—Tres mujeres, 3 pesetas.—Retratos de mujeres, 3 pesetas.

Stuart-Mill.—Mis memorias, 3 pesetas.

Tolstoy.—Mi infancia, 3 pesetas.—Mi juventud, 3 pesetas.—Mi confesión, 3 pesetas.

Valera.—Ventura de la Vega, 1 peseta.

Wagner.—Recuerdos de mi vida, 3 pesetas.

Zola.—Jorge Sand, 1 peseta.—Victor Hugo, 1 peseta.—Balzac, 1 peseta.—Daudet, 1 peseta.—Sardou, 1 peseta.—Dumas, 1 peseta.—Flaubert, 1 peseta.—Chateaubriand, 1 peseta.—Goncourt, 1 peseta.—Musset, 1 peseta.—Gautier, 1 peseta.—Stendhal, 1 peseta.—Sainte-Beuve, 1 peseta.

CRITICA LITERARIA

Caro.—Nuestras costumbres literarias, 3 pesetas.—La Crítica en la actualidad, 3 pesetas.

Zola.—Estudios literarios, 3 pesetas. Mis odios, 3 pesetas.—Nuevos estudios literarios, 3 pesetas.—Estudios críticos, 3 pesetas.—El Naturalismo en el teatro, 2 tomos, 6 pesetas.—Los Novelistas naturalistas, 2 tomos, 6 pesetas.—La Novela experimental, 3 pesetas.

DERECHO

Aguanno.—La Génesis y la evolución del Derecho civil, 15 pesetas.—La Reforma integral de la legislación civil (2.ª parte de La Génesis), 4 pesetas.

Arenal.—El Derecho de gracia, 3 pesetas.—El Visitador del preso, 3 pesetas.—El Delito colectivo, 1,50 pesetas.

Arnó.—Los servidumbres rústicas y urbanas (en prensa).

Asser.—Derecho internacional privado, 6 pesetas.

Burgess.—Ciencia política y Derecho constitucional comparado, 2 tomos, 14 pesetas.

Carnevale.—Filosofía jurídica, 5 pesetas.—La Cuestión de la pena de muerte, 3 pesetas.

Dorado Montero.—Problemas jurídicos contemporáneos, 2 pesetas.—El Reformatorio de Elmira (Derecho penal), 3 pesetas.

Fouillée.—Novísimo concepto del Derecho en Alemania, Inglaterra y Francia, 7 pesetas.

Framarino.—Lógica de las pruebas (en Derecho penal), 2 tomos, 15 pesetas.

Gabba.—Derecho civil moderno, 2 tomos, 15 pesetas.

Garofalo.—La Criminología, 10 pesetas.—Indemnizaciones a las víctimas del delito (2.ª parte de La Criminología), 4 pesetas.

Giuristi.—Los Errores judiciales, 7 pesetas.

González.—Derecho usual, 5 pesetas.

Goodnow.—Derecho administrativo comparado, 2 tomos, 14 pesetas.

Gross.—Manual del Juez, 12 pesetas.

Gumplowicz.—Derecho político-filosófico, 10 pesetas.

Hunter.—Sumario de Derecho romano, 4 pesetas.

Ihering.—Cuestiones jurídicas, 5 pesetas.

Krüger.—Historia, fuentes y literatura del Derecho romano, 7 pesetas.

Lombroso, Ferry, Garofalo y Fioretti.—La Escuela criminológica positivista, 7 pesetas.

Macaulay.—Estudios jurídicos, 2 tomos, 9 pesetas.

Manduca.—El Procedimiento penal y su desarrollo científico, 5 pesetas.

Martens.—Derecho Internacional público y privado, 3 tomos, 22 pesetas.

Meyer.—La administración y la organización administrativa en Inglaterra, Francia, Alemania y Austria.—Introducción y exposición de la organización administrativa en España, por A. Pesada, 5 pesetas.

Miraglia.—Filosofía del Derecho, 2 tomos, 15 pesetas.

Mommsem.—Derecho público romano, 12 pesetas.

Neumann.—Derecho Internacional público moderno, 6 pesetas.

Posada.—La Administración política y la Administración social, 5 pesetas.

Ricci.—Tratado de las pruebas en Derecho civil, 2 tomos, 20 pesetas.

Savigny.—De la vocación de nuestro siglo para la legislación y para la ciencia del Derecho, 3 pesetas.

Sighele.—El Delito de dos, 4 pesetas.—La Muchedumbre delincuente, 4 pesetas.—La Teoría positiva de la complicidad, 5 pesetas.

Sohm.—Historia e Instituciones del Derecho Privado Romano, un gran vol. 14 pesetas.

Spencer.—La Justicia, 7 pesetas.—Exceso de legislación, 7 pesetas.—

De las leyes en general, 8 pesetas.—Ética de las prisiones, 10 pesetas.

Stevens.—La Constitución de los Estados Unidos, 4 pesetas.

Sthal.—Historia de la filosofía de Derecho, 12 pesetas.

Sumner-Maine.—El Antiguo Derecho y la costumbre primitiva, 7 pesetas.—La Guerra según el derecho internacional, 4 pesetas.—Historia del Derecho, 8 pesetas.—Las Instituciones primitivas, 7 pesetas.

Supino.—Derecho mercantil, 12 pesetas.

Tarde.—Las Transformaciones del Derecho, 6 pesetas.—El Duelo y el delito político, 3 pesetas.—La Criminalidad comparada, 3 pesetas.—Estudios penales y sociales, 3 pesetas.

Todd.—El Gobierno parlamentario en Inglaterra, 8 pesetas.

Varios autores.—(Aguanno, Altamira, Aramburu, Arenal, Buylla, Carnevale, Dorado, Fioretti, Ferri, Lombroso, Pérez Oliva, Pesada, Salillas, Sanz y Escartín, Silió, Tarde, Torres-Campos y Vida.)—La Nueva Ciencia Jurídica, 2 tomos, 15 pesetas.

Idem.—(Aguanno, Alas, Azcárate, Bances, Benito, Bustamante, Buylla, Costa, Dorado, F. Pello, F. Prida, García Lastra, Gide, Giner de los Ríos, González Serrano, Gumplowicz, López Selva, Menger, Pedregal, Pella y Forgas, Pesada, Rico, Richard, Fela, Uña y Sarthou, etc.)—El Derecho y la Sociología contemporáneos, 12 pesetas.

Vivante.—Derecho mercantil, 12 pesetas.

ECONOMÍA

Antoine.—Curso de Economía social (en prensa).

Buylla, Neumann, Kleinwächter, Nasse, Wagner, Mithof y Lexis.—Economía, 12 pesetas.

Goschen.—Teoría sobre los cambios extranjeros, 7 pesetas.

Kells Ingram.—Historia de la Economía política, 7 pesetas.

Kropotkin.—Campos, fábricas y talleres, 6 pesetas.

Laveleye.—Economía política, 7 pesetas.

Leroy-Beaulieu.—Economía política, 8 pesetas.

Rogers.—Sentido económico de la Historia, 10 pesetas.

Virgilio.—Manual de Estadística, 4 pesetas.

FILOSOFIA

Amiel.—Diario Intimo, 9 pesetas.

Caro.—El Pesimismo en el siglo XIX, 3 pesetas.—El Suicidio y la civilización, 3 pesetas.—Littré y el positivismo, 3 pesetas.—El derecho y la fuerza, 3 pesetas.

Collins.—Resumen de la Filosofía de Spencer, 2 tomos, 15 pesetas.

Emerson.—La ley de la vida, 5 pesetas.—Hombres simbólicos, 4 pts.

Fichte.—Discursos a la nación alemana, sobre regeneración y educación de la Alemania moderna, 5 pts.

Fouillée.—Historia de la Filosofía, 2 tomos, 12 pesetas.

Guyau.—La moral inglesa contemporánea, ó Moral de la utilidad y de la evolución, 12 pesetas.

Heine.—Alemania, 6 pesetas.

Lubbock.—El Empleo de la vida, 3 pesetas.—La vida dichosa, 3 pts.

Nietzché.—Así hablaba Zaratustra, 7 pesetas.—Más allá del bien y del mal, 5 pesetas.—Genealogía de la moral, 3 pesetas.

Schopenhauer.—Fundamento de la moral, 5 pesetas.—El Mundo como voluntad y como representación, vol. 1.º, 12 pesetas, vol. 2.º, 10 pesetas.—Estudios escogidos, 3 pesetas.

Spencer.—Los Datos de la Sociología, 2 tomos, 12 pesetas.—Las Inducciones de la Sociología y Las Instituciones domésticas, 9 pesetas.—Las Instituciones sociales, 7 pesetas.—Las Instituciones políticas, 2 tomos, 12 pesetas.—Las Instituciones eclesiásticas, 6 pesetas.—Las Instituciones profesionales, 4 pesetas.—La Moral de los diversos

pueblos y La Moral personal, 7 pesetas.—La Justicia, 7 pesetas.—La Beneficencia 6 pesetas.

—El Organismo social, 7 pesetas.—El Progreso, 7 pesetas.—Exceso de legislación, 7 pesetas.—De las leyes en general, 8 pesetas.—Ética de las prisiones, 10 pesetas.

Stahl.—Historia de la Filosofía del Derecho, 12 pesetas.

Stirner.—El Unico y su propiedad, 9 pesetas.

Taine.—Filosofía del Arte, 3 pesetas.

HIGIENE

Hirsch, Stokvis, Kochs, Würzburg.—Estudios de higiene general, 3 pesetas. Comprende las siguientes monografías: Desarrollo histórico de la higiene pública, por Hirsch, profesor en Berlín.—Patología comparada de las razas, por Stokvis, profesor en Amsterdam.—Las infecciones, por Kochs, profesor en Berlín, y Cómo decaen las naciones. Causas y remedios, por Würzburg, jefe de estaística de Berlín.

HISTORIA

Boissier.—Cicerón y sus amigos.—Estudio de la sociedad romana del tiempo de César, 8 pesetas.

Campe.—Historia de América, 2 tomos, 6 pesetas.

Carlyle.—La Revolución francesa, 8 pesetas.

Dowden.—Historia de la Literatura francesa, 9 pesetas.

Fouillée.—Historia de la Filosofía, 2 tomos, 12 pesetas.

Fournier.—El Ingenio en la Historia, 3 pesetas.

Garnet.—Historia de la Literatura Italiana, 9 pesetas.

Goncourt.—Historia de María Antonieta, 7 pesetas.—Historia de la Pompadour, 6 pesetas.—Las favoritas de Luis XV, 6 pesetas.

Heine.—Alemania, 6 pesetas.

Murray.—Historia de la Literatura clásica y griega, 10 pesetas.

Renán.—Estudio de Historia religiosa, 6 pesetas.—Las Vidas de los santos, 6 pesetas.

Stahl.—Historia de la Filosofía del Derecho, 12 pesetas.

Taine.—Los orígenes de la Francia contemporánea, 10 pesetas.—Historia de la Literatura Inglesa contemporánea, 7 pesetas.—Historia de la Literatura Inglesa, Los Orígenes, 7 pesetas.—El Renacimiento, 7 pesetas.—La Edad Clásica, 6 pts.

Tolstoy.—El Sitio de Sebastopol, 3 pesetas.

Uriel.—Historia de Chile, 8 pesetas.

Walizewsky.—Historia de la Literatura Rusa, 9 pesetas.

Wertermarck.—El Matrimonio en la especie humana, 12 pesetas.

Wolf.—Historia de las Literaturas Castellana y Portuguesa, con notas de M. Menéndez y Pelayo, 2 volúmenes, 15 pesetas.

MISCELÁNEA

Alcofurado.—Cartas amatorias de la monja Mariana Alcofurado, 3 pesetas.

Baudelaire.—Los Paraísos artificiales, 3 pesetas.

Castro.—El Libro de los galicismos, 3 pesetas.

Gautier.—Bajo las bombas prusianas, 3 pesetas.

Gay.—Salones célebres, 3 pesetas.

Hamilton.—Lógica parlamentaria, 2 pesetas.

Lemonnier.—La Carnicería (Sedan), 3 pesetas.

Stead.—El Gobierno de New York, 3 pesetas.

Stendhal.—El Amor, 3 pesetas.—Curiosidades amatorias, 3 pesetas.

Tolstoy.—Fisiología de la guerra, 3 pesetas.—Placeres viciosos, 3 pts.

Varios autores.—(Thebussem, Manuel del Palacio, Picón, Campoamor, Pardo Bazán, Zorrilla, Palacio Valdés, Ferrari, Oller, Sellés, Valbuena, etc.)—Novelas y caprichos, 3 pesetas.

NOVELA

Balzac.—Eugenia Grandet, 3 pesetas.—Papá Goriot, 3 pesetas.—Ursula Mirouet, 3 pesetas.—César Bi-

rotteau, 3 pesetas.—La Quiebra de César Birotteau, 3 pesetas.

Barbey d'Aureville.—El Cabello, 3 pesetas.—Venganza de una mujer, 3 pesetas.—Las Diabólicas, 3 pesetas.—Una historia sin nombre, 3 pesetas.—La Hechizada, 3 pts.

Cherbuliez.—Miss Rovel, 3 pesetas.—La Tema de Juan Tozudo, 3 pesetas.—Amores frágiles, 3 pesetas.—Paula Meré, 3 pesetas.—Meta Holdenis, 3 pesetas.

Coppée.—Un idilio, 3 pesetas.

Daudet.—Jack, 2 tomos, 6 pesetas.—La Evangelista, 3 pesetas.—El Sitio de París, 3 pesetas.—Novelas del lunes, 3 pesetas.—Cartas de mi molino, 3 pesetas.—Tartarin en los Alpes, 3 pesetas.—Cuentos y fantasías, 3 pesetas.

Dostoyusky.—La Casa de los muertos, 3 pesetas.—La Novela del presidio, 3 pesetas.

Ferrán.—Obras completas, 3 pts.

Flaubert.—Un corazón sencillo, 3 pesetas.

Goncourt.—Querida, 3 pesetas.—Renata Mauperin, 3 pesetas.—Germinal Lacerteux, 3 pesetas.—La Elisa, 3 pesetas.—La Faustin, 3 pesetas.—La Señora Gervaisais, 3 pesetas.

Heiberg.—Novelas danesas, 3 pts.

Korolenko.—El Desertor de Sajalin, 2,50 pesetas.

Lemonnier.—La Carnicería (Sedan), 3 pesetas.

Merimée.—Colomba, 3 pesetas.—Mis perlas, 3 pesetas.

Neéra.—Teresa, 3 pesetas.

Rod.—El Silencio, 3 pesetas.

Sardou.—La Perla negra, 3 pesetas.

Sienkiewicz.—Orsoy En vano (dos novelas) 2 pesetas.

Sudermann.—El Deseo, 3,50 pts.

Tolstoy.—La Sonata á Kreutzer, 3 pesetas.—Marido y mujer, 3 pesetas.—Dos generaciones, 3 pesetas.—El Ahorcado, 3 pesetas.—El Principe Nekhli, 3 pesetas.—En el Cáucaso, 3 pesetas.—La Muerte, 3 pesetas.—El Sitio de Sebastopol, 3

pesetas.—Los Cosacos, 3 pesetas.—Ivan el Imbécil, 3 pesetas.—El Canto del cisne, 3 pesetas.—El Camino de la vida, 3 pesetas.—Mi confesión, 3 pesetas.—Los Hambrientos, 3 pesetas.

Turguenev.—Humo, 3 pesetas.—Nido de hidalgos, 3 pesetas.—El Judío, 3 pesetas.—El Rey Lear de la Estepa, 3 pesetas.—Un desesperado, 3 pesetas.—Primer amor, 3 pesetas.—Aguas primaverales, 3 pesetas.—Demetrio Rudin, 3 pesetas.—El Reloj, 3 pesetas.—Padres é hijos, 3 pesetas.—La Guillotina, 3 pesetas.—Tierras vírgenes, 5 pesetas.

Varios autores.—Ramillete de cuentos, 3 pesetas.—Tesoro de cuentos, 3 pesetas.—Cuentos escogidos, 3 pesetas.

Zola.—Las Veladas de Medan, 3 pesetas.—La Novela experimental, 3 pesetas.—Los Novelistas naturalistas, 2 tomos, 6 pesetas.—El Doctor Pascual, 2 tomos, 6 pesetas.—Los Hombres de la marquesa, 3 pesetas.

PEDAGOGÍA

Buisson.—La Educación popular de los adultos en Inglaterra, 6 pesetas.

Fichte.—Discursos á la nación alemana, sobre regeneración y educación de la Alemania moderna, 5 pts.

Huxley.—La educación y las ciencias naturales, 6 pesetas.

Guyau.—La Educación y la herencia, 8 pesetas.

Macaulay.—La educación, 7 pts.

Tolstoy.—La Escuela de Yasnaya Poliana, 3 pesetas.

POESÍAS

Campoamor.—Ternezas y flores, Ayes del alma, Fábulas; todo en un tomo, 3 pesetas.—Doloras, Cantares, Humoradas; todo en un tomo, 3 pesetas.

Ferrán.—Obras completas, 3 pesetas.

SOCIOLOGÍA

Antoine.—Curso de Economía social, 2 vols., 16 pesetas.

Caro.—El Suicidio y la civilización, 3 pesetas.—El Derecho y la fuerza, 3 pesetas.

Eltzbacher.—El Anarquismo según sus más ilustres representantes, 7 pesetas.

Engels.—Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado, 6 pesetas.

Fouillée.—La Ciencia social contemporánea, 8 pesetas.—Novísimo concepto del Derecho en Alemania, Inglaterra y Francia, 7 pesetas.

Garófalo.—La Superstición socialista, 5 pesetas.

Giddings.—Principios de la Sociología, 10 pesetas.

Grave.—La Sociedad futura, 8 pesetas.

Gumplowicz.—Lucha de razas, 8 pesetas.—Compendio de Sociología, 9 pesetas.

Guyau.—La educación y la herencia, 8 pesetas.—La moral inglesa contemporánea, ó sea, Moral de la utilidad y de la evolución, 12 pesetas.

Janet.—La familia, 5 pesetas.

Kidd.—La Evolución social, 7 pts.

Kropotkin.—Campos, fábricas y talleres, 6 pesetas.

Max-Muller.—Origen y desarrollo de la religión, 7 pesetas.

Spencer.—Los Datos de la Sociología, 2 tomos, 12 pesetas.—Las Inducciones de la Sociología y Las Instituciones domésticas, 9 pesetas.—Las Instituciones sociales, 7 pesetas.—Las Instituciones políticas, 2 tomos, 12 pesetas.—Las Instituciones eclesiásticas, 6 pesetas.—Las Instituciones profesionales, 4 pesetas.

—La Moral de los diversos pueblos y La Moral personal, 7 pesetas.—La Justicia, 7 pesetas.—La Beneficencia, 6 pesetas.

—El Organismo social, 7 pesetas.—El Progreso, 7 pesetas.—Exceso de legislación, 7 pesetas.—De las leyes en general, 8 pesetas.—Ética de las prisiones, 10 pesetas.

—El Organismo social, 7 pesetas.—El Progreso, 7 pesetas.—Exceso de legislación, 7 pesetas.—De las leyes en general, 8 pesetas.—Ética de las prisiones, 10 pesetas.

Stirner.—El Único y su propiedad, 9 pesetas.

Sumner-Maine.—Las Instituciones primitivas, 7 pesetas.

Tarde.—Las Transformaciones del Derecho, 6 pesetas.—Estudios penales y sociales, 3 pesetas.

Tolstoy.—Placeres viciosos, 3 pesetas.—El Dinero y el trabajo, 3 pesetas.—El Trabajo, 3 pesetas.—Los Hambrientos, 3 pesetas.—¿Qué hacer?, 3 pesetas.—Lo que debe hacerse, 3 pesetas.

Varios autores.—Aguanno, Alas, Azcárate, Bances, Benito, Bustamante, Buylla, Costa, Dorado, Pello, Prida, García Lastra, Gide-Giner de los Ríos, González Serra, no, Gumplowicz, López Selva, Menger, Pedregal, Pella y Forgas, Posada, Rico, Richard, Sela, Uña y Sarthou, etc.—El Derecho y la Sociología contemporáneos, 12 pesetas.

TEATRO

Ibsen.—Casa de muñeca, 3 pesetas.—Los Aparecidos y Edda Gabler, 2 dramas, 3 pesetas.—La Dama del

mar y Un enemigo del pueblo, 2 dramas, 3 pesetas.

Zola.—El Naturalismo en el teatro, 2 tomos, 6 pesetas.

VIAJES

Darwin.—Viaje de un naturalista alrededor del mundo, 2 tomos, 15 pesetas.

Heine.—Alemania, 6 pesetas.

Nansen.—Hacia el Polo, 6 pesetas.

Taine.—La Inglaterra, 7 pesetas.

Tcheng-Ki-Tong.—La China contemporánea, 3 pesetas.

LOS GRANDES AUTORES

CONTEMPORÁNEOS

Neera.—Teresa, 3 pesetas.

Rod.—El Silencio, 3 pesetas.

Lemonnier.—La Carnicería (Sedan), 3 pesetas.

Sudermann.—El Deseo, 3,50 pts.

Korolenko.—El Desertor de Sajalín, 2,50 pesetas.

Turguenev.—Tierras vírgenes, 5 pesetas.

Heiberg.—Novelas danesas, 3 pts.

OBRAS RECIEN PUBLICADAS

POR LA ADMINISTRACIÓN DE «LA ESPAÑA MODERNA»

Castro, El Libro de los galicismos, 3 pesetas. — **Macaulay**, La Educación, 7 pesetas. — **Spencer**, Los Datos de la Sociología, dos volúmenes, 12 pesetas. — **Giddings**, Principios de Sociología, 10 pesetas. — **Murray**, Historia de la literatura griega, 10 pesetas. — **Krüger**, Historia, fuentes y literatura del Derecho romano, 7 pesetas. — **Mommsem**, Derecho Romano, 12 pesetas. — **Darwin**, Viaje de un naturalista alrededor del mundo (dos tomos), 15 pesetas. — **Spencer**, Las Inducciones de la Sociología y las instituciones domésticas, 9 pesetas. — **Buisson**, La educación popular de los adultos en Inglaterra, 6 pesetas. — **Gabba**, Cuestiones prácticas de Derecho civil moderno (dos tomos), 15 pesetas. — **Dowden**, Historia de la literatura francesa, 9 pesetas. — **Macaulay**, Vida, memorias y cartas (dos tomos), 14 pesetas. — **Garnett**, Historia de la literatura italiana, 9 pesetas. — **Nietzsche**, Así hablaba Zaratustra, 7 pesetas. — **Westermarck**, El Matrimonio en la especie humana, 12 pesetas. — **Taine**, Notas sobre París, 6 pesetas. — **Boissier**, Cicerón y sus amigos: Estudio de la sociedad romana del tiempo de César, 8 pesetas. — **Nansen**, Hacia el Polo, 6 pesetas. — **Taine**, Historia de la Literatura inglesa. El Rensacimiento, 7 pesetas. — **Heine**, Alemania, 6 pesetas. — **Amiel**, Diario íntimo, 9 pesetas. — **Huxley**, La Educación y las ciencias naturales, 6 pesetas. — **Carlyle**, La Revolución francesa, 8 pesetas. — **Goncourt**, Las favoritas de Luis XV, 6 pesetas. — **Lemeke**, Estética, 8 pesetas. — **Leroy-Beaulieu**, Economía política, 8 pesetas. — **Kropotkin**, Campos, fábricas y talleres, 6 pesetas. — **Sohm**, Derecho privado romano, 14 pesetas. — **Arnó**, Las servidumbres rústicas y urbanas, 7 ptas. — **Helberg**, Novelas danesas, 3 ptas. — **Waliszewsky**, Historia de la literatura rusa, 9 pesetas. — **Emerson**, La ley de la vida, 5 pesetas. — **Fichte**, Discursos a la Nación Alemana, Regeneración y educación de la Alemania Moderna, 5 pesetas. — **Antoine**, Curso de Economía Social, dos tomos, 16 pesetas. — **Gumplowicz**, Compendio de Sociología, 9 pesetas. — **Guyau**, Moral Inglesa Contemporánea, 12 pesetas. — **Emerson**, Hombres simbólicos, 4 pesetas. — **Fournier**, El Ingenio en la Historia, 3 pesetas. — **Taine**, Los orígenes de la Francia contemporánea. El antiguo régimen, 10 pesetas. — **Nietzsche**, Más allá del bien y del mal, 5 pesetas. — La Genealogía de la moral, 3 pesetas. — **Virgili**, Manual de estadística, 4 pesetas. — **Taine**, Historia de la literatura inglesa. La edad clásica (tomo 3.º), 6 pesetas. — **Todd**, El Gobierno parlamentario en Inglaterra, 8 pesetas. — **Eltzbacher**, El Anarquismo según sus más ilustres representantes, 7 pesetas. — **Stirner**, El Único y su propiedad, 9 pesetas. — **Sienkiewicz**, Orso y En vano, 2 pesetas. — **Spencer**, Instituciones profesionales, 4 pesetas. — **Ellis Stevens**, La Constitución de los Estados Unidos, 4 pesetas. — **Schopenhauer**, El Mundo como voluntad, y como representación, segunda parte, 10 pesetas.

ANIL
DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECAS

